

Universidad de Cundinamarca

## Repositorio CTel

---

Ciencias Administrativas, Económicas y  
Contables

Libros

---

Spring 6-15-2024

### Miradas bioéticas: antología de reflexiones para la educación

Luisa Johana Lara Rodríguez

Follow this and additional works at: <https://repositorioctei.ucundinamarca.edu.co/administrativas>



Part of the [Education Commons](#), [Ethics and Political Philosophy Commons](#), and the [Other Philosophy Commons](#)

---



Luisa Johanna  
Lara Rodríguez

# Miradas bioéticas: antología de reflexiones para la educación

Ciencias Administrativas,  
Económicas y Contables



Editorial  
UCundinamarca

Anna.  
2024

**Miradas bioéticas:**  
antología de reflexiones  
para la educación

**Luisa Johanna Lara Rodríguez**

2024

Autora: Lara Rodríguez, L.J.

*Miradas bioéticas: antología de reflexiones para la educación*, Fusagasugá, Cundinamarca,

Colombia, Sello Editorial, Universidad de Cundinamarca

Filosofía. —Ética. —Educación. —Bioética. —Humanidades.

Fusagasugá: Sello Editorial Universidad de Cundinamarca

2024, 168 páginas; 14 cm x 21 cm.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-628-7621-90-9

eISBN:978-628-7621-91-6



Derechos reservados

1.a edición, 15 de junio de 2024

© Luisa Johanna Lara Rodríguez, autora

© Ana María Correa Rodríguez, ilustración portada

© Universidad de Cundinamarca

Olga Marina García Norato

DIRECTORA EDITORIAL

Daniel Alonso Mattern Hernández

COORDINACIÓN EDITORIAL

César Augusto Buitrago Quiñones

EDITOR GENERAL DE PUBLICACIONES

César Augusto Buitrago Quiñones

CORRECCIÓN DE ESTILO

Rubén Alberto Urriago Gutiérrez

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Impresión: Multi Impresos S.A.S.

Universidad de Cundinamarca

Fusagasugá, Colombia

Diagonal 18 No. 20-29

Teléfono: (+571) 828 1483

editorial@ucundinamarca.edu.co

<https://www.ucundinamarca.edu.co>

Primera edición, 2024

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad de Cundinamarca: <https://repositorio.ucundinamarca.edu.co>

Universidad de Cundinamarca

Vigilada Mineducación

Reconocimiento personería jurídica: Resolución No. 19530, de diciembre 30 de 1992

SE PROHÍBE LA REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL DE ESTA OBRA, POR CUALQUIER MEDIO, SIN LA AUTORIZACIÓN EXPRESA DEL TITULAR DE LOS DERECHOS.

## Agradecimientos

*Miradas Bioéticas: antología de reflexiones para la educación* nace de los afortunados encuentros vividos que tuve en calidad de estudiante del Doctorado en Bioética de la Universidad El Bosque. En los seminarios de profundización, se dinamizaba e invitaba a la reflexión, a partir de la búsqueda de las tesis de los autores propuestos, libros que permitían sumergirse en un encuentro profundo con la bioética. Es así como hoy se presenta una colección de relatorías que, sin mayor pretensión, están procurando una transformación, un crecimiento, una inquietud que solo espera ser acompañada por las miradas, que desde la bioética logran atravesar los espacios del sentir y del pensar. Un agradecimiento infinito a quienes me acompañaron y han sembrado en mí el amor por este fascinante camino de la bioética que, aunque finalizando el doctorado, hasta ahora comienzo a recorrer. Mi admiración y cariño al Dr. Jaime Escobar, Dra. Constanza Ovalle, Dr. Sergio De Zubiria, Dr. Jairo Rodríguez, Dr. Jorge Martínez, Dra. María Lucia Rivera, Dr. Andrés Ramírez, Dr. Arturo Liévano, Dr. Gustavo Chirolla y en memoria de mi querido Dr. Álvaro Cadena. Lo maravilloso de cada encuentro ha sido compartir con cada uno de ustedes.

*De modo especial, a mi familia, a mi esposo Gustavo y a mi hijo Luis Eduardo: la manifestación más grande y pura del amor de Dios en mi vida.*



## Contenido

Agradecimientos . . . . .	3
Introducción . . . . .	7
El poder detrás del mercado global . . . . .	11
La pedagogía crítica en la era digital. . . . .	25
La política del miedo y la manipulación social. . . . .	35
¿La pandemia como crisis civilizatoria? . . . . .	41
La pluriversalidad como horizonte. . . . .	51
La privacidad y la seguridad en la era de la inteligencia artificial . . . . .	59
La falacia del globalismo . . . . .	67
De las artes de la virginidad . . . . .	73
El bien y los bienes del matrimonio. . . . .	81
La cultura del consumo y la pérdida de valores . . . . .	89
El transhumanismo y el bioconservadurismo. . . . .	95
La educación como instrumento para la transformación social . . . . .	105
Educación para la igualdad y la diversidad. . . . .	113
Educación para la inclusión social . . . . .	121
El desafío de la verdad en el siglo XXI. . . . .	127
La lucha por la autonomía y la democratización de la educación. . . . .	133

La resiliencia y la empatía en la sociedad contemporánea . . . . .	139
La importancia de las emociones en la vida humana . .	145
La admiración y el respeto en la vida pública . . . . .	155
Conclusión . . . . .	163
Bibliografía . . . . .	165



## Introducción

*Miradas bioéticas: antología de reflexiones para la educación* es el proceso escritural de varios años que tiene como propósito invitar al lector a reflexionar sobre los temas de educación enfocados en la bioética. Este conjunto de antologías —tal como se verá a lo largo de cada sección-lectura— está cargado de una profunda necesidad propia de *detenerse a respirar y pensar* lo humano, lo nuestro y lo otro.

La bioética es una disciplina que se adentra en el corazón de las cuestiones más urgentes de nuestro tiempo, como lo son los avances científicos y tecnológicos en los que se plantean preguntas bioéticas fundamentales sobre la vida, la salud y la dignidad humana. El presente libro invita a explorar y conocer sobre este fascinante campo de estudio; para ello se ofrece una cuidadosa colección de ensayos y reflexiones sobre diversos textos académicos e intelectuales en los cuales se abordan cruciales cuestiones bioéticas.

Cada contribución, tanto de la autora como de cada uno de los textos, es una ventana a deliberaciones que moldean nuestra comprensión de la bioética en un mundo cada vez más complejo y tecnológicamente avanzado, donde la educación tiene un protagonismo único que se debe despertar frente a los retos y paradigmas del siglo XXI. A partir de las voces y letras de los autores referidos, quienes, desde diversas miradas, convergen en la preocupación de la educación que favorece ampliar el pensamiento y llegar a pensar en bioética.

La palabra bioética es un neologismo acuñado en 1971 por Van Rensselaer Potter (en su libro *Bioethics: Bridge to the future*), en el que el autor englobaba:

La tarea de educar en (Bio)ética comienza por esta primera etapa de “descubrir” esos valores y continúa en un proceso que cuenta con distintos momentos. Aprender a “descubrir” valores: valores que llevamos dentro, lo sepamos o no, y otros que consideramos que son adecuados y apropiados para todos los seres humanos, sin que nos sean impuestos, lo cual es aprender a pensar por sí mismos (Vidal, 2012, citando a Nusbaum, 2005, pp. 35-74).

La educación en la bioética permite a las personas tomar decisiones informadas y éticamente fundamentadas en situaciones que pueden resultar complejas. La interacción entre la bioética y la educación promueve la reflexión crítica y el diálogo abierto sobre cuestiones éticas en la sociedad. Esta reflexión crítica de tipo divulgativo es fundamental para abordar dilemas éticos de manera informada. A medida que las personas adquieren conocimientos en bioética, pueden participar en debates informados y contribuir a la toma de decisiones colectivas en cuestiones de salud, tecnología y en diversos ámbitos que involucran la vida en todas sus formas y la dignidad humana, fundamental para garantizar que las decisiones respeten la autonomía y la dignidad de los individuos.

La presente es una antología para las reflexiones en educación que reúne una gran variedad de perspectivas y voces, incluyendo a expertos en bioética, educadores, profesionales de la salud, filósofos, etc., mostrando la amplitud de la bioética como campo interdisciplinario que evidencia las dimensiones sociales y culturales que se abordan desde la educación, haciendo que esta sea la protagonista indiscutible en cada línea escrita, en cada momento de lectura.

La metodología del libro se fundamenta en la compilación de diversas perspectivas y reflexiones sobre la bioética en la educación, con el propósito de brindar al lector una visión amplia y enriquecedora de los desafíos éticos contemporáneos y el papel esencial de la educación en la formación de ciudadanos éticamente comprometidos. En cuanto a la estructura de las secciones, estas se desarrollan a medida que avanzan los seminarios de investigación y se plantea la inclusión de un nuevo libro que destaca por su importancia y relevancia en el campo de estudio. La organización de cada sección se realiza de manera intencionada, derivada de un proceso progresivo de escritura que se fortalece conforme se avanza en las reflexiones personales y académicas durante el Doctorado de Bioética.

Finalmente, es un libro hecho desde la humildad y el aprendizaje, desde la transformación y el avance, desde un primer intento desbordante de emociones, que tiene como única ambición mostrar modestamente la bioética, la educación en sus encuentros y desencuentros, dos categorías que marcan mi vida y que hoy se unen en este libro.



# El poder detrás del mercado global

*El valor de las cosas. Quién produce y quién gana  
en la economía global (2019)*

MARIANA MAZZUCATO<sup>1</sup>

El texto de Mazzucato (2019) parte de la reflexión inicial del siguiente cuestionamiento: ¿sobre qué es la riqueza y de dónde procede su valor? Se advierte entonces que la innovación como proceso colectivo es apoyado e influenciado por las instituciones públicas quienes desempeñan un importante papel.

---

1 Mariana Mazzucato es una destacada economista italiana, actualmente ocupa el cargo de profesora “RM Phillips” de Economía de la Innovación en la Unidad de Ciencias Políticas de Investigación (SPRU) de la Universidad de Sussex, en el Reino Unido. Su labor se centra en asesorar a líderes en la toma de decisiones de políticas públicas, relacionadas con el crecimiento económico impulsado por la innovación.

Desempeña un papel crucial en diversas instituciones internacionales, incluyendo el Consejo de Asesores Económicos del Gobierno Escocés, el Consejo de Economistas en Innovación del Foro Económico Mundial y el Grupo de Expertos en Innovación para el Crecimiento de la Comisión Europea, entre otros. A lo largo de su carrera ha ocupado cargos académicos en varias universidades prestigiosas como la Universidad de Denver, la London Business School, la Open University y la Universidad de Bocconi.

La economista ha recibido varios reconocimientos a lo largo de su carrera, incluyendo el Premio Hans-Matthöfer en 2015 y el Premio New Statesman/SPERI en Política Económica, en 2014. En 2013, fue nombrada una de las tres pensadoras más influyentes sobre innovación por el periódico *New Republic*.

Su formación académica incluye un doctorado y una maestría en Economía de la New School for Social Research en Nueva York, así como una licenciatura en Letras, Historia y Relaciones Internacionales de la Universidad de Tufts en Boston. Mazzucato es una figura prominente en el campo de la economía y la innovación, cuyo trabajo y asesoramiento tienen un impacto significativo en el ámbito de las políticas públicas y económicas a nivel internacional.

<https://periododesesiones.cepal.org/36/es/mariana-mazzucato>.

En el prefacio del libro, la autora hace un recorrido histórico sobre la creación de riqueza, en donde se cuestionan las historias alrededor de quiénes son los creadores de ella dentro del capitalismo actual, insertando así una advertencia alrededor del propósito de estas narraciones que pueden ser creada con el fin de justificar desigualdades en la fortuna y en los ingresos, recompensando a los pocos que convencen a los gobiernos y a la sociedad, quienes son realmente merecedores de las grandes retribuciones, por asumir los riesgos de la creación de riqueza, mientras que el resto recibe —en palabras de la economista— solo las sobras.

Durante la década de los sesenta, las finanzas no eran consideradas como una parte *productiva* de la economía. “Se consideraban importantes para transferir la riqueza existente, no para crearla” (Mazzucato, 2019, p. 19). En 1970, el sector financiero se fortalece al aumentar su influencia en la economía *real*, ocasionando la expansión de la industria, que empieza a ejercer presión abierta a favor de sus intereses, bajo la consigna del papel protagónico de las finanzas en la creación de riqueza.

Es así como las finanzas permean la industria, tomando decisiones que no benefician a la sociedad a largo plazo, a través de inversiones, sino que privilegia un monopolio directivo, bajo la premisa de «creación de valor», cuando en realidad es una «extracción de valor». Para mejorar la comprensión de lo anterior, la autora recurre a dos ejemplos: uno en la industria farmacéutica y el otro en la industria tecnológica, en el que describe cómo las industrias —pese a que argumentan el favorecimiento del emprendimiento y la innovación—, al presionar en favor de una regulación menor y de tratamientos fiscales, terminan siendo provechosas únicamente para ellas

mismas. Por lo que se debe tener en cuenta esta declaratoria que permite advertir el objetivo de las leyes y los legisladores no debe ser el de aumentar los beneficios a los monopolios, sino que es mejor invertir o reinvertir en áreas como la investigación.

Dentro de la banalidad contemporánea se ve que los emprendedores son los buenos y el Gobierno es malo, pero la Internet, el GPS, la pantalla táctil, entre otros, han sido financiados por instituciones públicas; la consigna se ha vuelto, entonces, que hay más mercado y menos Estado. Surge así la pregunta de “¿Cómo se mide el valor producido por el sector público, y por qué la mayoría de las veces este es tratado como una versión más ineficiente que la del sector privado?” (2019, p. 23). En consecuencia, la autora considera la creación del valor en la economía como un mito contemporáneo que desdibuja la verdadera cara de extracción de valía, para llevarse consigo la riqueza social.

Se abre el debate sobre el valor, su creación, la extracción, y de cómo se conciben en la economía de forma inversa, aumentando la desigualdad, la exclusión y la ausencia de sostenibilidad dificultando una mejor comprensión del valor, causando consecuencias, sociales, políticas y, por supuesto, económicas.

Ejemplos como las empresas Apple ponen en consideración la forma como las compañías extraen valor, evitando pagar impuestos que beneficiarían a las sociedades donde estas operan. Si bien es cierto, no se desconoce el valor que entidades como Apple aportan a su entorno, no por ello se debe obviar el impulso que los Gobiernos, a través de sus contribuyentes, realizan a estas empresas, que no es una forma de buscar crecimiento económico, social y político inclusivo. Se aumentan los costos de las acciones, pero no se reinvierte a largo plazo.

Los impactos sociales, económicos y políticos de la extracción de valor son inmensos; sobre ello, la autora explica que el capitalismo contemporáneo recompensa más a los *capturadores de rentas* que a los verdaderos *creadores de riqueza*, siendo esta una ventaja monopolística, es así como el *capitalismo depredador* se impone al capitalismo *productivo* (p. 32), donde los primeros aprovechan las actividades especulativas y no generan un valor adicional.

“El cambio del valor determinado por el precio al precio determinado por el valor coincidió con las grandes transformaciones sociales del siglo XIX” (p. 35). El auge de los movimientos sociales que afirmaban cómo la mano de obra no era recompensada de manera justa por el valor que creaba, fue la manera en que consolida una clase capitalista de productores. A su vez, las escuelas de economía empezaron a desaparecer el concepto y creación de valor y empezaron a ser reemplazadas por *valor compartido*, *cadena de valor*, entre otras, estando estas determinadas por las dinámicas de precios, como consecuencia de la escasez y las preferencias.

Históricamente no se ha fijado un límite entre las actividades productivas y las actividades improductivas, pero es importante determinar de qué manera se pueden conformar cada una de las actividades para que se llegue finalmente producir valor. Para determinar de qué lado de estas actividades se encuentra el Gobierno, es necesario recordar que la economía es una ciencia social y que “el tamaño «natural» del Gobierno dependerá de la teoría que se tenga sobre la finalidad del mismo” (p. 39).

La importancia de la teoría del valor se fundamenta a partir de tres momentos: en primer lugar, la desaparición del



valor en el debate económico no ha permitido que se cuestione la idea de que el valor depende de una percepción subjetiva, en donde se consideran unas actividades creadoras de valor y otras no, con sus conocidas consecuencias. En segundo lugar, la falta de análisis sobre el valor afecta la distribución de los ingresos entre los distintos miembros de la sociedad. Todo ingreso es una entrada ganada; las ganancias se justifican por la producción de algo que posee valor. Sin embargo, en la práctica, los precios y los sueldos los fijan los poderosos y son remunerados por los débiles.

En tercer lugar, quienes legislan para direccionar la economía están influidos por la idea del valor. Determinar las actividades importantes y las que no los son, es fundamental para la economía; los modelos económicos muestran cómo la inversión en *capital humano* “beneficia el crecimiento de un país al aumentar su capacidad productiva” (p. 43). Es entonces cómo la comprensión de la creación de valor debe observar los conflictos socioeconómicos y políticos que subyacen dentro de ellas.

El debate abierto sobre valor debe conducir a fomentar la producción de una innovación genuina, en donde exista menos desigualdad que “inminentemente sugiere una transformación del sector financiero que aliente la creación de valor en la economía real” (p. 49). De esta forma es posible pensar en una economía más justa, amplia y sostenible, reactivando la discusión de la naturaleza y el origen del valor. La economía puede crearse y conformarse, pero depende desde dónde se encuentre enfocada; la autora —de forma enfática— invita a pensar si la reflexión debe hacerse desde el miedo o desde la esperanza.

Hasta el momento actual, la humanidad ha dividido la actividad económica en productiva e improductiva:

Aristóteles distinguía una serie de trabajos más o menos virtuosos, en el Nuevo Testamento, el apóstol Mateo afirmaba que Jesús había dicho que «es más fácil pasar un camello por el ojo de una aguja, que un rico entre al Reino de Dios (p. 53).

Esto para referir que la Iglesia denigraba y denunciaba a prestamistas y mercaderes que compraban barato y vendían caro, al considerarla una actividad vil e improductiva.

En el siglo xvi, los estudiosos de la época sostenían que la acumulación de metales preciosos constituía la vía hacia el poder y la prosperidad nacional, siendo denominados *mercantilistas*, quienes apoyaban políticas comerciales proteccionistas que estimulaban el flujo de entrada e impedían el flujo de salida del oro y la plata.

William Petty (1623-1687) y Gregory King (1648-1712) intentaron explicar a través de datos incompletos y confusos, pero de manera ingeniosa, el paralelismo entre las actividades productivas e improductivas. Mientras que para Petty los mercaderes, granjeros, campesinos, artesanos, marineros y soldados conformaban el grupo de actividades productivas; los señores, clérigos, funcionarios y abogados hacían parte del grupo de actividades improductivas, para King estas últimas actividades, junto con las de mercaderes, granjeros, artesanos y oficiales en tierra y mar, eran productivas, dejando en el grupo de actividades improductivas a marineros, jornaleros, sirvientes, campesinos, pobres y soldados comunes, cuando estas masas representaban más de la mitad de la población. Ambos autores consideraban a los vagabundos improductivos, abriendo el debate del análisis sobre las personas que reciben subsidios sociales, financiados con impuestos a los sectores productivos.

Los postulados de los dos pensadores han estimulado los fundamentos actuales para denominar las cuentas nacionales con el fin de calcular el Producto Interno Bruto (PIB), sobre el cual se han tratado de orientar las economías nacionales.

Para el siglo XVIII, a medida que el estudio de la economía se desarrollaba, ambos pensadores se fueron ocupando cada vez más por encontrar una teoría que explicara por qué algunas naciones crecían y prosperaban, mientras otras declinaban. A pesar de que en ese momento no se utilizaba por parte de los economistas el término *límite de producción*, la idea de este era clara y vigente, pero no explícita. Es así como tratan de explicarla a partir de la búsqueda de la fuente de valor, ubicándola en la producción, primero en la tierra (sociedades predominantes agrarias) y, posteriormente, en las sociedades industrializadas se hizo de la mano de obra (p. 59).

Durante ese mismo siglo, los llamados *fisiócratas*, en cabeza de François Quesnay (1694-1774), intentaron encontrar una teoría formal de valor. Él creía que la tierra representaba la fuente de todo valor, sostenía cómo al final todo lo que nutría a los humanos provenía de la tierra, indicó además que, a diferencia de los humanos, la naturaleza realmente producía cosas nuevas, mientras que, por el contrario, los humanos no podían producir valor; solo eran capaces de transformarlo. Él comprendía que las actividades relacionadas con la agricultura y la minería formaban parte de un sector llamado *primario* determinándolo como la clase productiva; en cambio, los hogares, el Gobierno, los servicios e incluso la industria eran el sector improductivo (p. 61); de esta forma, Quesnay vinculaba de forma inseparable la producción de valor con la producción. Él creía que la tierra y la producción agrícola eran fundamenta-

les para la creación de valor económico y que la agricultura era la única actividad productiva genuina en la economía. Su pensamiento influyó en la teoría económica y en el movimiento fisiocrático del siglo XVIII (podría la ser producción agrícola).

De esta manera, se clasifica la sociedad en tres clases; la primera, granjeros y ocupaciones relacionadas con la tierra y el agua (única clase productiva); la segunda, fabricantes, artesanos y otros trabajadores relacionados con la transformación de los materiales (ellos no añaden valor, dado que su trabajo hace circular de nuevo el valor preexistente), y la tercera clase, conformada por el propietario improductivo, que son la clase distributiva o estéril (la cual redistribuye el valor, solo para sí mismos, teniendo la tierra que no da nada a cambio). El significativo aporte de esta teoría se enfoca a la comprensión de que mientras lo producido sea mayor a lo consumido, queda una cantidad para poderse reinvertir, permitiendo que la economía se reproduzca y crezca.

En la economía clásica durante los siglos XVIII y XIX, intelectuales y economistas de la época como Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823) y Karl Marx (1818-1883) fundamentaban la medición del valor de mercado de un producto en función de la cantidad de trabajo o la mano de obra que se había dedicado a su producción. Por tanto, analizaban los cambios en la fuerza laboral, las condiciones de trabajo y la adopción de nuevas tecnologías y formas organizativas de producción (p. 66).

La obra de Smith (1776) hace significativos aportes desde la perspectiva de la división del trabajo y cómo los cambios en la organización podían afectar a la productividad, por tanto, al crecimiento económico y la riqueza. David Ricardo

(1817) enfocaba su estudio y preocupación en la forma en la que el uso de maquinaria reducía sustancialmente la mano de obra cualificada, lo que en definitiva reduciría los sueldos. Por otro lado, Marx (1867) constituye un importante referente en relación con las Leyes Fabriles inglesas de 1833 que regulaban las condiciones de trabajo, defendiendo los derechos de los empleados sobre el aumento salarial y mejores condiciones laborales. Aunque sus teorías difieren en muchos aspectos, todos consideraban y compartían que el valor derivaba de los costos de producción, principalmente de la mano de obra.

Para Smith, la indagación sobre el valor se encontraba en la formulación sobre la especialización del trabajo y la mano invisible del mercado, en relación con cómo este último determina la manera en la que interactúan los consumidores y productores, confiriendo a los trabajadores industriales el atributo de ser el núcleo de la economía productiva, “el trabajo, no la tierra era la fuente de valor” (p. 69); desde allí se fundamenta la teoría del valor-trabajo. Mientras que, para Ricardo, su preocupación giraba en torno a cómo se distribuía el valor en la sociedad, que hoy se conoce como “la distribución de los ingresos”; Marx consideraba que la teoría del valor se transformaba en una poderosa herramienta para analizar la sociedad.

Otros autores utilizaron la categoría *utilidad marginal*, la cual afirma que “todo ingreso es la recompensa por una tarea productiva” (p. 99). En el Medievo, algunos pensadores sostenían que aquellos intelectuales que se referían en términos de *precios justos* eran quienes reflejaban la utilidad de un objeto, por lo que el concepto fue reemplazado por *utilidad individual*, sosteniendo que no se trataba de lo correcto o incorrecto, sino de cómo se podían alcanzar unos objetivos

comunes, mediante el intento de cada individuo de maximizar su propio beneficio.

Los precios reflejan la utilidad que los compradores obtienen de las cosas. “Cuanto más escasas sean —cuanto mayor sea su utilidad marginal— más dispuestos estarán los consumidores a pagar por ellas” (p. 101). Es entonces cuando la *revolución marginal* utiliza la utilidad del margen junto la escasez para determinar los precios y el tamaño de un mercado, siendo la oferta y demanda de recursos escasos los que regulan el valor, expresado en forma de dinero.

El pensamiento marginal descarta las teorías de valor expuestas anteriormente, con su descripción de actividades productivas e improductivas, y son sustituidas por la idea de que solo puede considerarse actividad productiva a aquella que tiene un precio legal en el mercado.

En la economía clásica, las rentas constituyen parte del proceso *normal* de reproducción, mientras que en la economía neoclásica son un equilibrio, por debajo de lo que teóricamente resulta posible, beneficios *anormales*. La principal semejanza entre ambas teorías consiste en considerar que las rentas son una clase de ingreso monopolístico. La economía clásica define la renta como un ingreso procedente de activos escasos no producidos. Por otra parte, “(e)n la economía neoclásica —en el equilibrio general—, los ingresos deben, por definición, reflejar productividad” (pp. 114-115).

Es allí donde la comprensión de la renta y de valor determinan y afectan la forma en cómo se mide el PIB, por lo que es necesario ir pensando en cómo se puede direccionar la economía de forma sostenible e inclusiva (p. 116).

Por otro lado, se establece que en la actualidad la influencia de la utilidad marginal es importante dentro de la medi-

ción sobre la actividad económica y el crecimiento, estimado al tener un precio legal en el mercado. Por tanto, la forma como medimos el PIB está determinada por cómo valoramos las cosas, subestimando actividades que parecen no representar un aumento dentro de él, por lo que no son consideradas productivas, como, por ejemplo, el tiempo libre y el cuidado de los hijos. Estas labores que no son tenidas en cuenta vislumbran las extrañas condiciones de medición de valor de las cosas en nuestros tiempos, porque sí se sobrevaloran, por ejemplo, a las empresas que contaminan a gran escala.

Es así como, bajo esta *lógica* de la teoría del valor de la utilidad, se vuelve valioso aquello que se intercambia en el mercado. Esto, en efecto, dificulta dar valor al trabajo doméstico o actividades de cuidado que desempeñan generalmente las mujeres, quienes no reciben un sueldo a cambio.

En relación con las finanzas y la economía real, durante siglos los ingresos ganados por el cobro de intereses se consideraron una sustracción, y no un símbolo de la actividad productiva. “Se trataba de un juicio moral y económico al mismo tiempo” (p. 169), dado que los bancos recibían ganancias solo por ser intermediarios, sumado a otros factores se desencadenó una creciente desigualdad de la riqueza y los ingresos que determinan significativamente la manera en cómo se desarrollan las finanzas y su crecimiento ha alimentado la desigualdad, dando más influencia y poder a los financieros, de forma que se reducen los gastos sociales, que promueven la volatilidad del mercado especulativo, favoreciendo a quienes compran barato y venden caro (p. 183).

Al final es un juego que pretende equilibrar ganadores y perdedores con poco valor social, pues al pertenecer a este

juego de mercado, oferta y demanda, esta dinámica monopolizadora, en la que todos terminan dentro del sistema (si queremos subsistir, trabajar) pierden autonomía. El mercado nos hace creer que somos libres para comprar y vender, pero realmente somos títeres de un aparato productivo que deshumaniza el sentido propio de la dignidad y vida.

Mazzucato nos invita a una reflexión positiva y esperanzadora en la que se pueden revertir los daños económicos y ambientales, pero principalmente sociales, a causa de que las brechas de la desigualdad aumentan; es ahora el momento de establecer políticas sociales que primen de forma real sobre la economía y generen un valor real.

Ahora bien, la problemática inherente al enfoque educativo en temas económicos, como el valor y la creación de riqueza, se hace evidente ante la falta de una perspectiva humanista que trascienda la mera transmisión de conocimientos técnicos y financieros. En muchas ocasiones, nuestras instituciones educativas priorizan la enseñanza de modelos económicos y prácticas empresariales sin abordar críticamente su impacto en la sociedad y en la calidad de vida de las personas.

El énfasis constante en la competitividad y la maximización de beneficios dentro de la educación económica tiende a reforzar una mentalidad individualista y utilitarista, dejando en segundo plano los valores éticos y humanos. Esta orientación exclusivamente mercantilista desconecta al individuo de su capacidad para comprender y cuestionar el sistema económico en el que vive, limitando así su capacidad de análisis y reflexión sobre las inequidades sociales y las injusticias económicas.

Es crucial reconocer las repercusiones de no dar prioridad a una educación económica más humanista, ya que esto



perpetúa estereotipos y prejuicios sobre el valor del trabajo y las contribuciones de distintos sectores de la sociedad. Por ejemplo, la falta de visibilidad del trabajo doméstico y de cuidados —mayormente realizado por mujeres— revela una evaluación sesgada de las labores no remuneradas que alimenta la desigualdad de género y subestima el papel de las mujeres en la economía.

Otra problemática surge cuando se perpetúa la idea de que la única forma de crear valor es a través del mercado y la generación de ganancias financieras. Esta visión estrecha deja de lado otras formas de contribución al bienestar social, como el trabajo comunitario, el voluntariado y la preservación del medio ambiente. Merecemos dar y recibir una educación que reconozca y valore otras formas de producción de valor y fomente una visión más equitativa de la economía.



# La pedagogía crítica en la era digital

La desproblematización del futuro, en una comprensión mecanicista de la historia, de derecha o de izquierda, conduce necesariamente a la muerte o la negación autoritaria del sueño, de la utopía, de la esperanza.

(FREIRE<sup>2</sup>, 2012, p. 68)

En este apartado se da una profunda reflexión sobre la importancia y comprensión de problematizar el futuro como una fuente de lucha y reivindicación de la naturaleza humana. El futuro no es el que constituye nuestra esencia, no nos hace,

- 
- 2 Paulo Freire (1921-1997) fue un influyente pedagogo brasileño conocido por su enfoque revolucionario en la educación. Comenzó su carrera como profesor de historia y filosofía de la educación en la Universidad de Recife, pero su verdadera pasión era la alfabetización de adultos. En la década de 1960 intentó implementar programas de alfabetización en el nordeste de Brasil, una región con altos niveles de analfabetismo. Junto al obispo Helder Câmara, lanzó el “movimiento de educación de base” en 1961, donde desarrolló su propia metodología educativa. Sin embargo, en 1964, con el ascenso del general Humberto Castelo Branco al poder en Brasil, Freire fue arrestado y luego exiliado. Durante su exilio trabajó como asesor educativo para diversas organizaciones, incluida la Unesco. Regresó a Brasil en 1980.

La pedagogía de Paulo Freire se basó en sus creencias cristianas y tuvo un fuerte componente político. Promovió una educación humanista que buscaba la integración del individuo en su contexto nacional. Su enfoque se centró en la liberación de las personas a través del desarrollo de su conciencia crítica. Freire consideraba que la educación no debía ser un proceso de domesticación, sino un camino hacia la emancipación. Sus ideas quedaron plasmadas en varios de sus ensayos, entre los que se destacan *La educación como práctica de la libertad* (1967), *Pedagogía del oprimido* (1969) y *Educación y cambio* (1976). El enfoque pedagógico de Freire tuvo un impacto significativo en la educación y la política social, y su legado perdura en la pedagogía crítica y la lucha por la igualdad educativa en todo el mundo.

(Ruiza, M., Fernández, T. y Tamaro, E. (2004). Biografía de Paulo Freire. En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Barcelona [España] <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/f/freire.htm>).

somos nosotros quienes constantemente nos rehacemos para construir ese futuro, robustecer la lucha frente a la incesante necesidad de fortalecer una posición ética propia del ser humano.

Luchas contra las estructuras económicas del mercado, el abuso del poder favorecido por la globalización se ofrece a los más poderosos y a su vez la fragilidad se acentúa en los más frágiles.

La lucha contra las injusticias es un deber ético que tiene la humanidad, de la mano con las transformaciones políticas y sociales manifestadas, y a pesar de que las estructuras económicas nos condicionan, estas no nos determinan. La elección y decisión de los sujetos se concibe fundamentalmente desde la educación que debe contribuir y estimular la curiosidad crítica, no puede basarse en una educación inmóvil frente a la realidad que la atraviesa, sin la posibilidad de intervenirla.

Los niños necesitan ir comprendiendo sus realidades a medida que crecen, pero no promoviendo el cambio a través del fatalismo; el fatalismo ciego niega cualquier posibilidad de cambio, de transformación de lucha por progresar, aceptar la realidad; se trata de entender que se puede luchar para saber distinto el mundo.

“Si la educación no transforma a la sociedad, la sociedad tampoco cambiará sin ella” (p. 83). La consideración de que hay un deber urgente por asumir y luchar por los principios éticos se da a causa de vivir en esta sociedad actual, indolente, intolerante, que no ve al otro o en lo otro un sujeto válido; ser humano; otro animal que siente. Mientras no se dé, modifiquemos la estructura y con estos pensamientos no será posible asumir las problemáticas que tenemos como sociedad.

Los jóvenes de hoy deben encontrar una respuesta, una opción de transformación, en la educación, pero principalmente se debe considerar en ese cambio una humanización constante, unos principios éticos que nos permitan respetar la vida, la dignidad, la autonomía y que, en ese encuentro, podamos ejercer la autonomía como una forma de libertad que no se sirve únicamente del beneficio propio, sino en beneficio del otro.

La educación es la respuesta a muchos de los problemas sociales que tenemos, pero una educación que permita pensar, reflexionar, cuestionarse, inclusive contradecirse. Una educación que intervenga y se atreva a mirar de frente las estructuras económicas, sociales y políticas que trasgreden la fibra de lo humano y lo no humano. Además, que no se quede subordinada por los intereses de quienes ostentan el poder y pasan por encima de los demás, los otros, los diferentes.

Es así como la educación ha tenido, tiene y tendrá una responsabilidad histórica sobre sus hombros, la de emancipar, liberar las mentes y las vidas de quienes resultan oprimidos por un sistema indolente y mecanicista. La educación es la esperanza de quienes como yo soñamos con un mundo mejor.

[...] Es preciso que, en la resistencia que nos mantiene vivos, en la comprensión del futuro como problema y en la vocación de ser más como expresión de la naturaleza humana en proceso de estar siendo, encontremos los fundamentos para nuestra rebeldía y no para nuestra resignación ante las ofensas que destruyen nuestro ser. No nos afirmamos en la resignación sino en la rebeldía frente a las injusticias (p. 101).

Las posturas rebeldes devienen en posturas revolucionarias, que permiten un compromiso con la transformación

del mundo. La rebeldía como denuncia debe expandirse a una posición más radical y crítica, se contraponen entonces la acusación de que la situación es injusta y deshumanizante, pero a su vez se anuncia su superación. La superación de la realidad que nos moviliza y dignifica nuestra condición humana, es la que perseguimos con esperanza y fuerza, un sueño por transformar las realidades que impiden el progreso de la humanidad.

Para lograr aquello, se requiere programar la acción política pedagógica hacia un cambio posible, por más adversas que sean las realidades, por más difíciles que se vivan las condiciones actuales, educar es una acción política que debe buscar salidas que permitan generar dentro de la condición humana la perspectiva de valor, dignidad y de justicia. La educación debe tocar a la sociedad de forma tal que la transforme, ya que es inmoral perpetuar condiciones injustas para otros seres.

Si bien es cierto, esta no es una premisa que conduzca a la desobediencia civil, ni mucho menos, sí se trata de que las poblaciones populares, como lo llamaría Freire, sepan y comprendan como su situación puede cambiarse al no ser un designio del destino. Nadie puede estar condenado a vivir en la miseria, solo porque le toca.

En la medida en que somos seres humanos, no nos es posible estar en el mundo sin estar con él; y estar con el mundo y con los demás seres humanos es hacer política. Por lo tanto, hacer política es la forma natural de los seres humanos de estar en el mundo y con él (p. 123).

Como educador se tiene un deber, una militancia política que implica —de cierta forma— despertar en los educandos el sueño de cambio. El maestro no puede hacer *oídos sordos*

a los discursos dominantes donde se perpetúan las injusticias con discursos fatalistas, que persiguen la sumisión de quienes, sin oponerse, consideran como verdad absoluta a aquellas condiciones injustas de vida, que son la realidad que han de enfrentar. Aquí el educador debe ejercer de forma consciente su labor, comprendiendo lo importante de la misma, mostrar a los educandos que si bien es cierto esa es la realidad del mundo, se puede transformar, puede cambiar.

No es la suerte, ni las condiciones religiosas, ni ninguna otra las instituciones que operan de esa forma, por la cual deban obedecer silenciosa y pasivamente a su designio, a causa de que todo es posible y susceptible de modificación, mientras haya vida para luchar y educación para pensar, esa posibilidad pasa de serlo y deja de ser una utopía.

La curiosidad como inquietud indagadora, como propensión a descubrir algo, como pregunta verbalizada o no, como búsqueda de esclarecimiento, como señal de atención que indica precaución, es parte integrante del fenómeno vital. No habría creatividad sin la curiosidad que nos mueve y nos pone pacientemente impacientes ante el mundo que no hicimos, agregándole algo que sí hacemos. (p. 137).

La curiosidad humana se construye y reconstruye histórica y socialmente. Pasar de la ingenuidad a la crítica es un proceso, no es algo que pueda darse de forma automática, es una labor de la educación, de la práctica pedagógica, precisamente, incentivar el desarrollo de la curiosidad crítica. Esta curiosidad crítica, nos permitirá ver con mayor claridad las cosas irracionales, aquellas a las que el sesgo de la *racionalización* tecnológica invade y permite analizarlas desde dos claridades. La primera, que no se trata de demonizar la ciencia, ni la tec-

nología, pero tampoco de endiosarla. La segunda aclaración es que la curiosidad no solo se limita a la ciencia y la tecnología, sino que abarca todos los aspectos de la vida y el conocimiento humano.

Pensar el mundo de forma crítica implica necesariamente a la curiosidad, la indagación, el cuestionamiento constante. Aún más si se tiene en cuenta que los medios de comunicación transmiten mensajes que buscan la manipulación de las masas; reemplazar el pensamiento genuino por el impuesto por ellas. La curiosidad crítica es una apuesta a la resistencia de este tipo de dominación y manipulación.

[...] reconocer que estamos condicionados, pero no determinados; que el condicionamiento es la determinación de la que el objeto, convirtiéndose en sujeto, se torna consciente. Significa reconocer que la historia es tiempo de posibilidad y no de determinismo, que el futuro es problemático y no inexorable (Freire, 2012, p. 147).

Aunque estamos condicionados por aspectos genéticos, culturales, de raza, etc., la conciencia nos permite asumirnos como sujetos que, al estar en movimiento en mundo, tenemos una responsabilidad ética, dentro de la constante búsqueda de la libertad y consolidación de la esperanza como proyecto, que posibilita la transformación y la conciencia de los otros.

La educación es un proceso permanente y esperanzador; hoy más que nunca es imprescindible comprenderla como necesaria para remarcar su sentido frente al sin sentido de la lógica mercantilista de la política neoliberal que privilegia valores subyacentes del mercado del quien tiene más poder, más dinero, posibilidades y oportunidades. La competencia y demás relacionados parecieran ser los valores fundamentales del presente y con esto, se ha deshumanizado la dignidad, la



vida, el respeto al otro y a lo otro, cuando es esta la verdadera esencia de la educación, darnos una luz, una esperanza en medio de tanta frivolidad e incertidumbre.

El sueño de un mundo mejor nace de las entrañas de su contrario. Por eso, corremos el riesgo tanto de idealizar el mundo mejor, desprendiéndonos de nuestro mundo concreto, como de – por estar demasiado “adheridos” al mundo concreto – sumergirnos en el inmovilismo fatalista (p. 171).

No podemos quedarnos inmóviles, esperando que alguien o algo suceda para cambiar o transformar nuestras realidades. La educación nos lleva por un camino que, si bien no es fácil, tampoco es imposible, donde no podemos sumergirnos en la imposibilidad de movilizarnos dentro de los escenarios fatalistas que nos llenan de miedo, incertidumbre, todo ello es una forma de dominación, manipulación.

El no construir la posibilidad a través del pensamiento crítico es una garantía al inmovilismo fatalista. El mundo real no dejará de serlo, pero el devenir es una responsabilidad histórica y social, que es menester asumirlo no solo como una lucha a favor de los más débiles, sino la necesidad de un mundo mejor para todos, un mundo donde lo humano sea digno de ser y de vivir.

La misma ética del mercado, bajo cuyo imperio vivimos de forma tan dramática en este fin de siglo, es en sí una de las ultrajantes transgresiones de la ética universal del ser humano ( p. 153).

Se ha dado más valor a las cosas materiales por poseer que al ser, al sujeto. Se requiere ir a la premisa de humanizar el mundo, la vida, la palabra, el sentir, en donde todo lo humano, recobre

valor de forma tal que, los sujetos no se asuman como objetos, en un mundo desmedido de competencia e indolencia.

Los seres humanos tenemos la posibilidad de reinventar el mundo, no solo repetirlo o reproducirlo, sino hacerlo un nuevo lugar, un mundo; por lo que no se deben negar los sueños, no se debe renunciar a la utopía, que es una de las connotaciones fuertes del discurso liberal, desestimular la esperanza, renunciar a lo que nos pertenece.

Por tanto, la gran tarea del poder político es la de garantizar las libertades, los derechos y los deberes, la justicia, y no respaldar la arbitrariedad de unos pocos contra la debilidad de la mayoría.

Es así, como hemos profundizado en la necesidad urgente de replantear el enfoque educativo hacia una perspectiva más humanista y comprometida con la transformación social. Hemos reflexionado sobre la importancia de entender el futuro como un campo de lucha y reivindicación de nuestra esencia humana, donde somos nosotros quienes moldeamos constantemente nuestro destino.

Por tanto, se resalta la necesidad apremiante de replantear el enfoque educativo hacia una perspectiva profundamente arraigada en los valores humanistas y comprometida con la acción social. El futuro no es un destino predefinido, sino un terreno de lucha constante donde la educación desempeña un papel crucial en la formación de individuos críticos y éticamente rebeldes ante las injusticias.

Las desigualdades económicas y sociales enfatizan la vulnerabilidad de los sectores marginados y la imperiosa necesidad de una educación que aborde activamente estas realidades. Además, contamos en nuestros territorios con el poder trans-

formador de la curiosidad crítica como motor para desafiar las narrativas dominantes y buscar alternativas más equitativas y humanas.

La educación no solo debe transmitir conocimientos, sino también promover la conciencia social y la capacidad de acción para contribuir a la construcción de un mundo más justo y digno para todos y todas.



# La política del miedo y la manipulación social

*Teoría económica y Estado de Bienestar:  
una aproximación.* (2006)

SALAZAR<sup>3</sup>

Nuestra vida esta atravesada por la intervención del Estado; el Estado del bienestar es la figura del Estado distributivo del que se espera igualdad de oportunidades, por lo que las economías de los países emergentes entran en crisis. Keynes<sup>4</sup> fue un académico inglés que propuso políticas proteccionistas, generando con ello un fortalecimiento del Estado; su tesis central está orientada a que el mercado necesita la intervención del Estado pues este no se regula por sí mismo.

A estas políticas proteccionistas se les conocen como el Estado de bienestar, que garantiza a todas las personas salud, derechos laborales y educación. De esta forma, Keynes propuso salidas a la crisis capitalista a través de subsidios, auxilios de desempleo y otras propuestas que pretendían garantizar

---

3 Magíster en Estudios Políticos de la Universidad Javeriana, Ph.D. en economía de la Universidad de Sevilla, economista de la Universidad del Valle. Docente investigador del Departamento de Economía, en la Pontificia Universidad Javeriana de Cali.

4 John Maynard Keynes (Cambridge, 1883 - Fittlehampton, Sussex, 1946) fue un economista británico del siglo xx y uno de los economistas más importantes del siglo. Ejerció una gran influencia después del Crac del 29, la crisis económica de 1929. Sus teorías económicas han formado una escuela de pensamiento económico, llamada keynesianismo en su honor (Recuperado de: <https://economipedia.com/historia/biografia/john-maynard-keynes.html>).

la oportunidad de cubrimiento de necesidades básicas de todos los habitantes de un país.

Adam Smith, considerado como el padre de la economía moderna, exponía que, según el liberalismo, el mercado se equilibraría gracias a la producción de bienes y servicios regulado por el libre tránsito de la oferta y demanda, conocida como la *mano invisible del mercado*.

Los momentos que favorecen el origen y la consolidación de los Estados de bienestar, son “la revolución industrial, la construcción de propuestas sociales y políticas y reales, la presencia de la ideología que se fundamenta en el principio político de sostener el *bienestar social* y la aceptación de la intervención estatal” (Salazar, 2006, p. 129).

Los intereses del liberalismo económico se vieron afectados por los instrumentos de seguridad social, como lo son la renta mínima en forma de bono salarial, como un elemento importante y constitutivo de la protección social. En este sentido, la población ha tenido un papel protagónico a causa de que la presión social generada al no crearse medios de acceso a bienes como la salud, la educación, etc., ha desencadenado que la ciudadanía organice movimientos sindicales, repercutiendo históricamente en las condiciones de vida de los individuos, siendo esta una característica importante dentro del Estado de bienestar.

A su vez, el Estado no ha podido intervenir el mercado de tal manera que minimice los riesgos de inestabilidad laboral y salarial, “la importante presión del movimiento obrero en el diseño de políticas sociales crea la oportunidad para que el Estado asuma la protección social y garantice la legitimidad de la institucionalidad” (2006, p. 130).

*El pacto Keynesiano*<sup>5</sup> tiene entonces como principal propósito establecer la cohesión social a través de la incorporación de trabajadores en el crecimiento económico. En este modelo se regula el ciclo económico, teniendo un elemento constitutivo de orden político, dado que se integra la clase obrera, legitimando así al sistema del mercado. Por tanto, es una figura en la que se pretendía establecer el capitalismo como un mecanismo más productivo económicamente, y que fuera percibido socialmente de forma más justa.

Los servicios sociales mínimos, la concepción de ciudadano y la garantía de derechos son aportes principales del Estado de bienestar; sin embargo, actualmente, el sistema ha sido quebrado por diversos sucesos entre ellos, el COVID-19 que ha hecho latentes los niveles de exclusión, pobreza y marginalidad, para los cuales no han encontrado soluciones políticas óptimas, poniendo en crisis el sistema.

Los propósitos económicos y la práctica política no encuentran consensos, pues al parecer no hay un interés común entre “las condiciones de la realidad económica y política” (p. 135), por tanto, es fundamental para comprender el fenómeno una visión del pensamiento económico. Para ello, la economía debe comprenderse más allá de la simple concepción del mercado, sino de las fuertes y auténticas relaciones de poder que genera. Es así como es indispensable el análisis de los conflictos sociales, de las realidades sociales.

---

5 Se basa en el intervencionismo del Estado que defiende la política económica como la mejor herramienta para salir de una crisis económica. Su política económica consiste en aumentar el gasto público para estimular la demanda agregada y así incrementar la producción, inversión y empleo.

Recuperado de: <https://economipedia.com/definiciones/keynesianismo.html>

Ahora bien, el Estado neoliberal es visto como antagónico del Estado de bienestar, dado que el este pierde su papel protagónico como principal benefactor y deja de intervenir directamente en la economía, lo que constituye un juego en el cual el mercado regula las actividades económicas y el Estado en esencia se privatiza en empresas y servicios, reduciendo los empleos públicos; el Estado además incentiva la inversión extranjera y la presencia de multinacionales, aumentando la competencia en los mercados.

Es entonces donde las potencias mundiales han acuñado y equilibrado funciones y características tanto del Estado de bienestar como del Estado neoliberal. Sin embargo, los países periféricos tienen una menor distribución de riqueza, siendo lo anterior una forma de cómo la globalización puede afectar algunos países, permitiendo su debilitamiento tanto económico como político.

La propuesta o la promesa del Estado de bienestar, en un Estado que debe crecer para asegurar el bienestar, bajo seguridad y el acceso de bienes y servicios para vivir bien, propone también un tipo de libertad que radica principalmente en la libertad del individuo. A su vez, es importante reflexionar sobre las libertades y responsabilidades que permiten la autonomía, al crear la sociedad civil, las responsabilidades de la libertad son también sus limitaciones, dado que hay lazos, vínculos, fortalezas propias de sociedad civil.

En este sentido, Amartya Sen<sup>6</sup> (1999) considera que algunos individuos no solo están excluidos de los bienes materiales,

---

6 Amartya Sen es un eminente economista de la India, reconocido a nivel internacional por su trabajo en la teoría de la elección social, el bienestar económico y el desarrollo humano. Nació en Bengala, India, en 1933. Sen se destacó en sus



sino también al acceso de bienes inmateriales, como lo son: la participación democrática, la libertad y a participación de las decisiones de la sociedad. Estas personas serian privadas de la capacidad de tener acceso a recursos imprescindibles que les permitan alcanzar condiciones de bienestar de los cuales disfruta gran parte de la población. Sen tiene en cuenta que debe existir un potencial político con enfoque humano. Además, el economista critica el análisis de bienestar tradicional, al supuesto de racionalidad que se requiere, dado que los seres humanos no somos tan racionales, como. por ejemplo, para la toma de decisiones de las políticas públicas. Por otra parte, examina que la maximización de la utilidad es una descripción de cómo se comportan realmente las personas.

Otro de sus juicios se enfoca en como los deseos humanos son ignorados por la economía tradicional, ya que se basa en la utilidad derivada por las cosas que se escogen y no en el proceso de escogerlas, sin tomar en cuenta las relaciones interpersonales las cuales permiten un equilibrio para el análisis, por ejemplo: de conceptos como ciudadanía y derechos humanos, donde también se ignora las preocupaciones sociales, el interés del bienestar de las futuras generaciones y, lo más

---

estudios en la India antes de emigrar al Reino Unido, donde obtuvo un doctorado en Economía en la Universidad de Cambridge, en 1959. Durante sus años de estudiante de doctorado también se desempeñó como profesor en la recién fundada Universidad de Jadavpur, en Calcuta, entre 1956 y 1958.

Después de completar su doctorado, Sen pasó un tiempo en el Instituto de Tecnología de Massachusetts, antes de asumir cargos académicos en la Universidad de Delhi (1963-1971), London School of Economics (1971-1977) y la Universidad de Oxford (1977-1988). A partir de 1988, trabajó en la Universidad de Harvard, con un breve periodo de 1997 a 2004 en la Universidad de Cambridge.

Recuperado de: <https://economipedia.com/definiciones/amartya-sen.html>

importante de todo, no pone ninguna atención en aspectos éticos (Sen, 1999).

Desde un enfoque problematizador, es fundamental analizar cómo el modelo económico neoliberal influye en el enfoque educativo y, por ende, en la formación de individuos críticos y éticamente responsables. El neoliberalismo tiende a promover una visión de la educación orientada principalmente hacia la adquisición de habilidades técnicas y competencias laborales, en contraposición de una formación integral que fomente el pensamiento crítico y la reflexión ética. Este enfoque utilitarista de la educación limita la capacidad de los individuos para cuestionar las estructuras de poder y los valores dominantes en la sociedad, además de favorecer la privatización y la mercantilización de la educación, lo que puede llevar a una mayor desigualdad en el acceso a la educación de calidad. En este sentido, la educación se convierte en un privilegio reservado para aquellos que pueden pagar por ella, en lugar de ser un derecho universal garantizado por el Estado. Esto nos permitirá plantear importantes dilemas éticos sobre la equidad y la justicia en el acceso a la educación, así como el papel del Estado en la protección de este derecho fundamental.

# ¿La pandemia como crisis civilizatoria?

*La cruel pedagogía del virus.* (2020)

DE SOUSA SANTOS<sup>7</sup>

La pandemia actual no es una situación de crisis claramente opuesta a una situación normal (De Sousa Santos, 2020, p. 19).

La pandemia vista como una crisis denota un carácter temporal; sin embargo, es importante comprender que el neoliberalismo, como forma dominante desde los años ochenta, ha consolidado a la sociedad en una lógica de mercado, que tiende a un capitalismo agresivo, donde se fundamenta su importancia en el sector financiero. Esta situación, es la verdadera crisis que se esconde en la pandemia, cuando las situaciones reales

---

7 Boaventura de Sousa Santos (Coímbra, Portugal, 15 de noviembre de 1940) es un destacado intelectual y sociólogo portugués conocido por su experiencia en el campo de la sociología jurídica y su destacada labor académica. Obtuvo su doctorado en Sociología del derecho en la Universidad de Yale y actualmente es catedrático de Sociología en la Universidad de Coímbra. Además, ejerce como director del Centro de Estudios Sociales y del Centro de Documentación en la misma universidad. También es profesor distinguido en el Institute for Legal Studies de la Universidad de Wisconsin-Madison. Boaventura de Sousa Santos goza de un reconocimiento internacional como uno de los principales intelectuales en el campo de las ciencias sociales, especialmente popular en Brasil, donde ha participado en varias ediciones del Foro Social Mundial en Porto Alegre. Su enfoque académico se centra en el desarrollo de una “Sociología de las Emergencias” que busca valorizar una amplia gama de experiencias humanas. Esta perspectiva contrasta con lo que él denomina una “Sociología de las ausencias”, que critica por desaprovechar la riqueza de la experiencia humana.

Recuperado de: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/pages/pt/home-page.php>

sobrepasan a los problemas críticos y específicos que se viven en la actualidad.

El autor se pregunta por el propósito objetivo de una crisis y a su vez anuncia dos posibles intenciones: la primera es “legitimar la escandalosa concentración de riqueza y boicotear medidas efectivas para prevenir una inminente catástrofe ecológica” (De Sousa Santos, 2020, p. 20). La segunda intención es que la pandemia no debe considerarse únicamente como una crisis sanitaria aislada, sino como un reflejo de desafíos más profundos y sistémicos, como las desigualdades económicas y la falta de medidas preventivas ante amenazas ecológicas. Por lo tanto, en realidad la pandemia solo agrava una situación de crisis que se ha venido agudizando a lo largo de los años en el mundo entero.

Sin embargo, las alternativas para develar otros modos de vida, diferentes a los impuestos por el hipercapitalismo, todavía son posibles y han quedado en evidencia en la pandemia vivida, pero a su vez serán consecuencia de otras crisis, de desastres ambientales y colapsos financieros.

[...] El brote viral pulveriza el sentido común y evapora la seguridad de un día para el otro. Sabemos que la pandemia no es ciega y tiene objetivos privilegiados, pero aun así crea una conciencia de comunión planetaria, de alguna manera democrática (p. 23).

La pandemia mostró la debilidad de los servicios sociales, puso en evidencia las desigualdades sociales y la falta de resolución de necesidades y problemáticas del siglo pasado. Nos enfrentamos a nuevas desigualdades y formas de pobreza. Si bien es cierto, que en otros momentos de crisis no teníamos los desarrollos y capacidades instaladas que hoy tenemos, es también

notable la disminución y menor inversión para esos espacios en comparación con los últimos veinte años.

La desaceleración de la actividad económica pone en la cuerda floja a las grandes potencias del mundo, generando consecuencias negativas en los países más pobres. Aunque no todo el panorama es negativo, dado que los altos índices de descontaminación suscitados posibilitan una reflexión profunda para evitar una catástrofe ecológica.

Ahora bien, el tono democrático del discurso incita a interrogarse sobre la importancia de la educación impartida. Se requiere redefinir los conceptos de ciudadanía, solidaridad y cooperación como redes de apoyo que logren mitigar, de cierta forma, los impactos de la pandemia, cuestionando el predominante concepto de competitividad, paralelo al emprendimiento, con el que se ha sesgado las intenciones de los gobiernos.

[...] Cualquier cuarentena es siempre discriminatoria, más difícil para algunos grupos sociales que para otros, e imposible para un vasto grupo de cuidadores, cuya misión es hacer posible la cuarentena para toda la población (p. 45).

La cuarentena no fue fácil para nadie; sin embargo, hubo grupos que fueron mucho más vulnerables a condiciones precarias e incluso de riesgo en aislamiento. Entre esos grupos se encuentran las mujeres, quienes han tendido históricamente que asumir la responsabilidad del cuidado, tanto en sus hogares como en las ocupaciones que ellas ejercen y requieren. En ese periodo, para ellas se triplicaron las obligaciones y deberes, adicionando que estaban más expuestas a violencia doméstica.

A su vez, los trabajadores precarizados o informales atravesaron por condiciones realmente difíciles, en América Latina

el 50 % de los trabajadores “están empleados en el sector informal” (p. 48). Pese a ello, al declarar una cuarentena en las condiciones vividas durante el 2020, ese grupo de personas que trabajaban para subsistir el día a día, se vieron enfrentados al dilema de sí bien salir a buscar los alimentos para ellos y sus familias o morir a causa del virus, no tenían condiciones dignas de vida, ni garantías para ejercer derechos fundamentales.

También se vieron afectados los vendedores ambulantes quienes trabajan en las calles, para los cuales las circunstancia de aislarse en sus casas, no les permitía acceder a los ingresos, así fueran bajos, que conseguían en su actividad económica regular, por lo que no era posible pensar en un servicio médico en caso de enfermarse.

Mientras que las personas encargadas de los domicilios vieron un aumento en su actividad laboral, proporcional al incremento de riesgo de exposición al virus:

Según datos de ONU Hábitat, 1.600 millones de personas no tienen una vivienda adecuada y el 25 % de la población mundial vive en barrios informales sin infraestructura ni saneamiento básico, sin acceso a servicios públicos, con escasez de agua y electricidad (p. 51).

Las escuelas cierran y los restaurantes escolares desaparecen para los niños, cuando al estar en condiciones de encierro y confinamiento muchos fueron víctimas de violencia y abuso. Con todo lo anterior, se puede inferir que la cuarentena fue una condición pensada para clase media y alta que no sufrieron de una precarización de sus condiciones de vida.

Por otra parte, hay mucha gente en el mundo que vive condiciones extremas de aislamiento: refugiados, inmigrantes, indocumentados y poblaciones desplazadas que sufren de

hambre, pobreza, estigmatización e invisibilización extrema, las cuales son más graves que las consecuencias ya conocidas de la pandemia.

También los discapacitados sufren discriminación por las condiciones limitadas impuestas en la misma sociedad, como también sucede con los ancianos quienes se estuvieron en cuarentena permanente por estar en alto riesgo. La pandemia hace más visibles los problemas de la sociedad, “refuerza la injusticia, la discriminación, la exclusión social y el sufrimiento inmerecido que provocan” (p. 59).

“El tiempo político y mediático condiciona cómo la sociedad contemporánea percibe los riesgos que corre”. (p. 63).

En realidad, la crisis ocasionada por la pandemia tiene repercusiones fuertes. Sin embargo, la catástrofe ecológica que enfrentamos ha cobrado muchas vidas de manera silenciosa y, a pesar de que esta crisis es irreversible e inminente, los medios de comunicación aliados de la política presumen panoramas alentadores que no permiten una toma de consciencia y un entendimiento claro por parte de los ciudadanos frente a las realidades que aparecen ante nuestros ojos.

El uso indiscriminado de los recursos naturales es un riesgo inminente desde hace ya varios años para una humanidad por desaparecer. Aunque nada de esto ha generado una respuesta inminente para los seres humanos como sí tuvo la pandemia.

Las pandemias son una consecuencia del desequilibrio que hemos ocasionado al alterar el curso natural de la vida, la armonía con las demás especies. Como consecuencia de la irracionalidad y la lógica mercantilista que ciega las obviedades de un inminente fin de la humanidad.

“Como modelo social, el capitalismo no tiene futuro”. (p. 66).

En el momento de crisis humanitaria y sanitaria vivida en la pandemia, el modelo neoliberal social y políticamente se vio como un fracaso, reflejado en los intereses de los inversionistas, quienes han visto la salud y la educación como un negocio de segunda mano, servicios que al ser públicos deben garantizar los derechos humanos y las condiciones dignas de vida. Sin embargo, parece que es un privilegio inalcanzable, al que únicamente las élites pueden lograr gracias a unas buenas y costosas universidades y por la atención médica de primera, mientras que el resto de la población (la gran mayoría) siguen soñando con obtener esos privilegios.

A su vez, las políticas económicas y las instituciones financieras internacionales ofrecieron a los países con mayor endeudamiento en superiores plazos, esto agudizó la situación pospandemia en muchos países, quienes vivirán mayores condiciones de precariedad y menos eficiencia en los servicios públicos.

“En la actual crisis humanitaria, los gobiernos de extrema derecha o derecha neoliberal han fracasado más en la lucha contra la pandemia” (p. 71).

El manejo dado por algunos gobiernos a la crisis ocasionada por la pandemia fue ineficiente, tardío y débil, agudizando los efectos de la pandemia sobre la población; el manejo de la información, la falta de apoyo a la investigación científica independiente, junto con la corrupción, fueron los matices principales de la crisis. “La eliminación de sectores de la población que ya no son de interés para la economía, ya sea como trabajadores o consumidores, es decir, poblaciones desechables



como si la economía pudiese prosperar sobre una pila de cadáveres o cuerpos desprovistos de cualquier ingreso” (p. 71).

“[...] en situaciones de emergencia, las políticas de prevención o contención nunca son de aplicación universal. Al contrario, son selectivos [...]” (p. 73).

En las emergencias se propone una protección de los cuerpos más *valorados socialmente*, los más aptos para la economía son quienes reciben las atenciones y cuidados, por tratarse de seres de interés para las lógicas de capitalismo, agudizando el colonialismo y el patriarcado.

Algunas personas son más favorecidas por las políticas estatales, siempre y cuando se sirvan a las necesidades del control financiero reguladas por el capitalismo, en una forma voraz de exterminar con lo público, multiplicando la injusticia social.

“[...] el propio Estado y la comunidad o sociedad civil comenzaron a ser gestionados y evaluados por la lógica del mercado y por criterios de rentabilidad del «capital social» (p. 74).

Entre las formas de ejemplificar la tesis expuesta arriba se encuentra claramente la manera en cómo la lógica del mercado saturó la universidad pública y que sus dinámicas se mantienen al servicio de la economía, con la proletarización productiva de docentes; estándares internacionales para la comprensión de los estudiantes como clientes y agentes que reciben un servicio a cambio de dinero. La pandemia dejó al descubierto cómo el Estado está incapacitado, mudo e inerte frente al capitalismo neoliberal.

En un punto de la pandemia se llegó a pensar: ¿desaparecerá el Estado de excepción? Se aspiraría a reconfortarnos en unas nuevas respuestas y formas de ver la vida, las lecciones

de la pandemia que aún no sabemos si influenciarán algún cambio de tipo político a corto plazo, realmente la llamada normalidad, ¿es la normalidad que deseamos para conservar-nos como especie? Esa normalidad que tanto añoran muchos, es la ruta, el camino lleno de migajitas de pan que nos llevará finalmente a donde tanto miedo nos da llegar.

Por ello, debemos imaginar el planeta como el lugar común y armónico que merece de nosotros, un compromiso solidario y cooperativo en miras de un bien común, el bien de permanecer en este planeta por ser merecedores de ello.

En este sentido, la crisis actual desencadenada por la pandemia no es simplemente una situación temporal, sino que revela y pone en evidencia una crisis mucho más profunda, arraigada en el neoliberalismo dominante desde los años ochenta. Este sistema ha consolidado una lógica de mercado que prioriza el capitalismo agresivo, dando lugar a una concentración escandalosa de riqueza y una falta de medidas efectivas para abordar crisis como la pandemia y la inminente catástrofe ecológica. La pandemia, por tanto, solo agravó una situación de crisis sistémica que se ha venido gestando durante años, dejando en manifiesto la debilidad de los servicios sociales y ha exacerbado las desigualdades sociales existentes.

El discurso democrático que surgió durante la pandemia nos lleva a cuestionar la importancia de la educación impartida. Es necesario redefinir conceptos como ciudadanía, solidaridad y cooperación para mitigar los impactos de la pandemia, cuestionando la predominante noción de competitividad y emprendimiento. Es entonces imperativo la necesidad de un enfoque educativo que promueva valores de solidaridad y cooperación sobre la competencia individualista. El manejo de la

pandemia por parte de algunos gobiernos ha sido ineficiente, lo que ha incrementado los efectos negativos sobre la población, además, la falta de apoyo a la investigación científica independiente y la corrupción han contribuido a esta situación. Es así como las políticas estatales han favorecido a ciertos grupos de la población, mientras que otros han sido marginados y excluidos.



# La pluriversalidad como horizonte

“El desarrollo (de nuevo) en cuestión”.  
*Sentipensar con la tierra*. (2018). Medellín:  
Unaula. pp. 13-66  
ESCOBAR, A8

“La ontología política busca entender el hecho de que todo conjunto de prácticas actúa en un mundo, aún en los campos de la ciencia y la tecnología, los cuales se presuponen neutrales y libres de valores, además de universales” (Escobar, 2018, p. 13).

La lectura hecha por los movimientos sociales sobre las realidades contemporáneas, están en sintonía con los tiempos, necesidades, hitos y derroteros de este siglo. Los conocimientos que tienen son los mismos que de las experiencias vividas, de los mismos territorios que se sienten y piensan a través de los cuerpos, costumbres y sueños de los individuos.

---

8 Arturo Escobar es profesor de Antropología en la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, y también investigador asociado en la Universidad del Valle (Cali) y en la Universidad Javeriana (Bogotá). Sus áreas de interés incluyen ecología política, diseño ontológico, antropología del desarrollo, movimientos sociales y tecnociencia. Ha colaborado estrechamente con movimientos sociales afrocolombianos en el Pacífico colombiano, especialmente el Proceso de Comunidades Negras (PCN), durante los últimos 25 años.

Su libro más conocido es *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (1995, 2ª edición en 2011), que aborda temas relacionados con el desarrollo en el Tercer Mundo. Escobar también ha publicado libros recientes como *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes* (2008; 2010 en la edición española), *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (2014), *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal* (2016; 2018 en la edición en inglés), *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*, y *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala /Afrol Latino-América* (2018).

Recuperado de: <http://aescobar.web.unc.edu/>.

La crisis cultural y ecológica que vivimos evoca la necesidad de un orden sociocultural diferente a los que conocemos, superando los modelos de la modernidad, en comprensión con una coexistencia armónica entre lo humano y no humano.

La lógica capitalista permite que prevalezca el subsistir de los humano a expensas de lo no humano, que sería una transición civilizatoria. Tal como lo plantean los movimientos sociales, para pensar en el sentido de la vida, siendo el cambio necesario y urgente que emerge a partir de este conocimiento, menospreciado por muchos, pero definitivo en la generación de un cambio ontológico.

[...] Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar [...] con los territorios, culturas y conocimientos de sus pueblos —con sus ontologías—, más que con los conocimientos descontextualizados que subyacen a las nociones de “desarrollo”, “crecimiento” y, hasta, “economía” [...] (p. 16).

La conexión manifiesta con el territorio, como alternativa a otras posibles formas de desarrollo, en donde no subestimen el conocimiento de los movimientos sociales. Para comprender la diferencia entre cultura y desarrollo, a través de prácticas significativas, puede tener implicaciones importantes tanto en ámbitos políticos como éticos.

El autor comprende y propone que los derechos de los pueblos deben observarse a través de dos tipos de problematización: la primera, relacionada con las identidades “nacionales” y la vida vinculada directamente con la biodiversidad, los cambios relacionados con la indiscriminada explotación de recursos. La segunda manera de problematización es que la conexión profunda con el territorio y la valoración de los

conocimientos y culturas locales plantean una problematización fundamental sobre cómo se entiende el desarrollo y la economía, en contraste con las nociones tradicionales de crecimiento y desarrollo que a menudo no tienen en cuenta el contexto cultural y ecológico. Esto implica cuestionar la manera en que se abordan los derechos de los pueblos, especialmente en relación con la biodiversidad y la explotación indiscriminada de recursos.

Desde la perspectiva del profesor relacionada con la ontología política del territorio, se invita a reflexionar sobre modelos alternativos de vida y luchas que contribuyan a transiciones ecológicas y culturales, el pluriverso que comprende muchos mundos posibles.

“La crisis ecológica tiene el potencial para desestabilizar cualquiera de los marcos de desarrollo existentes en la actualidad [...]” (p. 34).

En los últimos años, en América Latina (como en otros lugares del mundo) se han generado cambios estructurales con respecto a la conciencia global, enfocados a las luchas socioambientales alrededor del extractivismo, que han atravesado la concepción de desarrollo. Siendo lo anterior bastante representativo a la luz de la importancia de los conocimientos que se lideran por diferentes grupos, los cuales pertenecen directamente a la academia.

Es así como los líderes de movimientos sociales han estado realizando aportes significativos respecto a la expansión y movimiento del conocimiento, ya que son precisamente ellos quienes viven en carne propia las dinámicas propias de las problemáticas sociales más emergentes.

“El pensamiento decolonial se ha abierto a otras problemáticas no consideradas en la primera década: el género, la naturaleza, la interculturalidad y la colonialidad [...]” (p. 42).

Es notable cómo en la actualidad ha venido cambiando poco a poco la tendencia a identificar el desarrollo como única salida a las problemáticas del mundo. La globalización ha entrado en una crisis y su discurso queda acotado frente a las preguntas que no puede resolver la misma teoría social.

El crecimiento, progreso, mercado, extractivismo son subyacentes al desarrollo y deben replantearse para considerar alternativas o nuevas formas de comprender cómo las comunidades mantienen sus tradiciones que no desmitifican el desarrollo, pero tampoco remitifican las tradiciones en el que lo relacional y lo comunal conforman una respuesta política de pensar los modelos capitalistas de organización social.

[...] la crisis del modelo civilizatorio occidental es invocada como la causa más importante de la actual crisis global de clima, alimentación y pobreza. Un cambio hacia un nuevo paradigma cultural y económico es reconocido, tanto necesario como activamente en construcción [...] (p. 46).

La transición propuesta está en vía de vincular un nuevo proyecto de civilización, un modelo de ello es, por ejemplo, las redes agroecológicas que rescatan los saberes ancestrales y las formas de producción para enfrentar la crisis climática y alimentaria. Un consumo que respete los límites productivos de la tierra, teniendo como efecto una menor producción y consumo, generando igualdad social. Estas propuestas o alternativas del desarrollo van en línea con un pensamiento anticapitalista que desdibujan las lógicas del mercado y el consumo.



Así, las cosmovisiones y prácticas de los grupos del Sur global, tanto de los indígenas o campesinos, que van de la mano con un pensamiento que recupere el sentido de la vida.

Mejor que seguir por el camino de la occidentalización forzosa, habría que reconocer que las diferencias entre culturas, cuando pertenecen a civilizaciones distintas, son diferencias profundas (p. 48).

Se señalan algunos pueblos o etnias de “subdesarrollados”, instaurando en el lenguaje y en imaginario el *diálogo* de saberes, en los que no se sopesan de forma igualitaria los conocimientos de estos grupos humanos. La forma como vivimos, pensamos y sentimos la libertad, humanidad, identidad y justicia tienen connotaciones profundas y trascendentales de un pueblo a otro, de una comunidad a otra, de un país a otro. Occidente, de una u otra manera, ha pretendido totalizar la consciencia humana. Hay visiones del mundo que, dependiendo de su origen, son pormenorizadas, devaluadas e invisibilizadas, debilitando a aquellas culturas que reclaman una posición válida de ser y saber, trascendental en el conocimiento y las prácticas que derivan.

La propuesta del sistema comunal propende por el desplazamiento progresivo de la economía capitalista y de la democracia liberal representativa para dar paso a formas comunales de economía y autogobierno, así como el establecimiento de mecanismos de pluralismo cultural como base para una genuina interculturalidad entre los diversos sistemas culturales [...] (p. 51).

Entonces, lo comunal no descarta ni descalifica los avances del capitalismo, la ciencia o la tecnología, sino que los considera bajo sus propias lógicas. Es así como se pretende acabar con las hegemonías del conocimiento, en el cual el sistema comunal y

liberal pueden coexistir y, por qué no, complementarse, equilibrarse y transversalizarse.

Las luchas de los distintos grupos sociales en las que se conciben lo *comunal* y la autoorganización. La forma de percibirse a través de sus autonomías regionales no es el poder del propósito de lo *comunal*, es una fuerza que permite ejercer lo territorial desde una visión diferente al liberalismo, capitalismo y sus usos, prácticas y lógicas. Por tanto, como lo sugiere el autor, el concepto migra hacia la determinación de las sociedades, como un movimiento más de los movimientos sociales...

Escobar (2018) insta a contemplar con atención la diferencia entre “la lógica del Estado y la lógica comunal como principio de organización socio-natural” (p. 57).

El prejuicio contra lo comunal y lo relacional suele estar acompañado de otro miedo: de que lo comunal es anti-tecnológico; esta preocupación tampoco se ciñe a la experiencia de estos grupos; más bien, la resistencia es a colocar la razón científica y tecnológica por encima de los principios de la vida [...]” (p. 61).

Es importante la posición de Escobar (2018) a partir de la perspectiva desde la cual la tecnología reconstituye los mundos en los que lo humano y lo no-humano coexisten de forma enriquecedora. Aunque la tecnología no ha sabido asumir este reto, dado que se ha limitado a servir al mercado, tiene la potencia de contribuir notoriamente a la construcción para poder identificar la sustentabilidad a partir de la reorientación significativa de la tradición racionalista.

De esta manera, la globalización y globalidad se enfrentan mostrando dos caminos: el primero, extractivista, universal y reconocido como único mundo, donde los *otros* debemos adaptarnos a la euro-modernidad; el segundo, donde la glo-

bilidad se mueve en dirección a la comprensión de diferentes mundos, ontologías, formas de sentir y pensar el territorio, la cultura, la naturaleza, la ética, la ciudadanía y la autonomía.

Un pluriverso que no pretende dominar, minimizar, ni invisibilizar. Un pluriverso que fortalezca las expresiones de los pueblos, la voluntad de existir, luchas que dignifican el sentido del bien vivir en armonía constante, relacional y común.

Esto plantea desafíos sustanciales en la comprensión y la práctica pedagógica. Primero, la concepción de la ontología política nos confronta con la idea de que incluso los campos supuestamente neutrales, como la ciencia y la tecnología, en realidad enmarcan y perpetúan un mundo específico, con sus propios valores y supuestos. Este enfoque cuestiona la presunta neutralidad de estos campos y subraya la necesidad de una educación que sea consciente de los contextos culturales y sociales que influyen en la producción de conocimiento.

El concepto de “sentipensar” con el territorio, propuesto por Escobar, sugiere una integración profunda de la emotividad y la razón en nuestra relación con el entorno. Esto desafía las formas convencionales de enseñanza, que a menudo separan la cognición de las emociones y la experiencia vivencial. Una educación más humana debe fomentar un entendimiento holístico del mundo que reconozca la interconexión entre lo emocional, lo intelectual y lo ambiental.



# La privacidad y la seguridad en la era de la inteligencia artificial

*Ética para máquinas.* (2019).

Editorial Planeta, pp. 9-265

J. Latorre<sup>9</sup>

Para Latorre (2019), la inteligencia artificial (IA) es la capacidad de crear algoritmos que resuelven tareas y problemas cotidianos. Para ello, hace el paralelo entre cómo las máquinas tienen una gran potencia física y capacidad de cálculo, mientras que los seres humanos, a medida que vivimos la vamos perdiendo, debilitándonos física y mentalmente. Dado que hemos ido delegándonos en las máquinas, al punto de generar una dependencia, que insta un urgente análisis ético.

Se está asistiendo socialmente al entrenamiento de las redes, bastas en información, en el que se introduce pequeños e imperceptibles cambios en las decisiones que se emiten

---

9 José Ignacio Latorre, doctor en Teoría de la cromodinámica cuántica de las partículas elementales, estudió un posdoctorado en el MIT en USA y, posteriormente, en el Instituto Niels Bohr de Copenhague. Actualmente es catedrático de física teórica en la Universitat de Barcelona y Long Term Visiting Professor en el Center for Quantum Technologies de Singapur. Es el director gerente del Centro de Ciencias de Benasque Pedro Pascual. Participa activamente en la difusión de la mecánica cuántica tanto en el mundo empresarial como en el de las humanidades. Finalmente, ha producido dos documentales, uno de los cuales recoge los recuerdos de Roy Glauber, hasta hace poco el último científico vivo del Proyecto Manhattan Centre de Cultura Contemporánea de Barcelona CCC.

Recuperado de: <https://www.cccb.org/es/participantes/ficha/jose-ignacio-latorre/46939>.

de forma automatizada, sin saber cuáles son los criterios de control, que se caracterizan por la pérdida de la privacidad y genera consecuencias frente a aspectos éticos, que determinan la superación de la inteligencia de las máquinas sobre la inteligencia de los seres humanos.

El cerebro humano, como lo indica el autor, se resiste a la disrupción; sin embargo, estos cambios tecnológicos han demostrado que los vestigios de la vida primitiva han desaparecido (Latorre, 2019, p. 13). Por tanto, la pregunta que hace el físico nos invita a pensar y adicionalmente se direcciona a un aspecto bioético relevante: “Si creamos máquinas intelectualmente superiores a nosotros, ¿Qué significa ser humano?” (2019, p. 14). Es entonces, cuando se subraya dentro del texto que, “la inteligencia humana es más elevada cuando se equipa de ideales éticos” (p. 15).

Para Latorre (2019), la interacción humano-máquina es una discusión inaplazable e ineludible, a causa de la obviedad de que el acto de cohabitar con esta IA requiere un análisis ético profundo, en los que intervengan las distintas disciplinas, ocupaciones y voces, ya que sin excepción estamos todos involucrados. Una de las cuestiones del libro gira alrededor de la cuestión ¿qué podemos legar a la IA que nos sobrepasará? Es entonces, cuando la propuesta se instaure en que el legado sean los valores éticos.

El legar valores éticos a las máquinas pensantes supone un ejercicio en el cual se da el debate ético sobre los criterios de control que definen una decisión autónoma y automatizada, que inciden particularmente sobre la vida y la muerte. A su vez, el autor señala que “un humano con un instrumento es un humano aumentado” (p. 29). Por tanto, los escenarios futu-

ribles se orientarían entonces en vivir la realidad aumentada desde el incremento de la capacidades físicas e intelectuales de los seres humanos, con las ventajas y desventajas que implica.

La utilidad que representa la energía para las máquinas, junto con su acelerada transformación tecnológica y la comprensión de una sociedad industrial, que cambió de forma radical las dinámicas del trabajo, mercado (la producción de bienes y servicios), tiene implicaciones y repercusiones económicas que no terminamos de superar y coinciden con una transición entre la era industrial y la era de la información. El autor fundamenta, de manera amplia, que la razón de la enorme precisión de las máquinas reside en las leyes cuánticas, demostrando el dominio que tenemos sobre la naturaleza (p. 40).

Aunque se advierte también que el odio y la agresividad propios de los humanos sigue codificado en nuestros genes y que ese mismo conocimiento con el que hemos tenido infinitos avances tecnológicos y científicos también ha servido para fines temerarios y peligrosos. El científico dice que “las armas son las máquinas sin ética por excelencia” (p. 41). El mejor ejemplo para comprender el propósito de una lección ética es la bomba atómica, dado que los seres humanos crean instrumentos que superan el objetivo para el cual han sido contruidos y tal como el autor lo afirma, su uso “ha escapado al control de la razón y la ética” (p. 4).

Comprender los errores del pasado será la principal contribución para actuar de forma más sabia en el futuro, como, por ejemplo, con los problemas sobre abastecimiento de energía, el uso de diversas fuentes para solucionarlo, las máquinas que sustituyen las funciones del cerebro y las responsabilidades que debemos asumir frente a los actos en que se implica el uso de

los instrumentos, son los desafíos que difícilmente desearíamos asumir.

Entre los muchos costos del avance tecnológico se puede mencionar el debilitamiento de los seres humanos, declive físico e intelectual a causa de que dependemos de los avances tecnológicos, haciendo que gradualmente nos estén superando.

El lenguaje de los ordenadores no tiene la capacidad de comprender a los humanos, dado que, al dar una instrucción a un ordenador con el lenguaje humano coloquial, lo interpretan con ambigüedad, y también porque los humanos utilizamos el razonamiento y la capacidad de reflexionar. Las máquinas tienen su propio lenguaje para entender las cosas, que es un poco más específico, dado que a la hora de recibir una orden deben tener todo detallado para que esta comprenda. Siendo así, el libro nos da a entender que los humanos tenemos más capacidades de inferir mensajes que dan otras personas y debemos sacar el mayor provecho de nuestra comunicación que está más avanzada con relación a los ordenadores.

Las máquinas gobiernan a las máquinas; ellas, en la actualidad tienen gran poder para la toma de decisiones de las personas, pues al utilizar distintos tipos de dispositivos, bien sea móviles y de escritorio, tienen una departamentalización, dependiendo el tipo de servicio que prestan. Por tanto, el hombre ocupa en diversas ocasiones el último nivel de jerarquía a la hora de realizar una actividad, las máquinas nos están administrando.

La creación de la IA ya supera la ficción; es el anuncio de la posibilidad de complementariedad entre lo humano y lo tecnológico; sin embargo, esta tecnología puede usarse con fines



o propósitos diferentes a los de su diseño inicial, que tal vez llegaría a desatar un caos mundial.

En relación con el relevo de los hombres por las máquinas, no es algo descabellado, dado que ya empezamos a ver en nuestro día a día, como cuando antes se requeríamos varios especialistas para llevar la contabilidad de una empresa u organización, ahora solo se requiere a uno que esté familiarizado con la herramienta para lograr resultados más eficientes y eficaces. Ahora, si eso sucede con un simple programa de algoritmos, ¿que podría pasar con la raza humana si se crea una inteligencia superior que la nuestra y esta empiece a crear sus propios algoritmos?, ¿qué nos hace creer que estas nuevas IA no logren derribar esos controles y tomar posesión de lo que es nuestro?

Pensar en atribuirles valores y que ellas puedan razonar dependiendo lo que dentro de ellas se implante, podría ponernos en peligro, ya que, si estas inteligencias no aceptan nuestras formas de vida o nuestra forma de actuar, ¿qué correctivos o represarías se podrían presentar?, ¿hasta dónde llegarían estas por implantar sus mismos valores en la raza humana?

La IA avanzada se ha convertido a lo largo del tiempo en una inteligencia que podría rebasar las mismas capacidades humanas, existiría la posibilidad de que esta IA llegue a auto-mejorarse y empezar a recrearse a sí misma para ello, en otras palabras, crearían el perfeccionamiento que pueda acoplarse a sí mismas y ser máquinas superiores.

En este mismo sentido, las máquinas que tienen inteligencia programada quizás harían del planeta un mejor hábitat para sí, y sin gastar ni malgastar los recursos que salen del planeta. No tendrían que limitarse a un tiempo de vida ya que

las máquinas no se disponen a la muerte, y al ser de inteligencia programada no cometerían los mismos errores que los humanos, pues estos las programaron para corregirlos.

En vista de una posible amenaza en cuanto a la IA, la empresa de Google creó un botón de apagado para suspender todos los algoritmos avanzados que utiliza, y en caso tal cortar en gran flujo de información y conexión que recorre todo el mundo.

Se crea una idea de implantar una IA superior, pero desarrollándola, supervisándola y controlándola desde sus inicios hacia un avance y una evolución equitativa, ya que se cree que todo cambio extremo o muy fuerte puede ser catastrófico, por el hecho de que la humanidad es de lenta evolución y desarrollo.

La IA cada vez se acerca más al concepto que se tiene de lo humano, en sus rasgos físicos, en sus movimientos, en su capacidad de pensar y demás actos, a tal punto que se desea crear una máquina lo más parecida posible o incluso idéntica al ser humano en todos los aspectos. Por ello, surge el reto de imitar el alma, pero en caso de que se lograra imitar aquello que sea el alma, ¿cuál sería eso que nos llegaría a diferenciar de las máquinas, cuando la forma en que se relacionen con nosotros sea idéntica a la forma en que nos relacionamos los humanos? Además, si se llegase a ese acercamiento tan deseado de las máquinas, se le atribuirían derechos y deberes como los tenemos las personas, se le otorgaría respeto e incluso la libertad; pero para ese momento es posible que existan nuevos filósofos que se cuestionarán sobre el alma, y los razonamientos nuevos alejen o distinguen la similitud completa de las máquinas y el hombre.

La proposición del alma como el precedente de todo, y la cualidad diferenciadora entre hombre y máquina entonces depende de eso: el actuar del hombre y el actuar que este último le designe a la máquina. En contraposición a la afirmación de que la IA será pacífica, hay mucho por tener en cuenta antes de tomar tal punto de vista, dado que en definitiva depende del creador, programador, junto con todas las experiencias que ha vivido y que han marcado su vida, a causa de que estas determinarán el actuar de la máquina, en caso de que estas sean difíciles y tortuosas, quizás no sea acertado pensar que la máquina sea pacífica.

Crear que la *inteligencia superior* será caracterizada por ser pacífica es uno de los mayores errores de la sociedad y del actor, a causa de que se nos olvida el hecho de cómo los cimientos de cualquier tipo de máquina son creación de las manos y el ingenio del hombre, aquella caracterizada por la lucha constante entre ellos, como lo cita Rousseau (1755), “el hombre es bueno por naturaleza, es la sociedad la que lo corrompe” ( s.p).

La inteligencia humana e IA son una combinación de inteligencias que nos impulsa a conocer saberes no antes experimentados, energías que potencian una a la otra, que aprenden de sí mismas, que compiten en la carrera de sobrepasar una a la otra, que anhelan con gran deseo el futuro; la IA puede llegar a tomar tanta ventaja en el trayecto del saber que nuestra diminuta mente no pueda llegar a comprender y tenga que retar a sí misma para superarse y volver a ser un competidor digno en la carrera, siendo impulsado por el arma secreta de conocer lo desconocido, de ser más inteligente, no para conocer más, sino para ignorar menos; un arma secreta que solo puede ser utilizada cuando el ser humano deje de adaptarse a lo que está

sucediendo y opte por comprender *el corazón de lo que está sucediendo* y aspire por el placer profundo del saber.

La posibilidad de que la inteligencia artificial supere las capacidades humanas plantea desafíos existenciales y prácticos sobre nuestro lugar en el mundo y nuestra relación con la tecnología. La perspectiva de máquinas automejoradas y auto-recreadas plantea interrogantes sobre el control y la dirección de la evolución tecnológica y sus implicaciones para la humanidad. Esto subraya la importancia de una educación que fomente la conciencia crítica y la responsabilidad ética en la creación y el uso de la tecnología.

La creciente dependencia de las máquinas y algoritmos para resolver tareas cotidianas nos lleva a cuestionar el alcance de nuestra propia autonomía y la pérdida gradual de nuestra capacidad física y mental. Esta situación plantea un desafío directo a los sistemas educativos, ya que nos enfrentamos a la necesidad urgente de analizar y comprender éticamente nuestra interacción con la IA. La reflexión sobre la privacidad y la seguridad en la era de la IA nos sumerge en un dilema profundo que abarca tanto nuestras aspiraciones más elevadas como nuestros temores más profundos.

Nos enfrentamos a la paradoja de una tecnología que promete mejorar nuestras vidas mientras amenaza con socavar los fundamentos de nuestra humanidad. En este contexto, la educación juega un papel crucial al proporcionar el espacio y las herramientas necesarias para un análisis crítico y ético de nuestras interacciones con la IA.

# La falacia del globalismo

*Qué es la globalización. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* (2008). Paidós

B. ULRICH<sup>10</sup>

El término *globalización* aparece permanentemente en el discurso contemporáneo, dentro de un marco categorial del Estado Nacional. Por tanto, la escenificación política del riesgo de la globalización económica involucra actores sociales, la sociedad de mercado y el Estado asistencial, que se debilitan dentro de una democracia netamente liberal. De forma que el Estado y el trabajo fundamentan la posibilidad de disfuncionalidad del capital, tal como lo conocemos.

El autor manifiesta una nueva incertidumbre frente al posmodernismo, haciendo una crítica al mismo, ya que la globalización ha atribuido al mercado un excesivo protagonismo, de tal suerte que esa misma incertidumbre y riesgos se poten-

---

10 Nació en 1944 en Stolp (hoy, Slupsk), Alemania, y falleció el 1 de enero de 2015. Estudió sociología, filosofía, psicología y ciencia política en Friburgo y Múnich. Se doctoró en 1972. Inició su actividad docente en Münster (1979-1981), de donde pasó a la Universidad de Bamberg (1981-1992) y, ya en 1992, accedió a la Universidad Ludwig-Maximilian de Múnich como catedrático de sociología. Entre 1995 y 1998 impartió clases en la Universidad de Gales en Cardiff. También fue docente de la London School of Economics. Editor de la revista sociológica *Soziale Welt* (desde 1980). Doctor honoris causa por la Universidad de Jyväskylä, Finlandia. Ha pertenecido a la Comisión para el Futuro de los gobiernos alemanes de Baviera y Sajonia, y al Instituto de Estudios avanzados de Berlín (1990-191) [sic]. Dirigió el centro de investigación sobre la modernización de la Universidad de Múnich, que trabaja en colaboración con otras instituciones académicas germanas.

Recuperado de: <https://www.infoamerica.org/teoria/beck1.htm>.

cializan. En este exceso de poder, los medios de comunicación ejercen un papel fundamental que aumenta el control social y disminuye los beneficios de la población en términos de la individualización.

La realidad cambiante abre nuevas reflexiones sociológicas, Beck desarrolla en su trabajo la preocupación por la noción de riesgo, explicándola desde el devenir del siglo xx. La fragmentación de las clases sociales está dada por la individualización que supone una desigualdad que ya no persiste de la manera en que la conocimos, sino que es dinámica.

La transformación de lo social y de lo político está caracterizada por una globalización desde una visión cosmopolita, en la que se marca la importancia de repensar y resignificar el progreso, asumiendo tanto los riesgos ambientales como el cambio climático, desde las lógicas transnacionales.

La hipergeneralización no lograría instaurarse en las latitudes latinoamericanas donde persiste el aumento de la precarización, el desempleo y el agravamiento de las vulnerabilidades sociales. En la construcción de lo social y lo político se ha generado (y de esto los medios de comunicación tienen un papel predominante) una institucionalización del miedo, que a lo sumo no permite el goce de los derechos que hoy más que nunca se desbordan en cantidad. Las vertientes económicas y políticas se dinamizan y se explican desde una reflexión y crítica desprovista de los juicios sobre los países no desarrollados, los cuales han sufrido de forma profunda las desigualdades y la privación, de cierto modo, de algunas libertades.

En este sentido, la configuración política de la globalización es una crítica a la unidimensionalidad económica del

globalismo. Las posiciones del Estado nacional y del Estado social acuden al abandono de la política frente a las fuerzas del mercado mundial, desprovista de regulaciones internacionales que vigilen y fomenten la cooperación, generando una reorganización del mercado y las relaciones económicas y políticas entre países.

El globalismo que debería priorizar los intereses de la humanidad sobre lo que llamamos *local*, afianza dentro del modelo neoliberal el surgimiento de movimientos paternalistas por la fragmentación y las rupturas que han sufrido la desaceleración de la economía.

La globalización —según el filósofo— modificó los fundamentos de la sociedad industrial, la práctica económica y política planteando conflictos sociales que no se han podido resolver. Por su parte, la globalidad se define desde la conexión e interrelación de una sociedad mundial, en la cual vivimos, y que a riesgo de su dispersión amenaza con diluir las esferas y fronteras culturales.

La indiscutible influencia de lo local sobre lo global deja abierta la discusión de la pérdida de la identidad cultural, por la fuerte influencia de los Estados nacionales, en lo que se denominaría una glocalización, que asistiría a la toma del poder de las transnacionales, asumiéndose así un deterioro del Estado social.

Los fenómenos de subdesarrollo relacionados con las características de los mercados financieros internacionales, la revolución tecnológica, los movimientos migratorios, el incremento desmesurado de transnacionales y los conflictos culturales y ecológicos, que a su vez generan pobreza, desde la perspectiva del desarraigo, son factores que detienen o estancan el desarro-

llo y que una vez más ponen al descubierto nuestra relación conflictiva con la naturaleza.

El autor menciona unos rasgos que se constituyen como principales, que se pueden resumir en seis puntos básicos: la democracia cosmopolita, sociedad mundial capitalista, sociedad de riesgo mundial, sociedad mundial política, sociedad civil global y el Estado trasnacional.

El sociólogo insta a formular algunos cuestionamientos alrededor de lo que significa la tolerancia en nuestro tiempo. sobre la forma en que podemos adherir los derechos humanos cuando existen diferencias sociales y culturales tan fuertes que desdibujan las particularidades y especificidades de las mismas naciones, como al pensarse la seguridad social en el momento que se entienda como un valor en sí mismo, el cual puede generar crecimiento económico que particularmente en el Estado nacional ha perdido fuerza y en donde más bien crece la desigualdad y estabilidad laboral. Por último, la reflexión bioética la podemos considerar en enmarcar la importancia de repensar el proyecto de la humanidad desde la categoría desprendida, no del mercado y la productividad, esto es, a partir de ver en algunas esferas humanas como las personas y sus naciones se consideran capital humano, mientras que en otras se contemplan de modo diverso las capacidades humanas.

El enfoque educativo en el tema de la falacia del globalismo se enfrenta a obstáculos significativos al tratar de abordar las complejidades y contradicciones inherentes a este fenómeno. Uno de los principales problemas radica en la tendencia a simplificar la globalización como un proceso unidimensional de integración económica, pasando por alto sus dimensiones políticas, sociales y culturales.



La globalización no solo plantea dilemas económicos y políticos, sino también dilemas éticos en términos de justicia, equidad y responsabilidad hacia los demás y hacia el medio ambiente. Sin una educación que fomente una conciencia crítica y reflexiva sobre estas cuestiones éticas, los individuos van a carecer de las herramientas necesarias para participar de manera informada y activa en la sociedad global, bien sea para impulsarla o para *cuestionarla*.



# De las artes de la virginidad

*Historia de la sexualidad IV*

“Virginidad y continencia”

“De las artes de la virginidad”

“Virginidad y conocimiento de sí” (2019).

Siglo XXI Editores. pp. 169-263

M. FOUCAULT<sup>11</sup>

“La mujer es mujer antes de ser virgen” (Foucault, 2019, p. 170).

La mujer, al cobrar consciencia de sí misma, se hace mujer, pasa por ser un objeto para la «concupiscencia de los hombres», al deseo de su cuerpo y espíritu por la transformación de su corazón y carne.

La virginidad, al ser explorada, toma un carácter diferente cuando se atribuye como un modo de vida, dado que se asume

---

11 Michel Foucault (Poitiers, Francia, 1926 - París, Francia, 1984) fue un filósofo francés. Estudió filosofía en la École Normale Supérieure de París y ejerció la docencia en las universidades de Clermont-Ferrand y Vincennes, e ingresó en el Collage de France (1970). Influído por Nietzsche, Heidegger y Freud, en su ensayo titulado “Las palabras y las cosas” (1966), desarrolló una importante crítica al concepto de progreso de la cultura, al considerar que el discurso de cada época se articula alrededor de un «paradigma» determinado, y que, por tanto, resulta incomparable con el discurso de las demás. Del mismo modo, no podría apelarse a un sujeto de conocimiento (el hombre) que fuese esencialmente el mismo para toda la historia, dado que la estructura que le permite concebir el mundo y a sí mismo en cada momento, y que se puede identificar, en gran medida, con el lenguaje, afecta a esta misma «esencia» o convierte este concepto en inapropiado (Ruiza, M., Fernández, T. y Tamaro, E. [2004]. *Biografía de Michel Foucault*. En Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea. Barcelona, España.)

Recuperado de [https://www.biografiasyvidas.com/biografia/f/foucault\\_michel.htm](https://www.biografiasyvidas.com/biografia/f/foucault_michel.htm) .

para sí misma una especie de santificación, que va acorde con la voluntad de Dios, la continencia como gracia o virtud, dando a la abstención de las relaciones sexuales un valor general.

Se elogia la virginidad como una disciplina, “Flor de la semilla de la Iglesia, honor y ornamento de la gracia espiritual, dichosa disposición, obra intacta e incorrupta” (Foucault, 2019, p. 172). Las razones por las cuales la virginidad conserva este privilegiado lugar es, en primer momento, porque se asume que conserva intacta la purificación otorgada a través del bautismo y, en segunda instancia, porque prolonga y completa el acto sacramental, ya que exhorta a la virgen de la renuncia a los deseos de la carne. Su privilegio de pureza es también uno respecto al mundo y del tiempo, el cual determina la incorruptibilidad en la existencia de las vírgenes.

“Una virgen no solo debe serlo, es necesario que se comprenda y se crea tal. Nadie, al ver a una virgen, debe dudar de que lo es” (p. 173).

Desde el comportamiento de la virgen a partir del nacimiento hasta el momento de su encuentro con Dios, en donde gozará de los privilegios de una vida pura e incorruptible, el sentido espiritual atribuido a la virginidad es una integridad total de la existencia que se vincula a una triple ascensión.

Al llevar a las almas más allá del mundo, elevándose al cielo, la virginidad —enseñanza suprema y culminante— está constituida por la restauración salvadora entre un vínculo, el vínculo primigenio de Dios y sus criaturas.

La virginidad asume dos aspectos: en primer lugar, su parentesco espiritual con la Iglesia y, en segundo lugar, el combate espiritual en el que el alma debe luchar contra los

ataques incesantes del enemigo. Se guarda el precepto entonces de que Dios guarda y preserva la virtud.

La virginidad, ya considerada como estado privilegiado, cargado de valores espirituales particulares y capaz de instaurar con Dios, con la inmortalidad y con las realidades de lo alto una relación inalterable, tiende a convertirse no solo en un modo de vida escrupulosamente pautado, sino en un tipo de relación con uno mismo que tiene sus procedimientos, sus técnicas y sus instrumentos. (p. 187)

En la relación de la *techne* de la virginidad y la práctica pagana de la continencia se sostiene que se debe separar la virginidad de la continencia pagana, dado que estaba ligada a un *estatus* o funciones de índole religioso, marcando la diferencia entre la virginidad cristiana asociada a otras justificaciones, y la continencia de los paganos, que no puede tener valor santificador.

La promoción de la virginidad pasa por el elogio de ser una vida independiente, que en su momento ha sido considerada una ventaja, ya que despoja de todas las preocupaciones que implica una vida matrimonial.

Por tal razón se considera la virginidad un arte, desde la perspectiva de la elección libre e individual, entonces inscrita en la salvación del género humano.

La virginidad vale mucho más que la mera observancia de una prohibición. Por último, y de manera más general, se trataba de destacar con claridad que la virginidad no pertenecía a una economía de la Ley —la que había caracterizado a la Antigua Alianza—, sino a una nueva forma de relación entre Dios y los hombres (p. 194).

En esta tesis se considera la salvación de la humanidad y el tiempo del mundo, asumiendo la virginidad como una elección libre, un acto individual:

En todo caso, la institución monástica fue un lugar o, al menos, una oportunidad de reflexión sobre el triple aspecto de la virginidad: estado radicalmente diferente del matrimonio, asimilado a la vida en el mundo, y que exige una práctica, un arte, una técnica particular para producir sus efectos positivos. (Foucault, 2019, p. 194).

Se establece, además, que la diferenciación de los sexos está contemplada desde la misma creación, cuando se dispone la aparición en la tierra de hombre y mujer, teniendo así el carácter de las dos naturalezas.

La condición de elevación de la virginidad está profundamente ligada a la unidad divina, una renuncia al otro sexo. En este caso, ¿qué representa el precepto “fecundaos y multiplicaos” (Genesis 1: 28-30)? El autor reflexiona sobre el poder multiplicador que se ha otorgado al hombre, que le es propio al salir de las manos del creador.

“La intensa valorización de una abstención total, originaria y definitiva de las relaciones sexuales no tenía una estructura de prohibición, no representa la mera prolongación de una economía restrictiva de los placeres del cuerpo” (Foucault, 2019, p. 203).

La virginidad no es un precepto de la moral filosófica, es más bien una prescripción de abstinencia sexual que en ningún momento pretende ser obligatoria; es una elección que conlleva una experiencia positiva.

En la perspectiva antigua vinculaba las relaciones sexuales, el deseo y la procreación, no pierden su valor como papel primordial que juega en la historia de la humanidad. La valorización de la virginidad implica una experiencia positiva dotada de un sentido espiritual, una forma de prestar atención a nuestra propia alma.

La virginidad adquiere unas prácticas que conducen ciertamente al conocimiento de sí. A partir de un enfoque positivo y espiritual, se convierte en una práctica que permite a las personas explorar y comprender más profundamente su propia identidad y esencia. Al abstenerse del contacto sexual, se crea un espacio para la reflexión y el autodescubrimiento, lo que puede llevar a un mayor conocimiento de sí mismo en niveles emocionales y espirituales. Esta comprensión de la virginidad va más allá de la simple abstinencia sexual y la sitúa como una experiencia enriquecedora y transformadora en la vida de quienes eligen seguirla.

[...] solo en el fin de los tiempos, cuando el hombre se haya emancipado del cuerpo de muerte que debe a su propia falta, desaparecerá del mundo esa concupiscencia sexual en virtud de la cual se actualiza en cada uno la falta primigenia (2019, p. 220)

El tema de la forma indivisible del acto sexual como lazo fundamental de la estructura del sujeto involucra el haber nacido del sexo de nuestros padres, ligándonos así al pecado original cometido por los primeros.

Según el esquema agustiniano, si todo individuo que viene al mundo es sujeto de concupiscencia, se debe a que ha nacido de una relación sexual cuya forma necesariamente entraña la parte vergonzosa de lo involuntario donde se lee el castigo de la falta primigenia (p. 220).

Por tanto, se entiende que después de la caída del Edén, los hombres nacen como sujetos de la voluntad concupiscente, lo que revela la verdadera esencia del ser humano, aunque esta característica no deba necesariamente verse como una debilidad o defecto que avergüence al hombre. La libido —expresión

sexual del deseo— establece un vínculo entre la falta primigenia y la naturaleza involuntaria del acto sexual, delineando así la vulnerabilidad inherente en la estructura del sujeto

[...] Si el acto sexual fuera en sí mismo y naturalmente un bien, la codificación de dichas relaciones podría [hacerse] sin más en función de la forma que se estima «natural»: el resto será exceso, abuso, violación de los límites, entrada a lo contranatural. Nos mantendríamos así en una moral de la naturaleza (p. 229)

Una ética de la pureza puede orientarse desde la jerarquía que acarrea la codificación de la función ideal de la continencia. La voluntad, como ejercicio que controla y limita el deseo, codifica los comportamientos sexuales en función de sus usos y fines.

La legitimidad reconocida en la procreación y en evitar el pecado actuarán como hilo conductor para entender cómo se examina el desenvolvimiento de los actos sexuales, el sexo en el matrimonio se convierte entonces en objeto de jurisdicción y veridicción.

Por tanto, la problematización de las conductas sexuales, en definición de su verdad o de lo que deberían ser, se constituyen en un problema del sujeto, sujeto de derecho, que define cuáles de sus acciones son determinadas como buenas o malas en la relación consigo mismo.

[...] toda la regulación de las conductas sexuales puede encararse ahora a partir de la relación que cada uno debe sostener consigo mismo (p. 230).

El acto sexual se comprende o piensa como una unidad compulsiva, en la cual el individuo se consume o abismaba a través del placer en la relación con el otro.



Situándose entonces en una economía general de los placeres y las fuerzas, vistas en el cristianismo como reglas de vida, artes de conducirse o conducir a los otros, la unidad se recompone ya no desde la mirada del placer y la relación, sino más bien desde el deseo y el sujeto.

Por tanto, será una nueva definición de las relaciones entre subjetividad y verdad la cual va a dar ese núcleo antiguo y prescriptivo una significación inédita producirá modificaciones importantes en la concepción antigua de los placeres y su economía. En consecuencia, lo que ha cambiado no es tanto la ley y su contenido, sino “la experiencia en cuanto condición de conocimiento” (p. 235).

En el contexto de las reflexiones presentadas por Foucault sobre la virginidad y la continencia, se revela la importancia crucial de la educación en la comprensión y la práctica de estas formas de vida. La educación desempeña entonces un papel fundamental al proporcionar a las personas el conocimiento y las herramientas necesarias para reflexionar de manera crítica sobre las normas sociales y morales que rodean la sexualidad y la moralidad. Es a través de la educación que se puede cuestionar y desafiar las concepciones tradicionales de la virginidad y la continencia, y explorar alternativas más inclusivas y respetuosas con la diversidad humana.



# El bien y los bienes del matrimonio

*Historia de la sexualidad IV.*  
“Las confesiones de la carne”.  
Capítulo 3: “El deber de los esposos”  
“El bien y los bienes del matrimonio”  
“La libidinización del sexo”. (2019).  
Siglo XXI Editores. pp. 269-375  
M. FOUCAULT.

La vida matrimonial no es objeto de una elaboración que haga de ella una práctica específica y una «profesión» dotada de un sentido espiritual particular. No hay arte, no hay *techne* de la vida matrimonial [...] (Foucault, 2019, p. 271)-

A pesar de que hay reflexiones alrededor del principio del matrimonio desde su perspectiva legítima y aceptable, el encratismo y su refutación teórica de sus principios doctrinales han sido cuestión de diversos debates que se han extendido por varias décadas.

El *derecho* al matrimonio compara su valor con la continencia y el celibato, perfilándose, así como una profesión cristiana, lo cual implica comprender la relación de los esposos en términos del dominio de análisis de la similitud establecida en el fortalecimiento de los significados religiosos de la vida cotidiana y la presencia de las diferencias en las modalidades de la vida cristiana.

El autor resalta la idea fundamental que Juan Crisóstomo retoma en la afirmación de que no debe existir diferencia entre la vida del asceta y la del hombre casado (2019, p. 271).

Por tanto, desde la visión del mundo, la amplitud de algunos valores en la vida ascética, en el ideal monástico se ven limitados algunos de sus efectos sobre esta mirada, ciñendo una vida que no conocía estos límites, cuyo objetivo era adaptar a la vida en el mundo algunos de los valores ascéticos de la existencia monástica, así como las prácticas de dirección de los individuos.

[...] el vínculo de Cristo con la Iglesia sirve de modelo a todos los matrimonios: es la misma obediencia que debe ligar a la mujer al hombre; la misma preeminencia de este sobre ella; la misma tarea de educación, y la misma aceptación del sacrificio para salvarla. El lazo matrimonial debe su valor al hecho de reproducir, a su manera, la forma de amor que une a Cristo y la Iglesia. «El matrimonio es una pequeña Iglesia» (p. 277).

El matrimonio representa el vínculo de Cristo con la Iglesia, una unión que Cristo acerca a ella por amor, cuando los hombres la aborrecían. Él ha llegado a ella para iluminarla y salvarla, como cabeza, el que manda, y ella, parte de su cuerpo, quien obedece, de forma que se establece el vínculo en el matrimonio. La relación que se establece entre la creación y redención, la cual alude a no pensar el matrimonio como una incapacidad para una vida de continencia. Los principios establecidos constituyen el fundamento de la vida matrimonial relacionada a un “Saber estar casado” (p. 281), lo cual asegurará la tranquilidad del alma, preparándola tanto a ella como al cuerpo a conducir un bien desde la perspectiva cristiana, que le permitirá obtener los bienes y gracias prometidas.

Las relaciones sexuales en el matrimonio no son mencionadas específicamente ni se les atribuye como fin único la procreación, por tanto, se establecería en las homilias del

matrimonio que las dos razones primordiales por las que se instituye el matrimonio son la continencia y la de ser padres, con el fin último de impedir la fornicación (p. 284).

[...] la procreación volverá a aparecer en el primer plano de la teología del matrimonio y de la ética sexual: se la definirá, junto al sacramento y la fidelidad, como uno de los bienes del matrimonio y la primera de las finalidades legítimas que puede proponerse el acto sexual entre esposos (p. 284).

Propiamente, el matrimonio no estaba concebido desde una función procreadora, más bien, gozaba de una posición jerárquica respecto al celibato voluntario y la virginidad, siendo la continencia un asunto principal dentro del debate. Por tanto, la procreación y el precepto de “fecundaos y multiplicaos” (Genesis 1: 28-30) se ha resignificado, en el sentido de una aplicación a las generaciones espirituales, más bellas que el cuerpo (Foucault, 2019, p. 286).

El matrimonio está asociado a la caída del Edén ya que, en el tiempo del hombre en el paraíso, la mujer aparecía como su compañera, pero no era comprendido como si fuera su esposa. Es así como la procreación carnal es, en este sentido, la forma de ponerle límite a los deseos del cuerpo. El matrimonio se presenta sobre todo como límite y ley, como rebelión del cuerpo contra el alma.

Existe aquí un principio formal y jurídico que se manifiesta de igual manera en las relaciones sexuales en las que no debe existir allí desigualdad alguna; sin embargo, en los demás planos, hay una jerarquía y diferencia entre el hombre y la mujer. En el texto se expone que entre él y ella existen diferencias naturales y la mujer debe someterse al hombre, guardándole obediencia. Por tanto, el hombre sobresale frente a

la mujer, pero en las relaciones sexuales o en la continencia es diferente.

Por tanto, los deberes de uno fijan los deberes del otro, planteando el principio de *isotimia*, que no es otra cosa que la igualdad de privilegios (2019, p. 289).

La virginidad es superior al matrimonio, sin que este sea un mal ni aquella una obligación (p. 298).

El matrimonio no es un mal, tampoco lo es la virginidad, por esta razón, ninguno de los dos puede prohibirse. En cierto modo, la virginidad no ha sido por sí misma una ventaja, dado que la concentración del alma no está enfocada al servicio de su esposo, sino al servicio de Dios, es a su vez, establecer una relación que es incompatible con el matrimonio.

La virginidad se asemeja con una obra angelical, ya que conservar virgen el cuerpo es proponerse una incorruptibilidad perpetua. Esta, en comparación con los beneficios y recompensas del matrimonio, se caracteriza por su continuidad indefinida.

Puede decirse, en pocas palabras, que al hablar del matrimonio o de la virginidad, Atanasio, Gregorio de Nisa, Basilio de Ancira o Crisóstomo proponían definir modos de vida, “describir los combates, peligros y recompensas de cada uno, calibrar su valor relativo, marcar sus lugares respectivos dentro de la comunidad cristiana” (p. 300).

Por tanto, es entendible que San Agustín —según Foucault— no consideró el matrimonio como igual o superior a una virginidad practicada de forma autentica.

La unidad de la Iglesia permite que tanto el matrimonio como la virginidad pertenezcan a la vida cristiana.

[...] Agustín da al matrimonio un doble aval: el del origen, porque forma parte de la Creación, y el de la Iglesia, porque es parte de las formas espirituales que la constituyen. Luego, es un bien [...] (p. 314).

Para San Agustín el matrimonio vendría siendo un bien en sí mismo; él considera que corresponde a una fuerza de la naturaleza misma, dado que la amistad es inherente al ser humano y su naturaleza, y el matrimonio permite este vínculo, ligándolo como algo deseable.

“El papel del matrimonio en la economía general de la salvación; la naturaleza del vínculo conyugal, y el principio de regulación de las relaciones sexuales entre esposos” (p. 315). Se elaboraría, entonces, una llamada *teoría del matrimonio* compuesta fundamentalmente por los siguientes elementos:

El matrimonio como una manera de establecer un vínculo de sociedad entre los hombres correspondía a un tiempo en que era la ley y la muerte. Un tiempo que se termina.

El matrimonio es ante todo una asociación, y como tal es un elemento básico de la sociedad.

En el matrimonio es necesario volver a la cuestión de la progeneratura, que en la actualidad parece quedar en segundo plano, una vez que la esencia del matrimonio cristiano se define por el vínculo de fidelidad y la marca del sacramento.

“Sucede que, debido a que sabían que la procreación era necesaria para que naciera la raza del Señor, y que su descendencia pertenecería a la «economía profética» (*dispensatio prophetica*), su deseo (*desiderium*) era espiritual” (p. 328).

La conjunción física de los sexos, cuando se produce en el matrimonio y con la procreación como fin, está entonces exenta de culpa. (p. 333)

En ese entonces, la obra de Dios se destinaba a la constitución de género humano como *sociedad*, y el matrimonio apropia su connotación en la procreación como la unión de la interpretación dual, como fin y bien a la vez.

El deseo (libido) que excita las partes pudendas del cuerpo» no se conforma con apoderarse del cuerpo entero, por dentro y por fuera; estremece al hombre en su totalidad, al unir y mezclar las pasiones del alma y los apetitos carnales para inducir esa voluptuosidad, la más grande de todas entre las del cuerpo, de modo que, en el momento de llegar a su punto culminante, toda la agudeza y lo que podríamos llamar la vigilancia del pensamiento quedan casi aniquiladas (p. 333).

Por lo tanto, es una concepción secular que se hace del acto sexual, para alimentar pensamientos serios, para cultivar el espíritu y desarrollar la razón; se hace necesario despojarse del producto de la voluptuosidad, el hombre sabio procura alejarse de ellas, dado que se le atribuye a su exceso la ruina de la salud y la pérdida de los sentidos. El exceso, en esencia, es lo que define lo condenable.

El punto decisivo en lo concerniente a las relaciones sexuales, el que separa la Creación de la caída, y por consiguiente el punto por donde deberá pasar la línea divisoria moral, es aquel donde lo involuntario irrumpe y sustituye a lo voluntario (p. 338).

En otro sentido, la definición que afecta la materialidad del cuerpo constituye la estructura del sujeto como voluntad de uno sobre sí mismo. Por tanto, Dios no consideraba que la falta a la obediencia fuera un castigo definitivo, gracias a su gran bondad, y aún menos que las fuerzas espirituales o materiales gobernarán al hombre de forma definitiva, la falta no se atribuye al alma o al cuerpo, más bien a su calidad de sujeto



en sí, que se encuentran en contradicción de su propia alma y cuerpo.

El hombre, al comprender su falta, despierta de esa inocencia y asume su desnudez como algo vergonzoso, equivalente a un acto y una mirada perversa de sus propios cuerpos, que tiene injerencia directa sobre su propia naturaleza humana.

Es precisamente en ese momento que se desata un descubrimiento, el sexo y la voluntad humana. “En una palabra, el sexo «surge», erguido en su insurrección y ofrecido a la mirada. Es para el hombre lo que el hombre es para Dios: un rebelde” (p. 340).

Hubo creación de una naturaleza, pero se hizo a partir de la nada. Es decir que solo a Dios debe el hombre ser algo y no nada: a su omnipotencia y solo a ella debe su ser y, al apartarse de la voluntad de Dios, se aparta de lo mismo que lo hace existir. (p. 342)

El hombre, al desobedecer a Dios, al revelarse, considera que puede hacerse dueño de sí mismo; no es el cuerpo liberado de todo control y escapando del alma, visto como una disminución del sujeto:

Una justa condena siguió pues a la falta, y fue tal que el hombre destinado, de haber obedecido, a gozar de una carne espiritual, ha visto a su propio espíritu tornarse carnal. Por soberbia, se había complacido en sí mismo. Pero en vez de llegar a ser plenamente amo de sí mismo, y muy lejos de conquistar la libertad que había deseado, sufre, en desacuerdo consigo mismo, una dura y miserable servidumbre bajo las órdenes de aquel a quien había obedecido al pecar. Murió por propia voluntad en su espíritu: morirá a su pesar en su cuerpo (p. 344).

Es importante comprenderlo desde la historia de la subjetivación del sexo y la formación del hombre del deseo, “la «auto-

nomía» de la concupiscencia es la ley del sujeto cuando este quiere su propia voluntad. Y la impotencia del sujeto es la ley de la concupiscencia” (p. 360).

La reflexión de Foucault invita a cuestionar las normas y las jerarquías impuestas en torno al matrimonio y la sexualidad, así como a explorar la complejidad de nuestras propias experiencias y deseos en relación con estas instituciones sociales y religiosas. El papel de la educación en este contexto es crucial pues debe proporcionar elementos que permitan cuestionar las estructuras de poder existentes, fomentar el diálogo y la reflexión crítica, y finalmente promover una mayor autonomía y libertad en la vida personal y social. En esta última instancia, la educación debe salir al encuentro de un equilibrio entre las demandas de la moralidad religiosa y la realización del individuo en su plenitud humana.

# La cultura del consumo y la pérdida de valores

*La tiranía de los modos de vida.  
Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo.* (2015).

Cátedra

M. HUNYADI<sup>12</sup>

El texto de Hunyadi (2015, p.116) trata de explicar la paradoja sobre el por qué los modos de vida se encuentran bajo la omnipresencia de la ética actual, en un deseo constante de preservar la integridad individual, sumado con la absoluta incapacidad

---

12 Mark Hunyadi, nacido en 1960, en Ginebra, Suiza, es un destacado filósofo social, moral y político que actualmente se desempeña como profesor en la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica. Su formación académica lo llevó a estudiar en Ginebra, París y Frankfurt, donde tuvo la oportunidad de trabajar con el influyente filósofo Jürgen Habermas. En 1995, obtuvo su doctorado en Ginebra bajo la dirección de Jean-Marc Ferry.

Hunyadi también ha tenido experiencia docente en la Universidad Laval de Quebec, allí ocupó el cargo de profesor de Filosofía Moral durante un periodo de 2004 a 2007. En 2010, fundó el Centro Europeo en la Universidad Católica de Lovaina y participa en Louvain Bionics, un centro de investigación enfocado en la interfaz entre robótica y medicina. Además de su labor académica, Hunyadi informa regularmente sobre temas filosóficos en el Suplemento literario del tiempo, ahora en Lausana. Durante su formación doctoral, se vio profundamente influenciado por el trabajo de Jürgen Habermas, a quien tradujo al francés. Sin embargo, a lo largo de su carrera, ha explorado tanto la filosofía moral fundamental como la filosofía aplicada. Su trabajo abarca las áreas como la bioética, en la que ha contribuido al campo, y también la filosofía de la tecnología, en la cual ha desarrollado una perspectiva crítica del liberalismo contemporáneo. En sus escritos, Hunyadi cuestiona la capacidad del liberalismo para abordar temas que van más allá de la protección de las personas, profundizando en cuestiones éticas fundamentales y teoría crítica de la sociedad. Su enfoque interdisciplinario y crítico ha contribuido significativamente al campo de la filosofía social y moral.

Recuperado de: <https://markhunyadi.wordpress.com/>

de comprender el mundo en su conjunto y su dinámica de modos de vida, en la que estamos inmersos sin control alguno.

Pareciera que ningún campo de actividad se librara de las reglas morales, de los códigos éticos; cada comportamiento social debe cumplir con los estándares mínimos de ética; sin embargo, es importante aclarar cuáles son los principios mínimos éticos que parecen estar impregnando nuestro accionar, de forma casi imperceptible. Los derechos individuales se entrelazan con la resolución simbólica de los conflictos a través de la negociación y del respeto.

La resolución simbólica está caracterizada principalmente por su aparente ausencia de violencia, en la que se considera que el diálogo es la forma concertada y acertada de su uso. El igual respeto alude al derecho a una misma consideración que se concedan idénticos derechos y libertades (primer artículo de la Declaración de los Derechos Humanos). Se percibe entonces una ética de la protección de los individuos, “Una ética del civismo cortada a la medida de los comportamientos individuales” (Hunyadi, 2015, p. 15).

Una sociedad fundada en un principio individualista, que considera el respeto de los demás, para lo cual, el proceder del individuo sea propio e irrefutable, por el respeto del principio en sí. De esta manera se compone el tejido social actual — siendo a la luz del autor— lo que genera efectos paralizantes para la misma ética. “La ética de los individuos abandona el mundo en el que viven los individuos” (2015, p. 15) renunciando así, a un juicio global sobre el mundo.

Los pequeños hábitos que hoy en día están en nuestra vida diaria tienen mucho que ver con la automatización de actividades que regulan nuestra relación hombre-máquina. El capi-

talismo inteligente acelerado y desmesurado nos liberará, por así decirlo, de múltiples actividades que optimizarán nuestros tiempos gracias a tecnología; sin embargo, el autor advierte sobre los diferentes estados que podrá permear esta tecnología, siendo difícil diferenciar, en definitiva, *quién está al servicio de quién*. Preguntándose si en algún momento será necesario y posible librarse de la tecnología.

Se discute entonces lo erróneo de la tesis de la neutralidad ética en la técnica, ya que, al moldear a las personas, este sistema que está integrado en él se comparte a sí mismo las normas y valores que lo atañen. Es decir, la fascinación técnica que ofrece la tecnología está limitando nuestra relación con el mundo, enfrentarse a los “ciclos perpetuos de la naturaleza” (p. 20) permite relacionarse con el mundo desde nuestro lado más humano; sin embargo, se ha perdido la capacidad de rechazar el sistema tecnológico en el que estamos condicionados, ya que se ha incorporado poco a poco y sin darnos cuenta en nuestros modos de vida.

Se pierde así la capacidad ética de decidir sobre si este es precisamente el mundo que queremos vivir, dado que por respeto ético a los derechos individuales, se está preparando un mundo éticamente indeseado. La propuesta del filósofo (p. 23) está centrada básicamente en que no se ha de evaluar la tecnología ni sus riesgos éticos, sino más bien en los modos de vida inducidos por la generalización de su uso.

El ejemplo de los robots que Hunyadi usa constantemente, procura poner en evidencia cómo, poco a poco, ellos están poblando nuestra vida, modificando categóricamente nuestros hábitos de comportamiento y poniendo ante nosotros un nuevo contexto vital.

El principio de precaución, que se centra en los riesgos de estos avances tecnológicos, se inquieta de que los daños no sean excesivos; es decir, cuidar y ayudar a la razón instrumental volviéndola aceptable, terminando así en una operación de *blanqueo ético* (p. 30), entrecruzando la despersonalización política y la irresponsabilidad moral. Esto principalmente ha suscitado que la atención ética prestada se encuentre volcada a las acciones particulares librándola o, en palabras del autor, exonerándola de una ética global.

Se debería suponer entonces que finalmente, se procura la búsqueda ética de cada conducta, en la que se proteja el respeto por determinadas reglas que logren salvaguardar a las personas y al entorno, que deben considerarse como un avance en el proceso de civilización, como una manera que nos aleja de la barbarie y del caos, que supondría, además, un progreso en la historia del desarrollo humano. Sin embargo, esto no es del todo un ideal por sentado; la ética de los principios se hace cómplice al favorecer el acceso de cada cual a todo un conjunto de derechos que deberían permitirnos habitar el mundo según nuestras respectivas preferencias, nos vuelve, al mismo tiempo, ajenos al mundo en el que debemos vivir (p. 39).

El modo de vida es entendido desde un análisis más sociológico, se refiere al conjunto de prácticas concretas que moldean los comportamientos de los individuos, en los cuales los mismos individuos se conforman, dado que se vuelven expectativas de comportamiento socializadas entre unos y otros. Los modos de vida están determinados por el sistema, caracterizados por las expectativas de comportamiento impuestas a los individuos.

Se caracterizan por las dinámicas del mercado que inciden en nuestros trabajos, en las capacidades que desarrollemos, para lograr estar inmersos en el universo tecnológico y de las

telecomunicaciones, que debería permitirnos ser productivos y competentes. De esta forma, los modos de vida logran reproducirse y difundirse independientemente de la voluntad de los individuos, lo cual afirma, ante todo, que la ética vive una crisis crítica, al servirse al sistema, a causa de que escapa totalmente del control de los individuos sobre aquellos que controla.

El mayor reto ético y político de nuestro tiempo es pensar cómo este dispositivo ético deje de servir para el triunfo final del sistema, sino que pueda frenarlo de manera crítica. Cuando se esboza tanto sobre las libertades individuales en el plano privado, pareciera que los modos de vida formaran parte de ese eslabón público al que nadie controla, que nadie desafía y nadie expone críticamente.

En el contexto de la cultura del consumo y la pérdida de valores, el papel de la educación emerge como un factor fundamental en la reflexión y el cambio. El análisis de Hunyadi sobre la tiranía de los modos de vida revela cómo la ética actual, aunque omnipresente en la vida cotidiana, parece estar desvinculada de una comprensión global y crítica del mundo en su totalidad. Es a través de la educación que se puede promover una mayor conciencia sobre los valores éticos y morales que subyacen en nuestras acciones diarias, así como la posibilidad de fomentar la capacidad de análisis crítico frente a las influencias del mercado y la tecnología. En definitiva, la educación puede cultivar la autonomía moral de los individuos, permitiéndoles tomar decisiones informadas y éticamente responsables en un mundo cada vez más complejo y globalizado.





# El transhumanismo y el bioconservadurismo

¿El transhumanismo es un humanismo? (2016).

Traducido por Bonilla, J.

Colección Bios y Oiko, núm. 13, Universidad El Bosque

G. HOTTOIS<sup>13</sup>

El transhumanismo se implica en la bioética, dado que el transhumanismo es adverso, por principio, al bioconservadurismo. Se muestra en un primer momento cómo la tecnología se ha incorporado en los aspectos concernientes a la vida, dado que la tecnología ha permitido potenciar los rendimientos humanos, sobre todo en relación con las tecnologías convergentes. Aunque se hace un especial llamado a lo peligroso que puede ser, analizar el transhumanismo únicamente a través de los lentes del mercado, sin tener en cuenta aspectos ético-polí-

---

13 Gilbert Hottois es un destacado académico belga con una larga trayectoria en el campo de la filosofía. Durante muchos años fue profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Bruselas y se ha especializado en bioética. Ha escrito numerosas obras que exploran las intersecciones entre el lenguaje y la tecnociencia.

Entre sus publicaciones destacadas se encuentran *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine* (1979), *Pour une métaphilosophie du langage* (1981), *Le signe en la technique* (1984) y *Du sens commun à la société de communication* (1989), que abordan cuestiones fundamentales sobre el lenguaje y la tecnología en la filosofía contemporánea. Hottois también ha dirigido varios volúmenes colectivos sobre la filosofía del lenguaje y la filosofía de la técnica, y ha escrito numerosos artículos en estas áreas. Sus obras más significativas han sido traducidas al español, incluyendo *La filosofía de las tecnociencias* (1997), *Ensayos de filosofía bioética y biopolítica* (1999) y *Qué es la Bioética* (2004).

Recuperado de: <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/visele/article/download>.

ticos alrededor de la idea de progreso, desde la perspectiva del perfeccionamiento indefinido de la especie humana.

En ningún momento el transhumanismo se opone a los ideales de la libertad, a causa de que la autonomía es importante en los fundamentos transhumanistas, de hecho está muy ligada al individualismo liberal.

En el texto se advierte la línea frágil y casi imperceptible entre las categorías de transhumanismo y posthumanismo; el mejoramiento humano está entendido como el derecho y el deber moral que si bien no puede imponerse debe estimularse. El nombre de transhumanismo —sin ser tan mencionado— se encuentra familiarizado con las ideas de fantasía que en múltiples ocasiones han sido mostradas en las películas de ciencia ficción. Es así como se encuentra ligado a la ciencia de la ficción, con la idea de una autotranscendencia material tecnológica de la especie humana.

En varios de los informes americanos y europeos se muestra el proyecto transhumanista como la convergencia de las tecnociencias (nano, bio, info, cogno) que tienen como objetivo principal la mejora de los rendimientos humanos, que además manifiestan a través de estas tecnologías lo que es y podría ser posible (Hottois, 2016, p. 20).

Además, en los reportes se considera la posibilidad de realizar las transformaciones tecnocientíficas deseables. Para ello, es imprescindible la aparición del Estado y de los medios necesarios para poder propiciarlas. Sin embargo, algunas de las críticas es que el hombre, principalmente, debe mejorar su conocimiento y, posteriormente, su entorno natural y artificial. Es allí donde se considera que la tecnología no debe ser usada en el cuerpo ni en el cerebro humano.

Uno de los aspectos bioéticos a considerar sobre el uso tecnocientífico es la prolongación indefinida de la vida, comprendiendo la muerte o la vejez como procesos diferentes o ajenos a la naturaleza humana, conduciendo la teoría de aumentar en la sociedad la desigualdad y la injusticia. Otro de los riesgos del manejo de estas tecnologías es la posibilidad de llegar a instrumentalizar la interacción social y los estados emocionales, gracias a los procesos de ingeniería e IA.

En este momento, la discusión se centra entre tres aspectos del progreso a mencionar: 1) las intervenciones restaurativas o preventivas, sin mejoramiento; 2) mejoramientos terapéuticos, y 3) mejoramientos no terapéuticos. El autor advierte, en tal sentido, que una presión indirecta sobre tipo de “progreso extremo” (2016, p. 26) a favor del mejoramiento en el mundo democrático libre, es fomentada por temor a que los países no democráticos puedan avanzar en ese mismo aspecto.

El transhumanismo propone una serie de problemas entre los presupuestos religiosos y filosóficos tradicionales, desde donde se legitiman lo ético y lo político. Los transhumanistas ven el mejoramiento del hombre desde los postulados de Condorcet, alineados al mejoramiento indefinido por medio de las ciencias y técnicas, en la constante búsqueda de la felicidad, la virtud y la verdad.

El transhumanismo contemporáneo se focaliza en el mejoramiento voluntario de individuos y no en el de la especie humana, conviene sospechar un poco de las nuevas posibilidades de la naturaleza humana, es entonces favorable procurar una distancia entre transhumanismo y poshumanismo. El primero se focaliza en el mejoramiento tecnocientífico de las capacidades humanas a través de las ciencias y tecnologías,

mientras el segundo se encuentra relacionado con los avances cibernéticos, informáticos y la IA.

“El transhumanismo afirma que todos los seres dotados de sensibilidad, eventualmente de conciencia pre-humanos, no humanos (animales) y pos-humanos tienen derecho a un estatus moral respetuoso de su bienestar y de su realización” (p. 43). Es así como la ectogénesis y el transexualismo se describen como libertades y derechos transhumanistas.

Las tecnologías materiales son fundamentales para el transhumanismo, mientras que los humanistas ven las transformaciones desde lo social y desde la institución simbólica (educación, moral, cultura, derecho, etc.), desprovistas de modificaciones biofísicas para los humanos, el transhumanismo lucha constantemente contra la idea de la finitud y muerte.

Por tanto, la hipótesis donde el transhumanismo funda el *gran relato* (un nuevo relato diferente a los conocidos que cambia la concepción histórica y religiosa proponiendo un relato portador de esperanza infinita), que fundamentalmente se basa en la evolución tecnológica y su imparable advenimiento a través de las potencialidades progresivamente realizables.

Las objeciones de tipo político, ético y social frente al transhumanismo advierten al evolucionismo como un paradigma que puede ser peligroso, al llegar a ser interpretado y aplicado de manera simplista, brutal, insensible, y llevar a cabo un mundo inhumano, bárbaro (p. 51).

El transhumanismo se considera a sí mismo un factor esencial para responder a problemas sociales como la pobreza, injusticia, desigualdad y los problemas derivados del medio ambiente, conciliando en un sueño transhumanista al indivi-

dualismo con el socialismo, lo cual connota un mejoramiento de la humanidad, un estado deseable.

El Estado debe respetar y proteger las libertades y la seguridad de estas, velando porque las elecciones personales no perjudiquen a los demás, y en este aspecto enfatiza en favorecer de forma preferencial a los niños, procurando una educación que conduzca a su autonomía sin imposiciones dogmáticas.

Finalmente, el autor da respuesta al interrogante ¿el transhumanismo es entonces un humanismo?, postulando que puede serlo, sin darle una definición restrictiva del hombre, pensando en su ideal de infinitud, aunque sí con un llamado a la prudencia, en el que, si bien no buscaba en fundamentar el transhumanismo, considera que la hipótesis de la humanidad llegue a un estado ideal frente a los que el hombre cree saber y poder, analizando las posibilidades del hombre en tiempo y espacio.

En un primer momento, la fundamentación de la ética del cuidado o para el cuidado se ilustra en el buen samaritano que reconoce el valor de las personas sin ningún tipo de discriminación. Aunque el cuidar va más allá que la simple práctica asistencialista, dado que tiene un componente humanístico en el que infieren los aspectos sociales y culturales. Esto, en principio, implica el respeto a la integralidad, atendiendo las dimensiones sociales y los principios bioéticos de beneficencia, justicia y no maleficencia.

En la educación rural, el cuidado debe construirse desde el respeto a la autonomía dentro de la relación individuo-entorno. La intersubjetividad se manifiesta en el ejercicio del respeto de valores de los saberes ancestrales y los aspectos sociales y culturales propios de los territorios campesinos y/o minoritarios.

Las acciones encargadas de establecer las relaciones morales están motivadas por el acompañamiento y la empatía que pueden llegar a generarse a través de los atributos de estas relaciones. Comprendiendo el deber o responsabilidad que se tiene, el cumplimiento de derechos y deberes que derivan el compromiso con las necesidades de los demás, con las realidades del otro. Lo que favorece la consciencia individual en favor de lo otro, se considera la reflexión crítica sobre la pluralidad y las distinciones que se presentan en la praxis, dado que cada individuo y caso se presenta de forma y contextos diferentes, todos susceptibles de sus particularidades y especificidades.

Desde la psicología de Kohlberg (1981-1984) se explica las etapas del desarrollo moral, en las que excluyen a las mujeres en sus inicios, a causa de que consideraban que tenían menor desarrollo moral que los hombres, considerando a aquellas que tienen dificultad para cambiar las reglas, a diferencia de los hombres, quienes toman decisiones basados en los derechos de los individuos. Las mujeres se caracterizan por una mayor sensibilidad y actuar menos individualista.

Sin embargo, Gilligan (1982) no considera esta conclusión, y la contradice identificando la toma de decisiones, además evaluando los procesos conflictivos en el desarrollo. La principal consideración es la diferencia entre el desarrollo moral de hombres y mujeres, las experiencias como construcción de las identidades.

Las mujeres asumen el desarrollo moral a partir de los conflictos de responsabilidades, además del papel maternal que han tenido a lo largo de la historia, encargadas del cuidado de los demás y no solo de su cuidado sino del bienestar, el amor, la ternura que lo acompaña.

A su vez, Piaget<sup>14</sup> fijó su preocupación y atención en el desarrollo del criterio moral de los niños, aunque no exista una claridad completa de los problemas morales, la justicia se instaura desde lo social.

En el campo de las dinámicas de la educación rural, se muestra efectivamente cómo la voz de las mujeres campesinas o rurales están opacadas por los patriarcados que rigen las conductas con respecto al juicio ético, al proceder y la responsabilidad que tienen en el cuidado de sus hijos, esposo, casa y de los múltiples deberes como, por ejemplo, trabajar en labores productivas propias de los territorios (agricultura, minería, ganadería, etc.) que rebasan los derechos adquiridos por ellas.

Sí estas situaciones son justas o injustas, no es la preocupación principal de los habitantes, quienes han naturalizado las conductas y las representaciones sociales que, en ocasiones, arraigan en la realidad social que no logra balancear la equidad con la calidad.

Por tanto, la ética del cuidado va mucho más allá de considerarse una ética feminista; es una ética para todos, para la construcción de comunidades que desean la justicia y la equidad. Las relaciones e interacciones sociales contienen orientaciones morales encaminadas a evitar la subordinación de las mujeres.

---

14 Jean Piaget se licenció y doctoró (1918) en Biología, en la Universidad de su ciudad natal. A partir de 1919 inició su trabajo en instituciones psicológicas de Zurich y París [...] y comenzó a desarrollar su teoría sobre la naturaleza del conocimiento. Publicó varios estudios sobre psicología infantil, basándose fundamentalmente en el crecimiento de sus hijos, elaboró una teoría de la inteligencia sensoriomotriz que describía el desarrollo espontáneo de una inteligencia práctica basada en la acción, formado a partir de los conceptos incipientes que tiene el niño de los objetos permanentes en el espacio, del tiempo y de la causa.

Recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/p/piaget.htm>

Históricamente, las mujeres han tenido la tarea de cuidadoras, que se ha atribuido a la genética o al género, pero ha sido sobre todo un determinante en la construcción social. Las diferencias entre hombres y mujeres, a lo largo de diferentes épocas, situaciones o contextos, han sido definidas dada su fundamentación social y no por rasgos propios de la biología o la historia.

Otro rasgo característico dentro de nuestros sistemas educativos es el referente a las desigualdades entre las áreas urbanas y rurales, siendo estas últimas las que poseen mayores deficiencias en el servicio ofrecido y en las que adicionalmente se siguen reproduciendo las figuras patriarcales que anulan la voz de la mujer en el aspecto educativo, económico, social y político, desvaneciendo el papel preponderante que tiene en el desarrollo histórico y crecimiento de los territorios.

El cuidado es algo que ha estado implícito al nacer, comer, asearnos, en diferentes etapas de nuestra vida. El cuidado en la sociedad es un aspecto que no puede leerse rápidamente, mientras la educación, en general, debe estar más centrada en una menor producción, en una menor dinámica que atienda a los mercados y un mayor cuidado de sí.

Los roles sociales son creados por los seres humanos, somos nosotros quienes hemos naturalizado el cuidado como una función de las mujeres. El cuidado no es ni una emoción ni una obligación, por lo que tiene que interpretarse como una responsabilidad, mi pregunta sería ¿cuál es el lugar social y moral de una educación rural a través de las distintas formas de juicio moral? La ética del cuidado es entonces una ética feminista que e incorpora aspectos políticos, relaciones de poder.



La educación rural para la mujer rural debe cargar con el peso social al cual se le pueda atribuir una voz, para acrecentar su credibilidad, rompiendo con los estereotipos. Entendiendo que nuestra formalización y socialización es entre pares, por lo que se debe constituir una educación para la construcción del género que disminuya la violencia y barbarie.

Esta visión genera una serie de interrogantes éticas y sociales, especialmente en lo que respecta a la desigualdad, la justicia y la instrumentalización del ser humano. En este contexto, la educación se convierte en un espacio fundamental para fomentar la reflexión crítica sobre las implicaciones éticas y sociales de estas tecnologías emergentes, es a través de la educación que se puede cultivar un pensamiento ético que considere tanto el bienestar individual como el bien común, promoviendo valores como la equidad, la solidaridad y el respeto a la diversidad.



# La educación como instrumento para la transformación social

“Educación después de Auschwitz” y “Educación  
¿Para qué?”  
*En Educación para la emancipación.* Morata (1998)  
T. ADORNO<sup>15</sup>

La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas las que hay que plantear a la educación [...] Cualquier posible debate sobre ideales educativos resulta vano e indiferente en comparación con esto: que Auschwitz no se repita (Adorno, 1998, p.79).

El autor señala a Auschwitz como punto de referencia desde el cual cuestionar la poca conciencia histórica, en términos educativos, que hemos hecho después del episodio de horror y barbarie extrema que se vivió allí.

Llama la atención cómo los acontecimientos de Auschwitz dejan de pertenecer a un ámbito psicológico y pasan a uno

---

15 Theodor Wiesengrund Adorno (Francfort del Main, 1903 - Visp, Suiza, 1969). Filósofo, sociólogo y musicólogo alemán destacado representante de la llamada *teoría crítica de la sociedad* y de la Escuela de Frankfurt, corriente filosófica que surge en torno al Instituto para la Investigación Social de la Universidad de Frankfurt. Era hijo de un comerciante judío-alemán y de una cantante de origen corso-genovés lo que estimuló su amor por la música, y de quien tomó el apellido con el cual se conoce. En 1924 se graduó en filosofía en la Universidad de Frankfurt con la tesis *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, y en 1931 se doctoró en la misma universidad, con el trabajo Kierkegaard. Konstruktion des Aestetischen (1933). Theodor W. Adorno enseñó filosofía en la Universidad de Frankfurt hasta que, con la ascensión del nazismo, se vio obligado a emigrar, primero a París, después a Oxford (Inglaterra) y, finalmente, a Estados Unidos (New York, Princeton, Berkeley y Los Ángeles).

Recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/a/adorno.htm>

social, dado que, a pesar de que hace parte una construcción del tejido social, no se atribuye una agencia a los medios de comunicación, si se considera su influencia en las masas para la homogenización del conocimiento, ya que naturalizan conductas violentas al estar cobijadas en los atributos de la civilización.

La educación solo podría tener sentido como educación para la autorreflexión crítica” (1998, p. 81).

La presión de la civilización, como la describe el autor, entraña un lado oscuro de ella que se manifiesta con violencia y barbarie. Principalmente, esta afirmación se ejerce a quienes socialmente se les conoce o se les asimila como *débiles*, es la aproximación que el sociólogo hace a lo que él llama “la claustrofobia de la humanidad en el mundo administrado” (p. 81).

Ante todo, se denominan dos ámbitos que pueden ser contemplados como escenarios para un cambio en la educación: el primero, la educación inicial (educación en la primera infancia) y por otra parte la educación que pueda generar un clima espiritual, cultural y social, dada la ausencia del potencial autoritario que en la actualidad es más fuerte de lo que se piensa.

El filósofo advierte que, frente a lo ilusorio de pensar las manifestaciones de violencia desde la apelación de la obligación, es insuficiente para contrarrestar los efectos de la falta de autoridad; sin embargo, se le atribuyen cualidades de buena ciudadanía, que en el significado particular es la heteronomía.

La conciencia moral se reemplaza por la obligación, seguir las normas y las reglas que no siempre corresponden al ideal de autonomía. Por tanto, la finalidad de la humanidad a favor de

la educación debe tener propósitos más fieles y propios, para exaltar quizás lo más sensible de la humanidad.

[...] la superación de la barbarie en el medio rural es uno de los objetivos educativos más importantes [...] (p. 84).

Para Adorno, la educación rural se desarrolla de forma distinta y distante a la educación urbana, a pesar de expresar que no existe para él una distinción fundamentada del porqué en las zonas rurales no se ha logrado superar la barbarie y violencia (con menos efectos que en la zona urbana), considera que es importante determinar la influencia de los medios de comunicación masiva dentro de los estados de consciencia de la población.

Esta discusión de la falta de racionalización en las sociedades patologiza la razón del individuo desde su cosificación, explicando de qué manera el mundo civilizado avanza con un creciente odio hacia la otredad, hacia lo diverso. Debiéndose en apariencia a la educación que es insuficiente para resolver el latente problema de las últimas décadas.

Lo que en toda esta esfera está en juego es un presunto ideal que no ha dejado de jugar también, ciertamente, un papel importante en la educación tradicional, el de la dureza (p. 85).

La forma como la educación tradicional ha asumido el término *dureza* ha causado efectos nocivos en el ámbito pedagógico. La máxima capacidad de resistencia entre ellos es la *virilidad* que soporta cualquier condición y coincide fácilmente con el sadismo, es en ella que la asimilación del dolor propio no tiene que desencadenarse en una consideración frente al dolor ajeno. Así mismo, al educarse para resistir el

dolor propio existe una relación directa que causa una falta de consideración hacia el dolor del otro.

La propuesta del autor no busca cambiar estos paradigmas educativos nocivos, sino instaurar la necesidad de reflexionar sobre permitirse sentir temor y no reprimirlo, viéndolo como parte natural de la vida y de lo humano aceptado-asumido.

El carácter manipulador tiene relación con términos como eficiencia y eficacia, los dos vinculados con el mercado y el mundo moderno, que describe el hombre activo sin tiempo para emocionarse frente a la cotidianidad, inmerso en un mundo de tipo de *consciencia cosificada* (p. 86).

Por tanto, Adorno considera que la educación, pese a tomar consideraciones transformadoras en su génesis y de ampliar sus posibilidades en torno a las discusiones de violencia y barbarie, es muy poco probable que realmente pueda lograr una transformación, dado que, en el pasado, quienes han perpetrado y protagonizado capítulos de barbarie son personas educadas y en apariencia sensatas con aparente consciencia y razón.

[...] Debería ser analizado críticamente, por sólo citar un modelo, un concepto tan respetable como el de la razón de Estado: cuando se sitúa el derecho del Estado por encima del de sus miembros, el terror está ya potencialmente asentado [...] (p. 91).

La cita del autor está relacionada con la situación actual de la mayoría de Estados en la represión que generan y como llevan a toda costa el condicionante de excluir e invalidar todo lo que esté fuera de la esfera del poder, amenazándolo por su naturaleza opositora.

Encontrar una dimensión dialógica que permita una construcción social parece un ideal cada vez más lejano. El terror se apodera del ambiente y la resistencia no puede ser pacífica, ya

que es ignorada por el Estado. Pareciera necesaria la violencia para magnificarse y corresponderse a un lugar de derecho.

[...] la educación debe hoy más bien preparar para actuar en el mundo [...] (p. 94).

La educación después de la pregunta de ¿para qué?, se ubica dentro de un sinnúmero de prevalencias que desvanecen sus propósitos. Principalmente, la educación y/o formación debe constituirse desde la autonomía y el sentido crítico que en primera instancia debería caracterizarla.

También debe considerarse que el proceso enseñanza-aprendizaje pueda desarrollarse a través de su contextualización, de su funcionalidad para la vida.

Los modelos o guías pedagógicas que se han utilizado por años en educación han desvanecido su función emancipadora para convertirse sin quererlo, en la agencia de discursos económicos que distan de la construcción del tejido social en términos de lo común.

Acaso, ¿a quién se le puede adjudicar el criterio sobre qué se debe aprender y qué no?, ¿aquello que es susceptible de ser enseñado y qué no?, la trasmisión de conocimientos es un asunto sociopolítico. Una democracia exige y necesita personas emancipadas, las prácticas educativas quieren generar emancipación; sin embargo, no se puede ignorar la forma en como se ha organizado el mundo y tampoco la ideología dominante. Por tanto, los dos últimos enunciados pueden ser problemáticos, si son analizados desde el concepto de la adaptabilidad y su fundamentación desde la consciencia y la racionalidad.

El valor de la posición asignada a la educación en relación con la realidad debería cambiar históricamente (p. 97).

La consciencia actual de la realidad, tarea vinculada entre la teoría y la praxis, ha sido uno de los asuntos más problemáticos en educación, junto con su vinculación con el lenguaje y la expresión, dado que la ciencia y la tecnología han desplazado el arte, la cultura y el cultivo de aquello que caracteriza lo humano. Si bien es cierto que la cobertura educativa ha sido amplia y ha logrado llegar a más personas, no se alcanza el verdadero propósito de la educación, que ha sido impuesto por las altas metas de la sociedad.

Lo espontáneo y creativo parecieran no corresponder a las asignaciones educativas, “la educación para superar la alienación” (p. 99), un ideal que se ha desvanecido entre los modelos, guías y normativas impuestas como rutas orientadoras en la educación, especialmente en países latinoamericanos. Sin embargo, Adorno discrepa aun en cierta medida del concepto de alienación, considerando que los estereotipos sobre los cuales las personas están presas no les permite experimentar, creando así un hundimiento en los fenómenos de alienación dentro de la estructura social. De este modo, según Becker<sup>16</sup>, entrarían en conflicto la consciencia histórica con la experiencia espontánea.

[...] Una educación sin individuo es opresiva, represiva. Intentar, sin embargo, que crezcan individuos como se cultivan plantas, regándolas con agua tiene, sin duda, algo de quimérico e ideológico (p. 103).

---

16 Hellmuth Becker (12 de agosto de 1902 - Alt Ruppin, Neuruppin, 28 de febrero de 1953) fue un comandante alemán de las SS durante la era Nazi. En la Segunda Guerra Mundial, lideró la División SS Totenkopf y fue condecorado con la Cruz de Caballero de la Cruz de Hierro con Hojas de Roble.

Recuperado de [https://es.wikipedia.org/wiki/Hellmuth\\_Becker](https://es.wikipedia.org/wiki/Hellmuth_Becker)

Nota: No pude rastrear una biografía de corte más científico.



La cuestión de la individualización debe distinguirse desde la apuesta de la resistencia, pero esta presupone un interés un tanto egoísta, dado que el individuo piensa en su propio interés, en la actualidad la fuerza de resistencia es precisamente la que hace que sobreviva el individuo.

Sin embargo, formar a las personas para la individualidad debe por sí misma manifestar un propósito social; pese a ello, parece que estos dos propósitos de contraponen: vivir en función de lo social y vivir a la plenitud del propio ser, siendo cuestiones que en principio se oponen.

La oposición fundamental radica en que la formación para la individualidad a menudo se ve como un proceso egoísta, centrado en el desarrollo del propio ser. En contraste, vivir en función de lo social implica considerar el bienestar y las necesidades de la comunidad en su conjunto. Sin embargo, el encuentro entre estas dos perspectivas podría radicar en reconocer que una sociedad fuerte y saludable depende en última instancia de individuos bien desarrollados y conscientes de su papel en la comunidad. La individualidad bien entendida puede contribuir al bienestar social, siempre que se equilibre con un compromiso genuino hacia el bien común.



# Educación para la igualdad y la diversidad

“Educación para la superación de la barbarie”  
y “Educación para la emancipación”. (1998).  
*En Educación para la emancipación*. Morata.

T. ADORNO<sup>17</sup>

[...] la tarea más urgente de toda educación debe ser cifrada en la superación de la barbarie. El problema que irrumpe ahí es si en la barbarie puede ser cambiado algo decisivo mediante la educación [...] (Adorno, 1998, p. 105)

La barbarie entendida como el estado de civilización es una técnica altamente desarrollada que cada vez más se perfecciona y que el hombre al alcanzar más logros tecnocientíficos, que aparentemente lo dotan de civilización, no son suficientes para combatir el deseo primitivo de agredir o de odiar. La educación como su principal propósito e ideal debe procurar una

---

17 Theodor W. Adorno enseñó filosofía en la Universidad de Frankfurt hasta que, con la ascensión del nazismo, se vio obligado a emigrar, primero a París, después a Oxford (Inglaterra) y, finalmente, a Estados Unidos (Nueva York, Princeton, Berkeley y Los Ángeles). Regresó a Europa en cuanto terminó la guerra, y en 1950 reanudó sus clases de filosofía y sociología en la Universidad de Frankfurt, desempeñando además los cargos de codirector del Institut für die Sozialforschung, anexo desde 1952 a la Johann Wolfgang Goethe Universität de aquella ciudad. Además de su estimulante amistad con Siegfried Krakauer y con Walter Benjamin, que influyeron en su obra, en su vida fue decisivo su encuentro con Max Horkheimer, pensador afín con quien comenzó una larga y fructuosa colaboración en la revista del Instituto, además de una provechosa experiencia de reflexión teórica común que culminó principalmente en la redacción a cuatro manos de la *Dialéctica de la Ilustración* (1944).  
Recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/a/adorno.htm>.

nulidad del carácter primitivo, dado que cualquier objetivo de la educación sería mínimo sin resolver ese impulso. Es esta la reflexión planteada por el autor sobre la cuestión de las raíces de la barbarie y cómo la educación puede contrarrestarla como producto deseable de la sociedad (1998, p. 105).

[...] el intento de eliminar la barbarie es lo decisivo para la supervivencia misma de las personas [...] (p. 106).

La apuesta de esta tesis está fundamentada principalmente en mostrar cómo socialmente se manifiestan las concepciones dominantes dentro del sector educativo —para el autor, materia educativa—. Por otra parte —dentro de lo social—, las personas contraen obligaciones y se imponen dogmáticamente estándares de comportamiento validados, a través de valores que han sido impuestos. El problema sobre la barbarie debe verse con mayor claridad, dado que es un problema del mundo entero que, por supuesto, se ha manifestado de diferentes formas en diversos lugares. Por tanto, es importante diferenciar los aspectos psicológicos de estas conductas, además de los factores objetivos que subyacen de los sistemas sociales.

Así, la discusión se desarrolla sobre qué elementos deben incorporarse en la educación de forma consciente, que realmente logren proceder en contra del uso de la barbarie, haciendo apuestas que deben integrarse de forma progresiva en el contexto social, político y educativo, planteándose como un problema prioritario.

[...] el simple hecho de que la cuestión de la barbarie irrumpa en el centro de la conciencia puede dar lugar ya a una transformación. Sería, por otra parte, el último en negar que en el concepto de educación y también precisamente en el concepto de

una educación personalmente destinada al cultivo de las personas, estén presentes elementos bárbaros, esto es, opresiones, momentos represivos [...] (p. 107).

En los momentos de represión y opresión se evidencia de forma tangencial la barbarie, y la educación no es un campo ajeno a ellas; sin embargo, las grandes luchas históricas que se han dado en nombre de la evolución de la humanidad han tenido su tinte barbárico. Por otra parte, sería un poco ingenuo pensar que se trate de exigencias de tolerancia y tranquilidad, como referiría el texto. Por supuesto, la educación está llamada a superar la barbarie, pero, principalmente, es determinante aclarar el enfoque y el contexto en donde se presentan estas transformación. Adorno cita la frase de Strindberg<sup>18</sup> “cómo podría amar lo bueno si no odiara lo malo” (1998, p. 107), relacionada a la barbarie, sin antes sublimar los instintos de agresión.

[...] Mi sospecha es que existe siempre barbarie allí donde se produce una recaída en la fuerza física primitiva, sin que tal fuerza esté en una relación transparente con fines racionales de la sociedad [...]” (p. 108).

El suceso que mejor lo ejemplifica es cómo los estudiantes se rebelan no a partir de un acto derivado propiamente de la bar-

---

18 Johan August Strindberg (Estocolmo, 22 de enero de 1849 - Estocolmo, 14 de mayo de 1912) fue un escritor y dramaturgo sueco, considerado uno de los escritores más importantes de Suecia y reconocido en el mundo principalmente por sus obras de teatro, se le atribuye ser el renovador del teatro sueco y precursor o antecedente del teatro de la crueldad y teatro del absurdo. Su carrera literaria comenzó a los veinte años, y su extensa y polifacética producción ha sido recogida en más de setenta volúmenes que incluyen todos los géneros literarios.

Recuperado de <https://datos.bne.es/persona/XX1146055.html>

barie, sino que los actos de violencia son el resultado de una reflexión política, en la cual pareciera que los acontecimientos median de manera precisa entre lo que posiblemente es o no es barbarie, dado que las situaciones pueden estar determinadas al servicio de la humanidad.

Las reflexiones y racionalidad de muchos actos que se identifican al servicio de la humanidad no están siempre desprovistos de barbarie, a causa de que en algunos casos pueden no estar controlados ni tampoco racionalizados. Los actos de barbarie no son, en definitiva, simplemente situaciones primitivas ajenas a la racionalidad.

[...] la competencia es, en el fondo, un principio opuesto a una educación humana. Creo además también que una enseñanza que discurre en formas humanas no puede tender en absoluto a reforzar el instinto de competencia (p. 110).

El término de competencia dentro de lo educativo ha fortalecido la barbarie y la violencia, a causa de que tanto la educación como los profesores han pretendido aumentar el rendimiento fomentando entre los estudiantes la competencia. Este tipo de motivación no estimula el esfuerzo personal, dado que en los últimos tiempos se ha visto desatendido. En la escuela se incrementa el concepto de competitividad que posteriormente se traslada a la vida misma. Se compete por un mejor estatus social y económico, se compete en el trabajo, se compete en las diferentes esferas para mejorar el rendimiento y la productividad, siendo términos insertados por la globalización y el mercado.

[...] hay un fundamento objetivo de la barbarie, al que me gustaría caracterizar simplemente como el fracaso de la cultura. La cultura, que por esencia lo promete todo a los seres humanos, ha incumplido esta promesa. Ha dividido a los seres humanos. La

división entre trabajo corporal y trabajo espiritual es la más importante de todas [...] (p. 111).

La cultura no ha podido dar respuesta a los estados ideales de la paz y la plenitud, y, en consecuencia, las personas dejan de creer en ella y manifiestan su frustración a través de la barbarie y violencia, dejándose incitar por el sentimiento de fracaso de la cultura. La barbarie no se supera con la baja de las agresiones ya que es un estado de obediencia magnificada, siendo en sí misma un estado. El sistema educativo probablemente pueda centrar sus esfuerzos fundamentales en generar una repugnancia y vergüenza frente a los actos de barbarie y violencia. Los niños, de ambos géneros, a su vez, tienen la posibilidad de que a través de la educación lleguen a superar el tabú sobre la diferencia.

[...] La democracia descansa sobre la formación de la voluntad de cada individuo particular, tal como se sintetiza en la institución de la elección representativa. Para que de ello no resulte la sinrazón, hay que dar por supuestos el valor y la capacidad de cada uno de servirse de su entendimiento [...] (p. 115).

El concepto de dotación intelectual juega un papel muy importante en el sistema educativo y en la cuestión de la emancipación, dado que las capacidades no vienen prefiguradas en las personas, sino que se desarrollan; la motivación como motor indispensable para el desarrollo se valora como una forma particular de evolución de la emancipación.

Para ello, es muy importante que la escuela no siga dividiendo ni segmentando —de forma clasista— sus estructuras internas, dado que con ello no solo reproduce las desigualdades sociales, sino que pueda centrar su propósito en no solo

superar esas barreras clasistas sino de promover una oferta educativa plural y que pueda diferenciarse en todos los niveles.

[...] La razón debe buscarse, obviamente, en la contradicción social que representa el hecho de que la organización social en la que vivimos sea, hoy como ayer, heterónoma, esto es, que ningún hombre pueda existir realmente en la sociedad actual de acuerdo con su propia determinación [...] (p. 124).

El verdadero problema de la emancipación reposa en las mediaciones que configuran la heteronomía, siendo precisamente en esta configuración desde donde se procura mostrar a las personas su propia consciencia. Por tanto, la tarea, reto, desafío de la escuela se centra actualmente en el reduccionismo tecnocrático, al cual se ha simplificado. El estudiante debe participar de su proceso e intervenir de forma decisiva en la elaboración de su propio proceso escolar.

La educación puede ser una propuesta para la contradicción y la resistencia, al tener mayor contacto con las realidades de su contexto, con la responsabilidad de una participación en lo político y social, con la capacidad de agenciamiento para procurar una emancipación que permita reflexionar sobre la superación de la barbarie y con la impotencia que representaría no poder deliberar sobre cuestiones de la misma vida.

Es crucial que la educación se oriente hacia la superación de la barbarie, reconociendo las injusticias y desigualdades que la alimentan y trabajando activamente para erradicarlas. Además, la educación debe fomentar una conciencia crítica y reflexiva sobre las estructuras de poder y las dinámicas sociales que perpetúan la discriminación y la exclusión. Es a través de un enfoque educativo centrado en la igualdad y la diversidad



que se puede cultivar una sociedad más justa, democrática y respetuosa de los derechos humanos.

La educación se presenta como un medio poderoso para transformar las mentalidades y las estructuras sociales, abriendo camino hacia un futuro en el que la barbarie sea superada por la comprensión, la empatía y el respeto mutuo.



# Educación para la inclusión social

*El cultivo de la humanidad. Una defensa de la reforma en la educación liberal.* (2005), Paidós.

M. NUSSBAUM<sup>19</sup>

[...] La argumentación crítica conduce al poder intelectual y a la libertad —por sí misma una notable transformación del propio yo, si antes el yo había sido indolente y perezoso—, y también a una modificación de las motivaciones y deseos del alumno. Este planteamiento, en un inicio sorprendente, tiene fuerza persuasiva e importancia política (Nussbaum, 2005, p. 84).

Hay muchos sentimientos que tienen relación directa con los pensamientos, pese a esto no puede decirse que sean precisamente un impulso biológico. Las creencias que tenemos

---

19 Martha Craven Nussbaum es considerada una de las voces filosóficas más innovadoras e influyentes del panorama actual y defensora del papel de las humanidades en la educación. Nació en Nueva York (Estados Unidos) en 1947, en el seno de una familia acomodada. Hija de George Craven, abogado de Filadelfia, y Betty Warren, diseñadora de interiores y ama de casa. Estudió teatro y lenguas clásicas en la Universidad de Nueva York (NYU) (BA 1969), y gradualmente se fue acercando a la filosofía, para finalmente graduarse en Harvard en 1972. Se doctoró en Derecho y Ética en Harvard en 1975. Enseñó filosofía y letras clásicas en Harvard en los años setenta, y a principios de los ochenta, antes de trasladarse a la Universidad de Brown. Durante la década de los ochenta, Nussbaum comenzó un trabajo en colaboración con el economista Amartya Sen (Premio Nobel de Economía) en temas relacionados con el desarrollo y la ética. En conjunto con Sen, promovió el concepto de “capacidades” (“libertades sustanciales”, como la posibilidad de vivir una larga vida, de llevar a cabo transacciones económicas, o la participación en actividades políticas), como las partes constitutivas del desarrollo, y de la pobreza como una privación de dichas “capacidades”.

Recuperado de <https://elclubdelibro.wordpress.com/2013/06/30/biografia-martha-c-nussbaum/>

sobre lo que sentimos lo validamos a través del pensamiento, la importancia que le asignamos a tales pensamientos afecta de forma directa las emociones.

Dentro del medio social se proporcionan las ideas y creencias que emergen de los hábitos y convencionalismos, los cuales fundamentan y modelan las motivaciones y la lógica. Por lo que, dentro de la cultura tradicional, no es fácil concebir una educación promotora de la libertad racional.

[...] un estilo de ciudadanía que reconoce la comunidad moral/racional como aspecto fundamental promete un estilo más razonable de deliberación política y de solución de problemas (2005, p. 87).

A partir de lo anterior, la autora sostiene que un buen ciudadano es un *ciudadano del mundo*, y que su importancia radica en un pensamiento común, dado que la segmentación, los grupos y partidos dividen los intereses que pueden resultar de importancia para un colectivo. La comunidad, desprovista de lealtades frente a la constitución de grupos, dejaría de limitar el alcance de los ideales que la justicia y la virtud transmiten.

La humanidad entendida como un todo, sin renunciar a las particularidades que nos dan identidad y de algún modo nos identifican como una comunidad de diálogo, de encuentro, en el que con respeto y alteridad se compartan y defiendan las preocupaciones que como colectivo tenemos.

Sin embargo, no se deben descuidar las diferencias entre los seres humanos, ya que de aquí nace la construcción de discernimiento y respeto hacia el otro, reconociendo así la dignidad humana, visibilizando y validando al otro, las diferencias existentes entre unos y otros no son moralmente insignificantes (p. 89).

Ser ciudadano del mundo no exige, ni debería hacerlo, que dejemos de lado el juicio crítico hacia otros individuos y culturas (p. 93).

Postular un juicio crítico nos permite comprender la complejidad de los seres humanos, la naturaleza de emociones, como el odio y la ira, que son completamente destructivas, se aprenden o adquieren en la sociedad, cuando está amenazada nuestra posición en el ámbito social; estas emociones se convierten en irreconciliables y destructivas, además que son racionales, dado que también tenemos la opción de comprender y reflexionar frente a esta condición.

Todo esto se desarrolla desde un lenguaje que legitima un discurso frente a minorías o grupos que socialmente puede inclusive ser excluyente. Por tal razón, es necesario que el lenguaje sea cuidadoso, el mundo interno del pensamiento y del discurso operan para moldear actitudes y acciones que van de lo individual hasta lo colectivo.

[...] La educación deberá orientarse al desarrollo de la personalidad humana y hacia un sentido de la dignidad personal; además, debe apuntar al fortalecimiento del respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales [...] (p. 95).

Una de las principales funciones y objetivos de la educación se fundamenta en los valores que se pueden derivar; por ejemplo, el respeto y la tolerancia deben fomentarse en la sociedad, permitiendo la construcción del ideal de una dignidad humana, con inclusión y justicia social.

La educación debe responder a las necesidades educativas multiculturales; la importancia de la conciencia en la diferencia abre el espacio a un verdadero entendimiento y reconocimiento del otro.

Como ciudadanos también cada vez más estamos siendo llamados a entender cómo los problemas —por ejemplo, la agricultura, los derechos humanos, la ecología, incluso los negocios y la industria— están generando discusiones que reúnen a personas de muchos países [...] Esto deberá ocurrir cada vez más si nuestra economía quiere seguir manteniéndose vital y se desea encontrar soluciones eficaces a los apremiantes problemas humanos (p. 25).

Tener diseños curriculares que incluyan de forma transversal las preocupaciones y discusiones de índole global, en ello subyace la heterogeneidad, diversidad y multiculturalidad, considerando una posible y eficaz forma de leer los problemas que los ciudadanos interpretarán de forma inteligente y propositiva, que puedan actuar con *sensibilidad y agudeza* con pensamiento liberal que involucre debates sobre lecturas aproximadas y reflexivas de la realidad.

La exclusión de las personas del mundo del conocimiento y la exclusión de sus vidas en ese mismo mundo iban de la mano. La exclusión parecía lo natural y apolítico; solo la demanda de que se incluyeran estos temas parecía motivada por una ‘agenda política’ (p. 26).

La Educación Superior tiene como responsabilidad fundante mostrar la verdad más allá de las realidades locales. El pensamiento crítico debe cultivarse a partir de una mirada común, reflexiva y deliberativa a la luz de la diversidad y respeto del otro, comprendiéndolo como parte de sí. La educación liberal posee tres conceptos fundamentales: el examen crítico de uno mismo, el cual permite cuestionarse sobre nuestro sentido y actuar dentro de la humanidad; el ideal de un ciudadano del mundo pensado desde lo global y lo local, desde lo distinto y lo extraño, desde los otros, los extraños, los demás, y el desarrollo de la imaginación narrativa, dado que nuestros juicios

morales no tienen por qué verse afectados por el aprendizaje de A o B tema, permitiendo ampliar las fronteras del conocimiento.

El nuevo énfasis en la “diversidad” en los currículos de las escuelas superiores y universidades es, sobre todo, un modo de hacerse cargo de los nuevos requisitos de la condición de ciudadano, de los deberes, derechos y privilegios que le son propios; un intento de producir adultos que puedan funcionar como ciudadanos no sólo de algunas regiones o grupos locales, sino también, y más importante, como ciudadanos de un mundo complejo e interconectado (p. 25).

El objetivo primordial de la educación a través de sus currículos es minimizar las brechas y fomentar el pensamiento de comunidad, de sentido, de reconocimiento y cuidado del otro, buscando que los grupos minoritarios, que históricamente no han tenido ni sentido la existencia de presencia que los valore socialmente, sino que por el contrario han tenido que soportar y sostener luchas y resistencias alrededor de sus motivaciones, derechos y formas de vida.

Inevitablemente estos intentos de llevar a cabo cambios comportan dolor y confusión, y no todas las propuestas de cambio son saludables. Algunos académicos pretenden diversificar el currículo de un modo que a la larga socava los objetivos del ser ciudadano, centrándose en las políticas de creación y reforzamiento de identidad de determinados grupos de interés, más que en la necesidad de conocimiento y comprensión de todos los ciudadanos (p. 26).

Muchas instituciones de Educación Superior replican el discurso en el cual son agentes que sirven a las agendas ocultas o políticas de los grandes grupos que lideran la economía y que perpetúan en las sociedades las desigualdades en las que se mantiene la manipulación y el control de forma dominante.

El currículo escolar debe construirse como la carta de navegación educativa que rompe los paradigmas y estimula el pensamiento crítico como única forma de salir del sometimiento, pero sobre todo como una forma de vida que dignifique la humanidad a través de valores que construyan sociedades justas y virtuosas.



# El desafío de la verdad en el siglo XXI

(2018). *21 lecciones para el siglo XXI*.

Traducido por J. Ros, Debate. p. 112

Y. HARARI<sup>20</sup>

## Tesis del autor

El autor adopta una perspectiva global e introspectiva de las principales fuerzas que modelan el mundo y cómo pueden influir en su futuro, segmentándolas en cuatro grandes categorías; tecnología, política, religión y arte, a partir de ellas que se descubren ante nuestros ojos, un escenario sobre el significado real de los acontecimientos actuales.

Una de las principales tesis del texto se desarrolla alrededor del pensamiento tecnológico como fuente de desarrollo exponencial; sin embargo, como ciudadanos del mundo, tenemos el afán del día a día evitando percibir los fuertes y trascenden-

---

20 Yuval Noah Harari nació el 24 de febrero de 1976 en Kiryat Atta, Israel. Es un destacado historiador y escritor conocido por su trabajo en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Sus padres tienen raíces judías en Europa oriental. Harari se especializó en historia medieval y militar, y luego obtuvo su doctorado en la Universidad de Oxford, Inglaterra. Su reconocimiento mundial proviene principalmente de su libro *Sapiens: de animales a dioses*, que originalmente se publicó en hebreo y posteriormente se tradujo a numerosos idiomas. En este libro, Harari aborda la historia de la humanidad desde los albores de la evolución del *Homo sapiens* en la Edad de Piedra hasta las revoluciones políticas del siglo XXI. Ha realizado conferencias digitales gratuitas, como "Breve historia de la humanidad", que han sido vistas por más de 100.000 personas en la plataforma TED. A través de sus obras y charlas explora temas que van desde superar la muerte hasta la creación de inteligencia artificial, ofreciendo una visión sobre los desafíos que la humanidad enfrentará en el siglo XXI. Su obra ha influido en la forma en que comprendemos la historia y el futuro de la humanidad.

Recuperado de <https://historia-biografia.com/yuval-noah-harari/>.

tales cambios que experimentará la humanidad, perdiendo el sentido de lo humano y esencial.

Además, se muestra como problemas políticos y sociales propios de nuestro tiempo generados de forma intencional, para mantener de forma global el miedo y terror, siendo mecanismos psicológicos individuales y colectivos que hacen más fácil la tarea de dominar y manipular. Dada la forma acelerada en la que el mundo avanza, para Harari esto se encuentra ligado directamente con la necesidad de controlar nuestra conducta y así mismo nuestros valores.

El texto da indicios de los impactos de las nuevas tecnologías, pero sin pretender abarcarlas en su totalidad, advirtiendo de sus peligros y amenazas, ya que la revolución tecnológica se presenta como una solución a los grandes desafíos de la globalización, sin que nosotros (lo humano, sintiente) logremos intuir efectos terribles para el devenir.

En consecuencia, aún queda la tarea de crear un relato actualizado para el mundo. De la misma manera que, los grandes cambios generados por la Revolución Industrial dieron origen a las nuevas ideologías del siglo xx, y es probable que las revoluciones venideras en biotecnología y tecnología de la información requieran perspectivas nuevas. Por tanto, las próximas décadas podrán estar caracterizadas por grandes búsquedas espirituales y por la formulación de nuevos modelos sociales y políticos (Harari, 2018, p. 35).

Con la crisis de los diferentes modelos sociopolíticos es emergente dar respuesta a las nuevas formas de comprender la transición histórica en la que se transforma el mundo.

Los pensamientos y movimientos históricos como el fascismo, comunismo y la decadencia del liberalismo, concen-

tración de la riqueza, el nacionalismo y la forma tan acelerada como se viven estos hacen difícil la comprensión del futuro.

La noción de nacionalismo permite intuir que en principio un nacionalismo moderado permite convocar a las personas frente a un proyecto de sociedad; sin embargo, se hace la distinción entre las naciones y la superioridad de unas frente a las otras. Dicha diferenciación, fundamental en el contexto del nacionalismo, radica en cómo se perciben y se relacionan las diferentes naciones. Un nacionalismo moderado tiende a convocar a las personas en torno a un proyecto de sociedad común sin enfatizar la superioridad de una nación sobre otra. Sin embargo, cuando se establece una distinción que posiciona a una nación como superior a las demás, el nacionalismo puede tomar un matiz peligroso, deslizándose hacia el fascismo, este último —a menudo difícil de identificar en sí mismo— puede ser potenciado por la tecnología moderna, utilizándose como una herramienta para el control, dominio y manipulación de las personas.

Es así como el *Big data*, la inteligencia artificial y el aprendizaje automatizado han permitido por primera vez en la historia hackear a seres humanos y decidir por ellos; por ejemplo, cuando se pasa por los datos biométricos, en donde la información suministrada puede anticipar un conocimiento de nuestro cerebro, cuerpo y necesidades biológicas, obtiene datos que nos hacen vulnerables al control y manipulación, y pueden vislumbrar una irrelevancia de actividades propias de los seres humanos.

El autor mantiene la esperanza en su discurso desde la perspectiva en que los seres humanos podemos hacer mucho por el futuro de la humanidad, siempre y cuando podamos

mantener esos temores y miedos bajo control, manifestando humildad en opiniones y posturas. La economía ha influido en gran medida en el mundo actual y en las características de la globalización del siglo XXI, en especial con la manera de interpretarla, el autor menciona como “estupidez humana” la falta de interés comunes:

Un remedio potencial para la estupidez humana es una dosis de humildad. Las tensiones nacionales, religiosas y culturales empeoran por el sentimiento grandioso de que mi nación, mi religión y mi cultura son las más importantes del mundo; de ahí que mis intereses se hallen por encima de los intereses de cualquier otro, o de la humanidad en su conjunto. ¿Cómo podemos hacer que las naciones, las religiones y las culturas sean un poco más realistas y modestas respecto a su verdadero lugar en el mundo? (p. 203).

Reconocer la ignorancia individual frente a la forma como se desarrolla el mundo, las corrientes económicas y dinámicas políticas que consumen a los seres humanos en un vacío donde lo correcto no es justo y lo justo no es correcto, nos pone en un conflicto para distinguir y confiar entre lo moral y lo justo.

Los valores, tales como los conocemos, ya no dan respuesta al alcance a situaciones propias de estos tiempos; por tanto, el problema no es una crisis de valores, sino como estos carecen de eficiencia para los diferentes problemas del diario vivir. Hemos perdido de alguna manera la capacidad de comprender los principales problemas morales del mundo. Los métodos utilizados por el común en la resolución de los dilemas morales constituyen un sesgo desde cualquier perspectiva.

Es importante reflexionar sobre cuáles son las habilidades que hemos de impartir desde la educación para que las generaciones venideras puedan reconocerse dentro del mundo y

sobrevivir a este. Dado los avances tecnológicos y su forma de manipular las emociones, los cuerpos, las mentes, lo que se daba por seguro pasa a formar parte de una de las más asombrosas incertidumbres, a causa de que nunca el ser humano se había visto enfrentado a estas preguntas sin respuesta.

Nos encontramos inundados de información, y la creatividad en la educación es vital para dar sentido a la cantidad abrumadora de contenido a la que estamos sometidos. El pensamiento crítico como competencia del siglo XXI incluye la adaptabilidad y resiliencia, donde se promueven en las mentes, la necesidad constante de cuestionarse y darle sentido a la vida.

La bioética acude al llamado de la preocupación de la humanidad por dar soluciones rápidas y eficientes. Dentro de un mundo que gira cada vez más rápido, encontramos un espacio para respirar y pensar qué quizás allí podamos ver cómo todos hacemos parte de los intereses colectivos de mantener una vida que no esté desprovista de lo humano y de todo aquello que así la constituye.

Desde perspectiva pluralista de la bioética se brindan posibilidades de configurar consensos a partir de la dimensión humana (lenguaje moral y contenido), siendo allí donde, precisamente, el sentido de la vida va de la mano con la construcción de un pensamiento bioético. La propuesta del autor es una propuesta ético-política que sugiere alentar sobre el pensamiento de un modelo, que gira alrededor de qué es la libertad y la justicia.



# La lucha por la autonomía y la democratización de la educación

“Manifiesto Liminar de Córdoba”.

En: *La Reforma Universitaria (1918-1930)*. (1988).

Biblioteca Ayacucho, pp. 3-7;

“Extensión y significado de la reforma universitaria”.

En *La Reforma Universitaria (1918 – 1930)*. (1988).

Biblioteca Ayacucho, 1988. pp. IX a XXII.

“Colombia, 1924”. En *La Reforma Universitaria (1918-1930)*. (1988).

Biblioteca Ayacucho, pp. 57-66

D. CÚNEO<sup>21</sup>

La Reforma Universitaria interpretará nuevos avisos de búsqueda en los procesos latinoamericanos de identidad cultural y trabajaría la tentativa de propio lenguaje, lo que es legítimo en rebeliones que se quieren apertura de panoramas culturales e ideológicos (Manifiesto Liminar de Córdoba, 1988, p. IX).

---

21 Poeta, ensayista, historiador, pensador, periodista y luchador social argentino, nacido en Buenos Aires el 14 de febrero de 1914 y fallecido en su ciudad natal el 15 de abril de 2011. Hombre de vasta formación cultural y vivas inquietudes sociopolíticas, dio un impulso notable a la investigación literaria y contribuyó a la divulgación de la vida y obra de algunas de las figuras más brillantes del socialismo Hispanoamericano. Hijo del jefe de rotativas de *La Prensa* —uno de los diarios de mayor difusión en Buenos Aires—, heredó precozmente la vocación periodística de su padre, al que convenció para que le dejara pasar muchas horas de su infancia y adolescencia en las salas de máquinas del taller donde se imprimía dicho periódico. Fue así como se familiarizó, siendo apenas un muchacho, con las bobinas de papel, la tinta y los linotipos de la redacción, al tiempo que iba asimilando también ese ideario socialista que —al igual que en la vieja Europa— era moneda corriente entre impresores y tipógrafos.

Recuperado de *de www.mcn.biografias.com*

La Reforma Universitaria reconoce su protagonismo legítimo sobre la responsabilidad de asumir cambios que permitan construir la identidad cultural en los procesos latinoamericanos, dado que el pensamiento eurocentrista se ha instaurado dentro de las universidades latinoamericanas, que ha ido trascendido al pensamiento auténtico del reformista de la Universidad, “la lucha contra todas las normas de la inmoralidad” (Manifiesto Liminar de Córdoba, 1988, p. X) representa el devenir del protagonismo de la Universidad dentro de las acciones colectivas, en los idearios de lucha contra la opresión, la mediocridad y mercantilización de la enseñanza, para servirse a las intenciones de los sistemas neoliberales.

Las luchas juveniles llevan consigo la necesidad de nuevos tiempos, regenerando las épocas que invitan a renovar los estilos de vida que no permiten hacer una apertura a un mundo que necesita rehacer su historia.

El estudiante tiene el deber de permanecer siempre puro, por la dignidad de su misión social, sacrificándolo todo en aras de la verdad moral e intelectual (Manifiesto Liminar de Córdoba, 1988, p. X).

Las movilizaciones juveniles se revisten —de lo que llamaría Cúneo (1988)— de sanciones espirituales, y afirma “[...] La disidencia generacionista es, en primer término, de inspiración moral [...]” (p. XI). Se advierte que el estudiante está llamado a empoderarse del devenir de las naciones, del progreso de los pueblos, de la enseñanza como acto simbólico de rebeldía contra el opresor.

Los privilegios sociales como cualidad implícita no son características propias de los reformistas universitarios, quienes desde la acción transformadora trascienden a la construc-



ción y realidad social, aportando al escalonamiento no solo de saberes y luchas, sino de condiciones dignas de vida.

Las universidades han llegado a ser así el reflejo de estas sociedades decadentes, que se empeñan en ofrecer el triste espectáculo de una inmovilidad senil (Manifiesto Liminar de Córdoba, 1988, p. 3).

Desde entonces, y hasta hoy, las universidades son una radiografía de las injusticias sociales, de las inequidades, una cartografía social del mundo en que vivimos. Aunque, en la actualidad, el llamado no es solo a la resistencia, sino al cambio propositivo, a las condiciones dignas para los estudiantes en las cuales se propugne el acontecer ideario de una enseñanza con convicción, identificando y erradicando la mediocridad y las prácticas lesivas tanto académicas como administrativas.

La defensa de una educación de calidad que minimice el fuerte impacto de las brechas sociales y aunque la propuesta reformista es de un corte más paidocentrista, se hace urgente revisar, desde que perspectiva se incentiva la enseñanza, la autoridad ejercida por el maestro a sus estudiantes es otra forma de subyugación y dominio.

[...] El concepto de autoridad que corresponde y acompaña a un director o a un maestro en un hogar de estudiantes universitarios no puede apoyarse en la fuerza de disciplinas extrañas a la sustancia misma de los estudios. La autoridad, en un hogar de estudiantes, no se ejercita mandando, sino sugiriendo y amando: *enseñando* (Manifiesto Liminar de Córdoba, 1988, p. 4).

Para enseñar debe existir una “vinculación espiritual” (1988, p. 4), y es necesario que emerja de forma pura y cumpla con su misión, un acto de amor que nace de quien reconoce en el otro un igual distinto, una exhortación profunda a la simplici-

dad de la empatía como fuente de construcción de conocimiento, de experimentación de la realidad. Dentro de las relaciones de dominio que perpetúan trastornos para el devenir, los conflictos que se vuelven generacionales.

La Universidad le pertenece a la juventud. Únicamente la juventud puede guiarla con acierto, poniéndola al servicio de la raza, del pensamiento y de la vida. [...] (Manifiesto Liminar de Córdoba, 1988, p. 64).

La revolución juvenil propone el empoderamiento único de los estudiantes como fuente del movimiento, en el cual la urgencia de los cambios que inquietan a los jóvenes encuentra en las administraciones, en el movimiento clerical, en los maestros, la fiel copia de los tradicionalismos excluyentes, que con mediocridad fatiga de liderazgo honesto y mendicidad de poder conforman los estamentos más altos de las universidades que se rehúsan a la simplicidad de la estructura desprovista de producción de sentido frente al conocimiento. Los afanes de perpetuarse en los cargos que direccionan las consignas, ha desvanecido la esencia de la enseñanza, del quehacer pedagógico, de la preocupación de la educación como propuesta revolucionaria de cambio, pero, sobre todo, como única salida a las desigualdades sociales.

Los jóvenes, de aquel entonces y de nuestra época, tienen sed de lucha y libertad de pensamiento, que es garantía absoluta de una praxis mediadora, sin barreras. El significado real de amar a otro es enseñarle a luchar por lograr ser:

Había sobrevenido en las universidades una verdadera crisis de cultura. Por una parte, la persistencia de lo pretérito, el imperio de difundidas corruptelas, predominio de las mediocridades, la rutina y la modorra de los hábitos docentes, por otro la orienta-

ción pacatamente utilitaria y profesional de la enseñanza, la ausencia de todo interés superior, el olvido de la misión educadora y por último el autoritarismo torpe y la falta de autoridad moral, dieron lugar a esa reacción que nace de las entrañas mismas de la nueva generación (p. 141).

Esta reforma se traduce en la imperativa necesidad de democratizar la universidad, abriendo en los jóvenes el espíritu de rebelión, concebido para no soportar más y no estar subyugada a los mandatos de rectores y maestros que, como agentes de los discursos mercantilistas, perdían las dimensiones del quehacer pedagógico. Esta iniciativa advierte el principio de autonomía universitaria, con una proyección social como fundamento misional y de esta manera la universidad deja de ser un privilegio exclusivo de las clases dominantes para ser también parte de las clases obreras.

[...] La libertad universitaria supone en el estudiante, como correlativo ineludible, el sentimiento de la dignidad y de la responsabilidad, los fueros de una personalidad consciente, regida por su propia disciplina ética [...] (p. 142).

Esta premisa considera que era perjudicial para la universidad mantener su orientación clerical y de tendencia derechista. Esta orientación permitía que personas de las clases dominantes que carecían de conocimiento tuvieran el poder de impartir y difundir conocimientos, lo que erosionaba el respeto por la profesión y generaba descontento entre los estudiantes. Además, hubo situaciones que limitaron la libertad de pensamiento y expresión. Como resultado, los estudiantes se movilaron en luchas y buscaron integrarse en los órganos gubernamentales de la universidad, en los que participaron con voz y voto, cuestionando cátedras obsoletas y sin contenido.

Justicia queremos como norma de nuestra conducta: justicia social, justicia entre las gentes de distinta estirpe. Llegue alguna vez el día sereno en que no la confundamos con el grito desaforado de nuestras pasiones ni con el reclamo mezquino de nuestros intereses (p. 134).

La universidad al tener clara su misión integradora, ve no solo en la ciencia el conocimiento primordial, sino que abre espacio al arte, a la belleza, a la estética, a la cultura, como parte de la preocupación del afinamiento del carácter moral. Aunque la institución no puede olvidar su fin último, el de la enseñanza de los conocimientos que integran la vida misma, no puede dejar de lado, el aspecto emancipador que propugna por la dignificación de la vida.

La sensibilidad del mundo debe despertar tanto en estudiantes como en maestros, de forma espontánea y sentida, la responsabilidad del dominio propio, evitando la ineptitud que rebosa las conductas, dado que finalmente la consigna nos encamina a comprender que los hombres y sus ideas son, en definitiva, lo que puede cambiar el mundo absurdo. Ese al cual tenemos en nuestras manos la encomienda de permitir que crezca junto a nuestros ideales.

La Reforma Universitaria nos invita a levantar la mirada a las causas justas, dentro de la no resiliencia apacible, en la inercia de las mentes. Todos, absolutamente todos, a quienes nos agita esta enmienda, desde la conciencia, nos debe mover y conmover en los tiempos de crisis de la universidad, el silencio ensordece a los más sacrificados en la lucha por perseguir una posibilidad, la posibilidad de vivir.

# La resiliencia y la empatía en la sociedad contemporánea

*Una vida en resiliencia.* (2016).

F.C.E. pp. 13-99

B. EVANS<sup>22</sup> y J. REID<sup>23</sup>

La resiliencia convertía el lenguaje de la inseguridad en el orden natural de las cosas; se convertía así misma en un imperativo moral [...]” (Evans y Reid, 2016, p. 16).

Evans y Reid (2016) argumentan el concepto de *resiliencia* desde una perspectiva crítico-política sustanciales y consideran que este término se utiliza ampliamente en el discurso público, pero, a menudo, de manera superficial, enfocándose en la supervivencia individual. Sin embargo, desde su pers-

---

22 Brad Evans es un filósofo, político, teórico crítico y escritor, cuyo trabajo se especializa en el problema de la violencia. Autor de diez libros y volúmenes editados, junto con más de cincuenta artículos académicos y de medios de comunicación, también es lector de violencia política en la Escuela de Sociología, Política y Estudios Internacionales de la Universidad de Bristol, Reino Unido.

Recuperado de <https://www.brad-evans.co.uk/biography>

23 Teórico político, filósofo y profesor de Relaciones Internacionales, Julián Reid es conocido por su avance en la teoría de la biopolítica, sus contribuciones a la teoría cultural, el pensamiento poscolonial y postestructural, la crítica del liberalismo y la deconstrucción seminal de la resiliencia. Educado en Londres (BA, Honores de Primera Clase, 1996), Ámsterdam (M. Phil. 1998) y Lancaster (Ph.D., 2004), ha enseñado Política Internacional y Relaciones Internacionales en las Universidades de Londres (SOAS y King's College), Sussex y Laponia, donde ha ocupado la Cátedra de Relaciones Internacionales desde 2010. En 2012, estableció el primer programa de Maestría en Biopolítica Global en el mundo, en Laponia.

Recuperado de <http://ulapland.academia.edu/JulianReid>

pectiva crítico-política, la resiliencia implica más que la mera supervivencia; involucra la capacidad de adaptarse y resistir a las fuerzas que generan inseguridad y desigualdad en la sociedad, aludiendo a cómo se ha incorporado de forma acelerada al léxico universal, desprovista de una profunda reflexión y aceptada desde una cualidad referente a la supervivencia, pero fuertemente criticada en la lectura, por su fuerza como apuesta política (p. 16).

El liberalismo está calzando el concepto mismo de seguridad a la vez que no simplemente adopta formas de peligro sino un nuevo ideal de resiliencia (p. 26).

Aunque es cierto que el liberalismo se ha encargado por años de generar en el imaginario —de forma subjetiva— sobre el atributo de la resiliencia como una capacidad que tienen las personas y/o las comunidades e instituciones que viven el peligro, y que están predispuestos a situaciones futuras, sin embargo, el análisis de los autores frente a esta afirmación se convierte en un cuestionamiento frente a las implicaciones que suponen el cambio dentro del mismo liberalismo.

Por consiguiente, el concepto de resiliencia no se desarrolla bajo la *seguridad* de prevenir peligros y amenazas; por el contrario, se trata de renunciar de algún modo a este imaginario, construido desde un diseño por sí mismo inseguro.

Para entender mejor este elemento dinamizador se comprende que “La inestabilidad y la inseguridad son la nueva normalidad conforme nos acostumbramos cada vez más a vivir en sistemas complejos y dinámicos que no ofrecen posibilidad alguna de control” (p. 28).

La resiliencia nos aleja con engaños de esta tarea afirmativa de aprender a morir (p. 39).

Se atribuye de forma coherente la necesidad de entender la muerte como un acto de transformación, renovador del que debemos ser conscientes, pues únicamente despojándonos de nosotros mismos podemos cambiar, ser nuevos y crear escenarios nunca vistos.

Los autores abordan de varias formas el problema de la finitud, por ejemplo, los medios de comunicación nos informan de catástrofes, que nos permiten reafirmar la vulnerabilidad de la humanidad frente a la naturaleza y la cotidianidad plagada de violencia, pero al mirarla como hecho reflexivo se puede pensar en cómo hacer mejorar las sociedades desde el entretenimiento, “la resiliencia debe abordar el conflicto entre la letalidad de la libertad y la cuestión filosófica de la muerte [...]” (p. 40).

La resiliencia tiene una relación particular con lo histórico pues invoca recuerdos de traumas pasados (p. 52).

La resiliencia no es, ni más ni menos, que la forma como las sociedades se perciben frente a situaciones trágicas y dolorosas y su capacidad para resurgir de ese momento. Aunque se aborda la perspectiva de la resiliencia desde el acontecimiento como experiencia, se le atribuye su carácter precario y de vulnerabilidad de la humanidad, condicionando la posibilidad del dominio sobre el entorno. Por esta razón, el concepto es tan importante como estandarte del presente que representa un razonamiento moral, el acto de vivir por sí solo es absolutamente peligroso de este modo.

[...] El desarrollo económico de las sociedades debe regularse para que no sólo contribuya a la seguridad de los Estados y sus poblaciones humanas, sino para que también incremente la resiliencia de todos los sistemas vivos [...] (p. 61).

Esto incorpora a todos los hábitats, a todos los sistemas, que se han visto afectados de una u otra manera, por el desarrollo económico, la seguridad en términos de desarrollo que desafía la forma como en varios círculos es preponderante lo económico sobre la vida misma, dado que las comunidades, las sociedades, pueden atender a las racionalidades que generen su prosperidad.

De ahí que la resiliencia no es una facultad de las sociedades en aspectos económicos y/o políticos, sino que es determinante de la vida misma.

Aminorar las amenazas a la biosfera requiere mejorar la resiliencia de los pobres que son 'ecológicamente ignorantes' y, por consiguiente, son más propensos a utilizar 'servicios del ecosistema' de modos no sustentables (p. 64).

Se maneja la idea de que las poblaciones vulnerables, o los pobres, son quienes deben considerar el manejo racional de recursos naturales, o bien podría decirse que deben desarrollar esa capacidad de levantarse y resurgir de una catástrofe, en la que muchas veces se atribuye su culpabilidad por vivir en zonas de alto riesgo, por desconocimiento o no, de los peligros que implica vivir en sitios de riesgo, dado que sus condiciones económicas no dan para aspirar a asentarse en lugares *seguros*.

Alternamente se cree que son ellos quienes menor manejo adecuado dan a los recursos, al ecosistema, pues se entendería que no tienen la formación ni educativa ni disciplinar para fomentar cuidados a su medio natural. Si bien es cierto que algunas poblaciones vulnerables pueden estar ubicadas en zonas de alto riesgo debido a su situación económica, culparlos a ellos exclusivamente por su situación y responsabilizarlos por el manejo de los recursos naturales resulta simplista y des-



considerado, dado que se debe atender a la desigualdad estructural; las poblaciones vulnerables a menudo se encuentran en situaciones precarias debido a factores estructurales y socioeconómicos fuera de su control, como son la falta de acceso a servicios básicos, a oportunidades de educación y empleo y la marginación social. Culparlos por no vivir en zonas seguras no aborda las raíces del problema.

[...] el interés contemporáneo de las políticas y prácticas gubernamentales mundiales en la promoción de la resiliencia es una expresión de la cartografía cambiante del poder liberal [...] (p. 93).

En la actualidad, las relaciones de gobernanza liberal están estrechamente relacionadas con las formas de uso del poder, atendiendo a la necesidad de hacer ver que la inseguridad constante y la necesidad de riesgo como argumento propositivo de la resiliencia, dejando de lado la capacidad de la humanidad a no recuperarse desde lo natural, desde lo biológico, o físico, sino que existe un plano del sujeto político que puede y debe anticiparse al porvenir, sin miedos, pues tiene la capacidad de anticiparse y, por qué no, de salvaguardarse y protegerse de aquellos elementos del mundo que le resultan hostiles.

[...] hoy en día cuando los liberales toman parte en la promoción de la vida de los seres humanos lo hacen en términos que evitan que concibamos nuestras capacidades para determinar los caminos de nuestra vida libres de otros como un estado por el cual luchar y que, por el contrario, lo hagamos como un riesgo potencial contra nosotros mismos. [...] (p. 91).

Es importante resaltar que la autonomía, en este aspecto, debería promoverse desde la perspectiva de un imaginario colectivo de progreso y libertad, delimitando y procurando tener bajo control el posible caos. El concepto de resiliencia

esta más enfocado en *capacidades de defensa* en los sistemas no pueden asegurarse, ni evitar los peligros; deben entenderse bajo la premisa de la habilidad para absorber esas perturbaciones necesarias para el desarrollo del sistema.

En la actualidad, los liberales juegan un papel importante en la promoción de la calidad de vida de los seres humanos; sin embargo, existe un argumento crítico el cual plantea que su enfoque puede limitar nuestra percepción de las propias capacidades autónomas y convertirlas en un riesgo potencial para nosotros mismos. Esta perspectiva es respaldada por Evans y Reid (2016) en su investigación, en la cual sugieren que la promoción liberal de la autonomía individual puede llevarnos a ver nuestras decisiones y elecciones como amenazas más que como oportunidades.

La corriente liberal ha sido fundamental para la promoción de los derechos individuales y la autonomía personal, como también para la construcción de sociedades democráticas y progresistas. Sin embargo, en la medida en que se destaca la importancia de la autonomía individual, es crucial cuestionar cómo esta narrativa podría impactar la percepción de nuestras propias capacidades y el alcance de nuestras elecciones. Los liberales enfatizan el empoderamiento individual y la toma de decisiones personales como piedras angulares de la libertad. No obstante, existe una preocupación válida sobre como este enfoque puede llevar a ver nuestras elecciones no como solo expresiones de autodeterminación, sino como potenciales amenazas para nuestro bienestar. A medida que se resalta la importancia de *liberarnos* de las restricciones y normas impuestas por otros, podría surgir un temor subyacente de que, al ejercer plenamente nuestra autonomía, nos exponemos a riesgos que podrían perjudicarnos.

# La importancia de las emociones en la vida humana

*Paisajes del pensamiento.*

*La inteligencia de las emociones.* (2008).

Paidós. pp. 167-284

M. NUSSBAUM

Porque los seres humanos experimentan las emociones de formas modeladas tanto por su historia individual como por las normas sociales (Nussbaum, 2008, p. 169).

Según Nussbaum (2008, p. 169), la universalidad de ciertas emociones humanas está basada en vulnerabilidades y apegos, de los cuales los seres humanos difícilmente pueden carecer, a causa de la naturaleza de su cuerpo y su mundo; las emociones como el temor, el amor, la ira y la aflicción cuentan con muchas probabilidades de ser, en algún sentido, ubicuas.

Asimismo, ha argumentado que son elementos de nuestra animalidad común los que poseen una considerable importancia adaptativa, por tanto, es probable que su base biológica sea común a todos, aunque no significa que las emociones no sean modeladas de modo diferente por sociedades distintas. De manera similar, la capacidad del lenguaje es común a todos y todo niño puede aprender cualquier lengua. Sin embargo, las lenguas, difieren entre sí de forma extraordinaria, tanto en estructura como en semántica y, en consecuencia, hasta cierto punto, en alcance expresivo. Debemos ahora preguntarnos, “hasta qué punto difieren también los repertorios emocionales

y en qué medida estas variaciones son provocadas por diferencias sociales más que individuales” (2008, p. 173).

Todo ser humano normal es capaz de imaginarse cómo es estar en la piel de otro, y desde la primera infancia practica constantemente tal habilidad. Este pensamiento perspectivista resulta fundamental para la vida emocional y moral humana (p. 174).

\*\*\*

Los animales también difieren en el grado en que poseen *conceptos causales*; y, de nuevo, la mayor parte de las especies los tienen en una medida mucho menos marcada que los seres humanos (2008, p. 169).

Para Nussbaum (2008, p. 172) en la medida en que un animal carece de conciencia del paso del tiempo, ha de carecer asimismo de sentido del hábito y la rutina, algo que acarrea tamañas consecuencias para el sentido del yo y la vida emocional.

Muchos animales “carecen de base para tales emociones. Desde luego, resulta difícil asegurar hasta qué punto las reacciones de un animal expresan una rutina condicionada y en qué medida exteriorizan una cognición más específica con contenido causal real” (p. 174).

Cada una de estas diferencias cognitivas entre los humanos y los animales crean divergencias en el concepto del yo y en el de las relaciones entre el yo y el otro. El modo en que nos vemos a nosotros mismos depende de nuestras capacidades innatas cognitivas, perceptivas e integradoras, pero también de nuestra concepción específica de la temporalidad y la causalidad; añadiendo de nuestra concepción de la especie, la nación y la familia, de las ideas sobre dios, los espíritus y el universo (p. 175).

El lenguaje no lo es todo en la emoción: ésta puede basarse en otras formas de representación simbólica. Pero el fenómeno del lenguaje cambia la emoción” (p. 177).

Para Nussbaum (2008), la suposición de que una persona que carece de conocimiento de la *gramática* emocional de su sociedad experimenta la vida emocional de la misma manera que alguien que la conoce es insostenible. El acto de expresar las propias emociones implica automáticamente la posesión de una experiencia emocional única. Esto no implica que no se pueda sentir una emoción sin ser capaz de ponerle nombre; de hecho, existen diversas razones por las cuales una emoción, especialmente si es subyacente, puede permanecer inconsciente en una persona que en las circunstancias adecuadas podría identificarla sin dificultad. Sin embargo, aquel que no domina con fluidez el lenguaje de las emociones y sus convenciones de uso es probable que sea internamente diferente de alguien que sí lo hace (p. 177).

Somos una especie físicamente débil y cognitivamente madura a una edad temprana, mientras aún estamos indefensos desde el punto de vista físico (p. 180).

Para Nussbaum hay una multitud de cosas verdaderamente peligrosas para nosotros y que, “por lo tanto, tenemos buenos motivos para temer, si se asume que estamos apegados a nuestra propia supervivencia, como lo estamos de manera innata” (p. 180). De este modo, se puede presentar las siguientes afirmaciones de Nussbaum sobre que:

- Algunas sociedades se enfrentan a enemigos hostiles con mayor regularidad que otras.
- Algunas sociedades afrontan los peligros de los elementos de una manera mucho más habitual que otras.

- Algunas sociedades y grupos dentro de las mismas tienen oportunidades de ocio de las que otras carecen.
- Algunas personas comparten espacios abarrotados y otras pasan mucho tiempo en soledad.

Porque:

las sociedades divergen en sus creencias metafísicas, religiosas y cosmológicas. El miedo a la muerte, que de alguna forma es omnipresente, es modelado con fuerza por lo que uno piensa que es la muerte y por la creencia o no en la existencia de otra vida (p. 181).

En todas las culturas las prácticas educativas establecen al menos algunas distinciones entre niños y niñas, aunque el grado y naturaleza de tales diferencias varían entre culturas e individuos. La costumbre de preparar a los niños para su separación de la madre y a las niñas para continuar las funciones domésticas de la misma modela poderosamente el desarrollo de los géneros en muchas sociedades (p. 183).

Por ello, la autora postula que “Es probable que las diferencias *lingüísticas* conformen la vida emocional de diversas maneras, pero el papel de la lengua ha sido a menudo sobrestimado y resulta muy difícil calibrarlo correctamente” (p. 184).

La cultura constituye un componente crucial de la explicación de las emociones de un individuo y la teoría cognitivo-evaluadora está bien pertrechada para iluminar este aspecto de la vida emocional (p. 198).

### **Para los partidarios de la construcción social**

Quienes a menudo plantean algunas tesis más ambiciosas como que las fuerzas culturales no dejan espacio para la variedad y la libertad del individuo, son aquellas que convierten los detalles de la historia personal en intrascendentes desde

el punto de vista etiológico, que crean mundos mutuamente inaccesibles (p. 198).

“El postulado de incomprendibilidad recíproca es, por supuesto, refutado por el propio acto de la descripción cultural sensible y por la larga historia de receptividad imaginativa que precede a todo buen estudio antropológico sobre las emociones” (p. 198). No es sorprendente que, en la comunicación intercultural, uno se centre a menudo en experiencias genéricas que derivan de esta situación común.

Las personas suelen ser conscientes de estas experiencias, en cuanto atañe a su propia cultura. De modo intuitivo, las conciben con un grado alto de abigarramiento, no como una máquina de poder que troquela una serie de seres humanos idénticos, como galletas que salieran de una fábrica, sino como un escenario de encendidos debates y de una diversidad considerable en el que precisamente estas características crean ámbitos en los que el individuo tiene espacio para moverse. También intuyen que los padres de un individuo son el primero y, de alguna manera, el principal medio de transmisión cultural y de la cultura (p. 200).

El reconocimiento de la “construcción social” conlleva la admisión de que nuestras emociones están compuestas por elementos que nosotros no hemos hecho (p. 202).

**Para Nussbaum es:**

Una concepción plausible de la construcción social tiene que dar cabida tanto a la inteligibilidad intercultural como a la libertad humana. [...] Todo planteamiento de este tipo debe hacer justicia a la historia narrativa de la personalidad individual, puesto que sus rasgos emocionales distintivos se constituyen extremadamente pronto en las interacciones con cada uno de los progenitores, los hermanos y otros cuidadores. (p. 202).

**Por ejemplo:**

El modo de sostener en brazos, de cuidar, de hablarle a un niño, entraña la influencia de la cultura. Aunque un aspecto fundamental de tratar a una persona como tal es el reconocimiento de que un niño tiene una historia aparte en un cuerpo separado, entrelazada con otros individuos específicos en una historia de gran hondura e intensidad. Solo desde una historia así, un niño puede llegar a convertirse en miembro de un grupo social más amplio (pp. 202-203).

Las emociones de un ser humano adulto no pueden entenderse si no se comprende la historia de su primera infancia y su niñez” (p. 209).

**Según Nussbaum, las emociones:**

Cuando son apropiadas para la vida de una criatura incompleta en un mundo poblado de accidentes dotados de sentido, y se encuentran relacionadas con el desarrollo de la razón práctica y de una noción del yo, o como en el caso en donde son una mala respuesta al entorno, lo que es algo bastante frecuente, por su rigidez ante objetos presentes en tanto que proyectan las imágenes de cierto pasado (pp. 209-210).

En primer lugar, debemos preguntarnos si ciertas características de una historia humana hacen que las emociones sean intrínsecamente problemáticas desde el punto de vista moral y, en general, desde el punto de vista de la racionalidad práctica. En segundo lugar, nos cuestionamos si hay otras propiedades del desarrollo emocional que puedan suministrar cierto auxilio a la moral. Por último, deberíamos examinar las fuentes de las variaciones evolutivas, individuales y sociales, y averiguar cómo o hasta qué punto es posible incitar pautas evolutivas



que sean más proclives a respetar y menos dadas a subvertir las normas morales (p. 210).

Dado que las emociones que aparecen en un momento avanzado de la vida “brotaron por vez primera en la infancia como relaciones cognitivas con objetos importantes para el propio bienestar; y, por otro lado, que esta historia afecta de diversas maneras al modo en que posteriormente se experimentan dichas emociones” (p. 211), la influencia de la infancia en el desarrollo emocional es evidente, ya que las emociones que se experimentan en momentos posteriores de la vida tienen sus raíces en las relaciones cognitivas con objetos importantes para el bienestar en la infancia. Además —como señala Nussbaum (2008)—, al igual que otros animales, los seres humanos nacen en un mundo que no han creado ni controlan (pp. 211, 213). Esta idea fundamental de que las propias demandas encontrarán respuestas en el entorno se refleja en la experiencia pasiva de recibir caricias reconfortantes en la temprana infancia, lo que ayuda a eliminar la sensación incipiente de desamparo (p. 219). “Al igual que otros animales, los seres humanos nacen en un mundo que ellos no han hecho y que no controlan” (p. 213).

La idea de que uno no está completamente inerte, de que las propias demandas encontrarán alguna respuesta en el entorno, es uno de los fundamentos esenciales de todo aprendizaje. En la temprana infancia, cuando la acción es más o menos imposible, la experiencia pasiva de recibir caricias reconfortantes elimina la sensación incipiente de desamparo (p. 219).

¿De dónde aparecen las emociones? (p. 223)

### **Según la autora,**

El bebé no tiene una noción clara de los límites entre su propio yo y el de los demás, experimenta transformaciones misteriosas en cuyo origen externo no es capaz de comprender. En esta incipiente sensación de que algunos procesos de enorme importancia para él aparecen y desaparecen de modos que escapan a su control, ya están las raíces de las emociones. Las emociones son el reconocimiento de lo que importan dichos procesos junto con la falta de un control total sobre ellos. Lo cual significa que las emociones se desarrollan gradualmente a medida que el pequeño se va haciendo más y más consciente de la importancia que tales transformaciones revisten para su vida, así como del hecho de que, por decirlo de algún modo, llegan desde fuera (p. 223).

Es plausible que las emociones más tempranas sean el miedo y la angustia cuando la transformación se retrasa y la alegría cuando la transformación se materializa. Con el tiempo, gradualmente, se desarrollará una cierta sensación de anticipación positiva ante la expectativa de una transformación feliz (p. 223).

### **Conclusión**

La interdependencia madura requiere de un reconocimiento de la imperfección del cuerpo humano y sus necesidades de bienes materiales, también implica renunciar al deseo que motiva la envidia de monopolizar las fuentes del bien. Así pues, deberíamos decir que la dependencia madura conlleva la determinación de lograr la satisfacción de las necesidades materiales básicas de todos los ciudadanos, garantizando que todos tengan derecho no solo a la libertad, sino también a un bienestar elemental. Se debe permitir a todas las personas que sean niños, en el sentido de que se consientan sus imperfecciones y necesidades, y en una parte esencial del respeto hacia

la humanidad en las personas es el de atender el *sostenimiento* de tales necesidades, y a la creación de un entorno político *facilitador*. Así pues, tenemos que una norma de madurez psicológica formula una regla para la vida pública: es un compromiso de atender a las necesidades básicas o, por decirlo de otra manera, de garantizar un conjunto de capacidades humanas elementales (p. 262).



# La admiración y el respeto en la vida pública

*Por una ética de los sentimientos en el ámbito público.* (2008).

Bakeaz. pp. 37-125

X. ETXEBERRIA<sup>24</sup>

Las admiraciones relevantes para la perspectiva pública son las que, apreciando algo de una persona, aprecian en realidad a la persona, porque entienden que lo admirado es algo logrado por ella (Etxeberria, 2008, p. 38).

Según Etxeberria (2008, p. 39) el por qué admirar a alguien por su poder público tiende a estar acompañado de respeto a esa persona, no exento con frecuencia de cierto temor, precisamente por el poder que tiene. Aunque no es esta la admiración que nos interesa apreciar, dado que desde el punto de vista

---

24 Xabier Etxeberria Mauleon es profesor emérito de la Universidad de Deusto en Bilbao, en la que ha sido catedrático de Ética y director del Centro de Ética Aplicada. Es responsable del área de Paz y Derechos Humanos de Bakeaz. Profesor visitante de diversas universidades en América Latina, donde colabora habitualmente con organizaciones indígenas y de derechos humanos. Ha centrado su investigación filosófica en los campos de la ética fundamental, la ética profesional y la ética social y política (especialmente en torno a las identidades colectivas y a las víctimas de la violencia), así como en la vertiente ética de los derechos humanos. En torno a estos temas ha publicado numerosos artículos, cuadernos y libros. Entre estos últimos cabe citar los siguientes: *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur* (DDB), *Ética de la diferencia* (UD), *Temas básicos de ética* (DDB), *La educación para la paz ante la violencia de ETA* (Bakeaz), *Ética de la ayuda humanitaria* (DDB), *Sociedades multiculturales* (Mensajero), *Aproximación ética a la discapacidad* (UD), *DINÁMICAS DE LA MEMORIA Y VÍCTIMAS DEL TERRORISMO* (Bakeaz) y *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público* (Bakeaz), entre muchos otros títulos.

democrático no se trata de admirar el poder o autoridad que alguien tiene, sino de ser capaz de hacer de positivo, según los criterios de justicia, ese poder. A causa de que el respeto provocado no es precisamente el respeto que se relaciona con la dignidad de la persona en cuanto persona, sino el *respeto reverencial*. Esto es, conviene más bien sospechar de este modo de admiración (pp. 39-40).

### **La compasión es fundamentalmente la reacción ante el dolor de otra persona<sup>25</sup>. ¿Por qué?**

Para Etxeberria (2008, p. 42) este sentimiento supone un *sentir con*, es una participación en el sufrir del otro que pasa por no solo comprendido, sino en una cierta medida asumido como propio. A veces se le hace sinónimo de piedad, mientras que en otras ocasiones se asigna a esta ser una compasión especialmente acrecentada y dispuesta a la acción (pp. 42-43).

Aunque con cierta ambigüedad reclamamos de los demás que sean sensibles a nuestro dolor, pero cuando lo expresan nos irrita; en cualquier caso, la versión moral del sentimiento de compasión es absolutamente fundamental para afrontar algo tan decisivo en el ámbito público como es la acogida empática de las víctimas. Por eso no podemos renunciar a él, aunque tengamos que usar el término con prudencia para no provocar malentendidos. Se tendrá que tratar, evidentemente:

de una compasión purificada: no arbitraria ni excluyente. Impregnada de una razonabilidad que la discierne y guía, que supere el estado de la mera emoción espontánea; que empuje a una acogida

---

25 Voy a utilizar aquí dolor y sufrimiento de modo indistinto, aunque cabe distinguirlos: dolor remitiría a la causa objetiva; sufrimiento tendría que ver con la elaboración subjetiva del dolor.

que sea sustento para la reivindicación de la justicia, la cual sepa expresarse con la necesaria discreción para no humillar; que se abra a la comunicación intersubjetiva en palabras y obras; que esté anímicamente dispuesta no solo a dar sino a recibir compasión, etc. (p. 46).

\*\*\*

Puede considerarse la indignación como una modulación positiva de la ira (p. 46).

Según Etxeberria (2008, p. 46), la desmesura de la ira adquiere el nombre de furor, rabia, porque tras “habernos llenado de ira” (p. 46), la “descargamos” (p. 46) con la fuerza de una inundación. Entonces puede considerarse a la indignación —al menos en su actual significado— que es dominante, como la expresión de la ira desencadenada por algo que se estima injusto, inmoral, reprochable. Estaría sintetizada, sobre todo —pero no exclusivamente— en la clásica reacción de “¡no hay derecho!” (p. 47).

Para ese sentimiento, visto desde su dimensión pública, es conveniente tener en cuenta dos variables: la del sujeto, sobre el que ha recaído la injusticia y la del tipo de injusticia en juego (p. 47). Por ejemplo, los ricos en Colombia (considerados los estratos 4, 5 y 6) los hacen parte del Sisbén (programas de alimentación, vivienda, salud) y un indígena, que fue desplazado de sus tierras, que vive en la calle y aparece en las bases de datos gubernamentales, también reciben dichos beneficios.

**El miedo generalmente se origina cuando existe un peligro real basado en información objetiva y se interpreta subjetivamente como una amenaza (Etxeberria, 2008)**

En teoría, al inicio tendría que estar el dato amenazador y luego surgir la vivencia de miedo, de la que el primero sería causa. A pesar de que en la realidad la imbricación entre ambos

factores es muy compleja y bidireccional: un temperamento miedoso está dispuesto a interpretar como peligro lo que no lo es, e igualmente podemos ser incitados al miedo ante presentaciones truculentas de amenazas que no son reales. Esto significa que entre el extremo del miedo fundado en una muy comprobable objetividad del peligro y el miedo que es pura subjetividad caben múltiples posibilidades (p. 51).

Por otro lado, desde los miedos siempre tememos perder algo. Puede ser, pensando en grandes categorías, la identidad personal o colectiva, la seguridad en sus diversas facetas, la integridad psicofísica, las libertades. Hay además un miedo en que el poder político utiliza con frecuencia, que les suceda un daño a quienes queremos (pp. 52-53). Todos los sentimientos incitan a acciones. Las acciones típicas que impulsan el miedo son dos: la de la huida del peligro, cuando es factible, y la de la sumisión, cuando no lo es o el distanciamiento resulta excesivamente costoso para el sujeto (p. 53).

El odio es uno de los sentimientos, aunque quizá haya que decir más bien que se expresa como emoción o pasión, tanto en su perspectiva privada como, especialmente, pública (p. 57)26.

Según Etxeberria (2008, p. 57), podemos definir el odio como un sentimiento violento de repulsión, aversión, abominación, aborrecimiento de otro, hasta el punto de desear causarle uno mismo daño grave (físico, psicológico, social) y en su límite aniquilarlo, o si se ve imposible o arriesgado, hasta el punto

---

26 Cito algunos de ellos: Beck (2003), Castilla del Pino (2002; y anexo en 2001), Glucksmann (2005), Miller (2000) y Ranciere (2006). Aparte de estos libros, a lo largo de este trabajo se citan otros estudios que tienen que ver también con el odio aplicado a realidades políticas específicas. Aquí, al definir este sentimiento, retomo algunas ideas de Carlos Castilla del Pino.



de desear que se lo causen otros o por lo menos que lo sufra por circunstancias fortuitas. Implica, por tanto, la hostilidad máxima.

El sentimiento de la pertenencia puede ser vivido positiva o negativamente (p. 62).

Para Etxeberria (2008, p. 62) lo positivo va unido al sentimiento de *satisfacción* global, expresa deseo de permanencia y afianza la pertenencia y con ello el grupo al que remite. En el segundo, se enlaza con el sentimiento de *insatisfacción* o disgusto general, y el deseo que se implica es el de salida, con lo que puede verse como amenaza para la estabilidad del grupo.

El sentimiento positivo de pertenencia supone a su vez la *identificación activa* con el grupo y con sus rasgos identitarios fundamentales, incluyendo el deseo de que sobreviva con la mayor pujanza posible. Ahora bien, esta identificación puede vivenciarse de dos maneras muy diversas (p. 62). Puede decir que la pertenencia en principio puede considerarse público cuando la pertenencia a la que remite es propia de la esfera pública. La decisiva, en estos momentos para la mayoría, es la pertenencia al Estado nacional, a la patria, englobante de otras pertenencias subordinadas a él y abierta a pertenencias políticas que lo desbordan, como la de la Unión Europea (p. 66).

La educación tomada tanto en su sentido más amplio como en su concepción más específica es el espacio fundamental en el que hay que buscar la capacitación en este discernimiento de sentimientos que orientará luego las conductas correspondientes (p. 79).

Según Etxeberria, se quiere decir que esta vivenciada en las personas concretas, está impregnada, ineludiblemente, de emociones, afectos, pasiones que la modulan de forma decisiva.

Hay que ver en ello —como se ha ido desprendiendo de todo el recorrido reflexivo precedente— el reflejo de nuestra condición de humanos que no podemos ser reducidos a la mera racionalidad.

Porque la ciudadanía es, en efecto y marcadamente, ciudadanía sentimental, no se reduce a ello, sino que los sentimientos en su perspectiva política pueden llegar a ser más relevantes que otros (2008, p. 80). Esto significa, entre otras cosas, que la hoy muy reclamada educación en y para la ciudadanía, más allá de la correspondiente asignatura, pero integrándola, tiene que ser también una educación en los sentimientos que la acogen y la expresan adecuadamente. Tiene que pretender armonizar las vivencias afectivas con la ética cívica (p. 80).

Porque en la evolución de los afectos, los sentimientos tienen una clara función reveladora, dado que hacen manifiesto a aquello por lo que somos afectados, en lo que nos hallamos implicados y, por tanto, a lo que damos importancia vital y, además, en una determinada dirección. La educación moral, apuntando a lo que debería afectarnos, tiene que comenzar centrándose en lo que nos afecta (p. 103).

Realizar la estimulación y la vivencia ética de los sentimientos con impacto público son el educativo y el que, en sentido algo restringido, llamamos «político» (p. 107).

Según Etxeberria (2008, p. 109), esto se da debido a la conexión estrecha entre inevitabilidad, positividad y peligro al que nos debe empujar, al postular como imprescindible una auténtica *política de los sentimientos* a la hora de plantearnos cómo debe ser la vida pública.

Frente a ello, conviene afirmar explícitamente que potenciar una expresa y publicitada política de los sentimientos es algo decisivo a través de su objetivo: lograr que se vivan positivamente, desde el punto de vista moral, los sentimientos colectivos que impactan el ámbito público (p. 109), lo que significa, en concreto, que hay que tratar de estimular cómo emergen los sentimientos, que se muestran adecuados para el interés general o bien común, tal como cabe ser interpretado desde los derechos humanos, que hay que tratar de desactivar aquellos sentimientos existentes que van en contra de este interés general. Aunque en otros casos hay que tratar de transformarlos por vías diversas (modulación de intensidad, articulación con racionalidad, imbricación con otro sentimiento, orientación a un determinado objetivo, etc.), hacia afectos colectivos positivos (pp. 109-110).



## Conclusión

*Miradas Bioéticas: antología de reflexiones para la educación* se erige como un recurso valioso que nos invita a adentrarnos en las complejas intersecciones entre la bioética y la educación. A lo largo de cada una de sus páginas se nos presenta una colección diversa de perspectivas, voces y reflexiones; en ellas se arrojan luces sobre las cuestiones bioéticas cruciales que enfrentamos en un mundo caracterizado por rápidos avances científicos y tecnológicos, en los que la educación no va a la misma velocidad.

La bioética como disciplina se manifiesta similar a un faro que nos guía en medio de dilemas éticos traspasando fronteras y disciplinas. La educación en la bioética aparece como un medio esencial para prepararnos y trascender con las generaciones actuales y futuras en la toma de decisiones éticamente fundamentadas en situaciones complejas.

A través de este libro somos testigos de un diálogo enriquecedor entre expertos en bioética, quienes convergen en una preocupación compartida por el papel crucial de la bioética en nuestra sociedad actual y la relación con la educación. La pluralidad de perspectivas presentes en la antología subraya la amplitud y la riqueza de la bioética como campo interdisciplinario y su relevancia en la educación.

La integración de la bioética en la educación no solo enriquece el pensamiento crítico, sino que también cultiva la empatía, la comprensión interdisciplinaria y el respeto por la

diversidad de perspectivas éticas. Esta integración nos permite abordar dilemas éticos de manera informada y reflexiva, promoviendo una ciudadanía éticamente comprometida, fortaleciendo la construcción de una sociedad más justa, equitativa y respetuosa de la dignidad humana, que contribuya un poco al mundo que aspiramos.

Solo queda agradecerle, estimado (a) lector (a), y esperar un nuevo encuentro, tal vez igual de silencioso, pero no pasivo, frente a nuestra responsabilidad en este movimiento que se traduce en cambio; de nosotros depende —en gran medida— guiar el rumbo de lo que hoy conocemos como humanidad.

## Bibliografía

- Mazzucato, M. (2019). *El valor de las cosas: quién produce y quién gana en la economía global*. Penguin Random House Grupo Editorial España.
- Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación: cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. Siglo veintiuno editores.
- Sen, A. (1999). Ética y economía: la ruptura con el bienestarismo y la defensa de un consecuencialismo amplio y pluralista. *Cuadernos de economía*, 17(29), 137-162.
- De Sousa Santos, B. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. (P. Vasile, Trad.) CLACSO.
- Escobar, A. (2018). El desarrollo (de nuevo) en cuestión: algunas tendencias en los debates críticos sobre capitalismo, desarrollo y modernidad en América Latina. En A. Escobar, *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (págs. 25-66). Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Latorre, J. (2019). *Ética para máquinas*. Planeta.
- Salazar, F. (2006). Teoría económica y Estado de Bienestar: Una aproximación. *Cuadernos de Administración*(35), 127-143. <https://www.redalyc.org/pdf/2250/225020344006.pdf>
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Siglo XXI Editores.
- Hunyadi, M. (2015). La tiranía de los modos de vida. Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo. Cátedra.

- Hottois, G. (2016). *¿El transhumanismo es un humanismo?* (J. Bonilla, Trad.) Universidad El Bosque.
- Adorno, T. (1998). *Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*. Morata.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad: una defensa de la reforma en la educación liberal*. Paidós.
- Harari, Y. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate.
- Manifiesto Liminar de Córdoba. (1988). En *La reforma universitaria (1918-1930)* (págs. 57-66). Biblioteca Ayacucho.
- Evans, B., & Reid, J. (2016). *Una vida en resiliencia: el arte de vivir en peligro*. F.C.E.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento*. Paidós.
- Esposito, R. (2006). *Las personas y las cosas*. (F. Villegas, Trad.) Katz.
- Kant, I. ([1924] 1988). *Lecciones de ética*. Crítica.
- Etxeberría, X. (2008). *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*. Bakeaz.



*Miradas bioéticas: antología  
de reflexiones para la educación*  
terminó su edición el 15 de junio  
de 2024.

Se utilizaron las fuentes  
Garamond Pro y Roboto.



UDEC  
UNIVERSIDAD DE  
CUNDINAMARCA

ISBN: 978-628-7621-90-9



9 786287 621909