



20 AÑOS DEL
CENTRO DE ESTUDIOS DE ÉTICA APLICADA
Nº 6 , noviembre 2022

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



Revista semestral del Centro de Estudios de Ética Aplicada

ETHIKA+, Año 3. No. 6, 2022 (noviembre)

Santiago de Chile

Director

Dr. Iñigo Álvarez. Universidad de Chile, Chile.

Editores

Dr. Antonio Letelier Soto. Universidad de Chile, Chile.

Mg. Nicolás Rojas Cortés. Universidad de Chile, Chile.

COMITÉ CIENTÍFICO

Agustina Andrada. Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Txetxu Ausín D. Vice-Director del Instituto de Filosofía, CSIC, España

Fernando Longas. Universidad de Valladolid, España

Mario Madroñero. Universidad de las Artes, Guayaquil, Ecuador.

Luis Guzmán Martínez. Universidad de Chile, Chile

Alejandro Recio. Universidad de Valladolid y Universidad de Chile, Chile-España

Jaime Rodríguez. Universidad Siglo XXI, Argentina

Stefan L. Sorgner. John Cabot University, Italia

Rosana Triviño. Universidad de Salamanca, España

Benjamín Ugalde. Universidad de Chile, Chile

Jairo Villalba. Universidad Militar de Nueva Granada, Colombia

Lieta Vivaldi. Universidad Alberto Hurtado, Chile

Roberto Campos (†). Universidad de Chile, Chile.

EQUIPO EDITORIAL

Andrea Hidalgo Vallejos; Diego Ticchione Sáez; Camilo Vergara R.

DECLARACIÓN DE ACCESO ABIERTO

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



ETHIKA+

Año 3. No. 6, 2022 (noviembre)

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

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

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

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

ÍNDICE

EDITORIAL

Íñigo Álvarez.....11

IN MEMORIAM15

Prologo para una obra no acabada
ETHIKA+.....17

Maestro Aprendiz
Andrea Hidalgo.....19

El desvelado navegante
Alfonso Abbott Vidal.....21

Apuntes sobre la simbiosis
Luis Bernardo Guzmán.....23

Nuestra despedida solo es el prólogo del momento: querido amigo Roberto
Alejandro Recio Sastre & Jairo Villalba Gómez.....27

Sueños, memoria y conocimiento compartido
Lieta Vivaldi Macho29

Menos que profesor, más que persona
Diego Ticchione Sáez31

En memoria de aquello que nos dejás
Noam Vilches Rosales33

IN MEMORIAM Roberto Campos
Raúl Villarroel Soto.....35

ARTÍCULOS.....39

En los confines de la democracia: la verdad y el secreto de Estado
Adriana L. Vercellone.....41

Un análisis estético-político de las sociedades contemporáneas a través de la categoría de lo abyecto
Clara Muñoz Morales.....61

Uso bioético de las tecnologías de salud en los últimos 20 años: un estudio bibliométrico en Scopus
Miguel Meriño Morales, Ismael Morales Ojeda, Cristóbal Campos Muñoz, Silvia Monrroy Orozco y Carlos Escudero Orozco75

Ética y Psicología: una reflexión desde la concepción de la psicología como una ciencia moral
Jorge E. Rivas Rivas.....97

Modelo de Gestión para el Teletrabajo en la Administración Pública Chilena: recomendaciones según la experiencia de los(as) funcionarios(as) públicos(as) en pandemia Alex Castillo Novales	117
El debate en torno a la noción instrumental de tecnología Daniel Santibáñez Guerrero	149
La mutabilidad (alteridad) tecnológica de las corporaciones como clave de su preponderancia global Roberto Pizarro Contreras	171
TRADUCCIONES	191
Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant Christine M. Korsgaard (Autora), Javier Fuentes González & Eva Monardes Pereira (Traductores)	193
Cognitive Enhancement and the Identity Objection Mark Walker (Autor), Jérôme Velásquez Verbena (Traductor)	227
RESEÑAS	245
“Philosophical Posthumanism” de Francesca Ferrando Bastián Muñoz Oñate	247

EDITORIAL

Íñigo Álvarez

Es motivo de especial placer el poder dedicar unas palabras en la presente editorial a recordar, y celebrar con ello, el aniversario de la creación del Centro de Estudios de Ética Aplicada de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile. Hace dos años se cumplieron, en efecto, veinte de la creación del CEDEA. Como ocurrió con tantas otras cosas sucedidas en este último periodo, las condiciones impuestas por la pandemia obligaron a posponer la celebración a la espera de un mejor momento. Como es sabido, la Universidad de Chile también tuvo que adaptarse a la actividad remota de emergencia, que ha podido ser felizmente abandonada recién este año académico. Es, pues, momento de recuperar, con el mismo ánimo e idéntica ilusión, la efeméride que nos convoca.

Hace más de dos décadas se ponía en marcha, con el apoyo institucional imprescindible, este proyecto colectivo con el objetivo de profundizar en el campo, amplio y complejo, de la ética aplicada. Los académicos que lo iniciaron sabían que no era tarea fácil y que iba a requerir el esfuerzo de muchos asentar y afianzar una instancia sólida, y a ello se abocaron. Cada cual lo hizo desde su lugar y de acuerdo con sus posibilidades y su capacidad. Algunos estuvieron hasta que otros quehaceres reclamaron su atención y otros permanecen hasta el día de hoy. A todos ellos hay que agradecerles lo que el Centro es en este momento. Los que llegamos después nos encontramos con una obra en progresión que, con las dificultades propias de toda obra humana, ha ido ampliándose y perfeccionándose con el paso del tiempo.

Ni qué decir tiene que a lo largo de veintidós años ha habido periodos de euforia y momentos de decaimiento, etapas en las que todo parecía sonreír y otras en las que los obstáculos parecían difíciles de salvar. Pero en una visión de conjunto, que es la que debe valer, el recuento creo que es positivo. En la actualidad el Centro cuenta con un equipo de catorce personas, que desarrolla tareas diversas, algunas que se mantienen desde los primeros momentos y otras de creación más reciente.

No hay necesidad de hacer un repaso profundo de cada una, pero sí puede ser de interés recordar algunas de ellas. El programa de Magíster en bioética, por ejemplo, se viene impartiendo desde el año 2002 entre las Facultades de Filosofía y Humanidades y Medicina. Desde entonces muchas generaciones de estudiantes provenientes de diversos ámbitos disciplinares (filosofía, medicina, sociología, antropología o derecho, entre otros) han podido perfeccionarse en el área de la bioética; fundamentalmente en el área de la bioética clínica, pero también en otros campos bioéticos

relacionados con el derecho, la investigación, los estudios de género, la psicología o la educación, por citar algunos. Desde su creación, el Magíster se constituyó como un espacio privilegiado para la reflexión y la difusión de la bioética, que se ha mantenido a lo largo de estas dos décadas gracias al esfuerzo de todos los académicos participantes y al reconocimiento renovado de los estudiantes. Unos y otros (de dentro y de fuera de la Universidad de Chile, nacionales y extranjeros) han contribuido a hacer de este Magíster un referente nacional sólido.

Pero también el Centro acoge la labor del Comité de Ética de la Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades. Creado en 2005, viene desarrollando desde entonces la siempre delicada tarea de la evaluación ético-científica de las investigaciones en filosofía, humanidades y ciencias sociales en las que estén involucrados seres humanos como sujetos de estudio, observación o experimentación. No es necesario recordar luctuosos episodios de la investigación médica para hacer notar la importancia fundamental que reviste el resguardo de los derechos de las personas involucradas en las investigaciones. Por cierto, que el equipo del Comité (formado por nueve miembros de diferentes áreas disciplinares, de dentro y de fuera del CEDEA) ha venido desarrollando su cometido con el rigor y la seriedad exigidos por la materia especialmente sensible de que se trata. Al respecto, hay que recordar que este rigor y seriedad de los que hablamos se han visto reconocidos tanto en términos generales, es decir, en la exigencia que desde 2007 los organismos financiadores hacen a todos los investigadores de pasar por el proceso de evaluación ética, cuanto en términos específicos, a saber, en la acreditación oficial con que el Comité cuenta desde 2017, y que fue en su momento la primera que se otorgaba a un comité ético-científico especializado en investigaciones en ciencias sociales y humanidades.

Y, en fin, también merece destacarse el interés permanente que los miembros del Centro han mostrado por hacer que la reflexión filosófica, en general, y la bioética, en particular, se difundieran más allá de la Universidad y del país. A ese deseo respondió, ciertamente, la creación de la revista *Perspectivas éticas* en 2002. Los veintidós volúmenes que se publicaron en sus diez años de existencia reflejan, sin duda, una trayectoria firme, y son una buena muestra de la importancia que el desarrollo de esta área disciplinar tiene para muchos. Con buen criterio y con un interés renovado se dio a la luz hace dos años la revista que el lector tiene en sus manos. *ETHIKA+* recoge el testigo de la anterior publicación, con el objetivo de impulsar la reflexión sobre la ética y extenderla a los espacios y a las materias de actualidad que reclaman nuestra atención. Los cinco números publicados hasta ahora (el actual es el sexto) permiten ver la amplitud de sus intereses (de las reflexiones sobre la investigación a

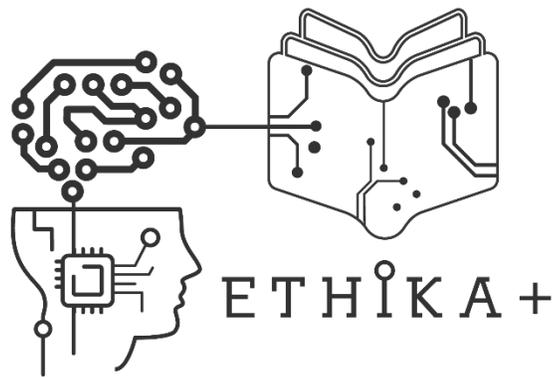
las neurotecnologías, de la educación a la biopolítica, de la ética pública al transhumanismo). La necesidad de seguir pensando la ética, de seguir pensando la vida, permite además darnos cuenta de que queda mucho camino por andar, muchas sendas por desbrozar, muchos temas por dialogar, respecto de los que *ETHIKA+* quiere seguir siendo un actor relevante.

Las tres actividades mencionadas pueden presentarse como las tareas más visibles del Centro (las que uno puede ver si consulta la página oficial). Pero en estos más de veinte años se han abordado otros muchos cometidos significativos, desde el Congreso Iberoamericano de Éticas Aplicadas (realizado junto con la Universidad Católica en 2015), pasando por el Conversatorio Internacional “Estado de excepción, excepción del Estado” (del año 2020), hasta las Primeras Jornadas de Ética Aplicada (llevadas a cabo junto con la Universidad Complutense de Madrid en 2021), desde los Seminarios Permanentes de Ética (realizados entre 2015 y 2018) hasta el Seminario Internacional Continuo “Perspectivas interdisciplinarias en ética aplicada a la educación” (realizado en 2020 junto con la Asociación Ecuatoriana para el Fomento de la Investigación Educativa, del que saldrá próximamente, por cierto, una obra colectiva). Igualmente, han menudeado las publicaciones, individuales o conjuntas (como es, por ejemplo, la obra de 2018 *Ética de la investigación en educación*, de R. Villarroel *et al.*) y los proyectos de investigación, que, en definitiva, forman parte del quehacer académico habitual de un Centro activo e inquieto. Y junto a todo esto queda el porvenir, los nuevos proyectos que están empezando a gestarse ahora y que verán la luz en un tiempo más.

Veinte años (veintidós ya) han dado de sí suficientemente. Pero si podemos congratularnos de todas las actividades que se han podido realizar, con mucho más motivo debemos felicitarnos por el apoyo de todas las personas que han impulsado y sostenido con su trabajo cada una de ellas. Algunas, como decíamos antes, ya no nos acompañan, otras permanecen desde los primeros tiempos y otras más se nos han unido en época reciente. Con los que fueron se formó el CEDEA y con todos los que están hoy seguimos adelante afrontando nuevos desafíos y explorando nuevos caminos. Desde *ETHIKA+* queremos celebrar este grato momento haciendo del presente número un homenaje a la labor de estas dos décadas.

Una vez terminada la redacción de estas páginas, recibimos con tristeza y pesar la noticia del fallecimiento de nuestro compañero y director Roberto Campos. No me imaginaba yo al escribir en el último párrafo de esta editorial que algunas personas ya no nos acompañaban, que la realidad iba a dar tan trágico significado a estas palabras. Ganas dan de olvidarse de todo lo dicho a propósito de la celebración del aniversario del Centro de Ética, pero muy probablemente él habría sido partidario de

mantener las cosas tal cual las pensamos y seguir adelante. Así lo hizo en su vida. Siguió valientemente adelante y estuvo activo hasta donde le dieron sus fuerzas, como director del Centro, impulsando algunas de las actividades que aquí se han mencionado, como profesor, al frente de las asignaturas que impartía, como coordinador del Magíster en bioética, como miembro activo de otras varias instancias académicas. Vaya para él, pues, este homenaje, en recuerdo y reconocimiento de su trabajo profesional y de su labor humana. Perdemos un gran compañero, afable, veraz y leal, que partió cuando todavía le quedaban muchas cosas por hacer. Lo que hizo, que no es poco, se queda con nosotros. Descanse en paz.



IN MEMORIAM

ROBERTO CAMPOS (†)

Prologo para una obra no acabada

In Memoriam Roberto Campos

Por **ETHIKA+**

El Centro de Estudios de Ética Aplicada, a través de su revista *ETHIKA+* desea expresar un sentido homenaje al profesor Roberto Campos Garro. Querido miembro y director del Centro y de nuestro comité de ética e impulsor permanente de la ética aplicada a los más diversos campos del conocimiento. Su afán por el desarrollo de nuevos horizontes y diálogos de la filosofía con las ciencias biomédicas y sociales fue un gesto siempre generoso, orientado a articular las posibilidades futuras de los puntos de convergencia epistemológicos y ontológicos de las nuevas ciencias de un futuro que siempre supo mirar con los mismos ojos asombrados de un niño.

Su interés por la estructura de los prólogos de las obras filosóficas nos deja una interesante pregunta, que busca la apertura y la sutura en un mismo acto. ¿Está acabada la obra que se prologa? ¿Es posible decir algo preliminar sobre un texto ya escrito? ¿Cambia el texto con su prologación? Lo seguro es que cada uno de nosotros ha cambiado en esta prologación, y preliminarmente podemos afirmar que esa obra no está cerrada mientras que cada uno de los párrafos de esa obra exista con nosotros, sus compañeros, amigos y alumnos.

Más allá del aparente punto final de una obra o de una vida, el prólogo abre nuevas hiancias que expanden el texto a los ojos y oídos de un nuevo lector. Ahí su potencia y su interés. La posibilidad de no acabar con un proyecto aún no finalizado. En esa nota suspendida en el aire está nuestro homenaje sostenido permanentemente ante la figura de nuestro querido profesor y amigo, Roberto Campos.

Maestro Aprendiz

Por **Andrea Hidalgo**

Humano, más que humano... Con la fuerza titánica para tres vidas seguidas y la ternura franca de sonrisa infantil...

Dicen tus papeles que fuiste profesor y filósofo; doctor y ayudante...

Fuiste eso y eres mucho más.

Le diste a la niña sin futuro su primera medalla y el primer libro que devoró con avidez... No alcanzó a mostrarte su rostro...

Tu obra inacabada es una obra maestra... ¿Qué mejor final que un punto suspensivo?

Aquí dejaste olvidado tu tablero de ajedrez, aquí te esperamos para empezar la partida que nunca acabaremos...

El desvelado navegante

Por **Alfonso Abbott Vidal**

Fue durante mis años de estudios en filosofía donde tuve el honor de conocer al profesor Roberto Campos, quien fue mi profesor de tesis, mentor y compañero de conversaciones. Mis intereses filosóficos encontraron espacio de modo inmediato y con total asidero en una persona de profunda vocación por la docencia y con el carisma necesario para empapar a las juventudes deseosas de saber. Un profesor con acentuada inclinación por las flexiones éticas y bioéticas ligadas al devenir del humano en relación a los inevitables avances de la técnica y la tecnología. Con la capacidad de poder llevar a un estudiante a reflexionar sobre lo más variados temas, sea cultura pop o intereses personales del alumnado, y llevarlo a un rigor académico, propio de un instruido en la mirada filosófica.

Un navegante constantemente asombrado de su andar por los mares del saber, por las profundidades de la filosofía. Permanentemente maravillado por la inagotable búsqueda en el umbral del existir, desvelador de barreras. Un líder quien puso su mirada en el incierto futuro que le depara al humano, con fascinación por las insipientes aguas de la transformación humana hacia nuevos modos de ser. Un disparo en la oscuridad del devenir, un guía en el desvelo de la cavernosa necesidad de saber. Un jugador de dados en el tablero del inevitable azar, un aventurero despojado antes de tiempo. Un existir eclipsado por la ineludible mortalidad. Mas una idea resiste el embate de la temporalidad.

El tiempo nos determina. En vano la lucha para aquel que no surca con asombro y complacencia las aguas de la incertidumbre. En vano aquel que en el tambaleo del acaso no visualiza la dicha de reflexionar sobre el mismo. Buenaventura al que ve en el presente un proceso de constante cambio, un tránsito, al que anhela el futuro y rescata lo pasado. Buenaventura a aquel que dirige el timón con la seguridad de poder voltear la mirada hacia el atrás y encontrar en ello la seguridad de que, si se volviese a repetir, volvería a recorrer las mismas aguas.

El inefable sentir del suspiro de un final, obliga a repensar el mismo. Y el crepúsculo de su existencia nos deja la sonrisa de un hombre que le dijo sí a la vida. Y el ocaso de su navegar quedará relegado a la eternidad de su obra y al recuerdo en todos aquellos donde fue y sin duda, seguirá siendo. En honor y respeto de por vida a una extraordinaria persona. Roberto Campos Garro, el desvelado navegante.

Apuntes sobre la simbiosis

Por **Luis Bernardo Guzmán**

Desde hace algunos años Roberto Campos y yo hemos venido hablando sobre la simbiosis para imaginar nuevas formas de relación en el ámbito político, ético y estético. En su caso mediante su investigación sobre la simbio-política, propuesta que desarrolló por varios años y que es comprendida por mi como una reconfiguración de las relaciones dentro de los grupos humanos y para con el planeta mediante una nueva comprensión del poder, la cual estaría estructurada a partir de lógicas derivadas de las dinámicas simbióticas que hacen posible la vida. En mi caso el interés ha estado puesto en pensar la simbiosis campo de relaciones plástico que modula a los agentes que lo configuran a partir de una dialéctica entre la forma y el fondo, lo cual es relevante para mi investigación en el campo del bioarte. De esta manera, a propósito de su demasiado temprana partida, he decidido sintetizar algunas de las ideas que tengo en mente y que nacen a partir de las largas conversaciones que sostuvimos sobre el tema.

Al pensar los límites de nuestro propio accionar en el mundo en tiempos de extrema urgencia climática y en función de orientar nuestras acciones es necesario generar una comprensión profunda sobre el fenómeno de la vida. Para aumentar nuestra comprensión se requiere encontrar los aspectos que nos parecen insuficientes respecto de las maneras que tenemos de representar su verdadera naturaleza y complejidad. Pues mediante la resignificación de los aparatos conceptuales actuales, podremos avanzar en la creación de mejores representaciones del mundo en el que habitamos. De esta manera, el texto a continuación consiste en un conjunto de reflexiones organizadas a modo de un breve ensayo que buscan articular provisoriamente asuntos que considero podrían servir para articular una perspectiva distinta sobre el fenómeno de lo vivo.

Al observar la actividad y el comportamiento de una entidad viva es posible ver que la huella que produce en ecosistema nunca es absorbida ni comprendida totalmente por ella misma, sino que produce nuevos *pliegues* que permiten la aparición de nuevos juegos de relaciones posibles. Esto lo podemos observar en distintos animales, como por ejemplo los polinizadores que al alimentarse polinizan a las plantas, sin que aquello sea el objetivo de su acción. Así mismo, es posible observar que en la naturaleza de forma simultánea en que se crean nuevas dinámicas se cancelan otras dinámicas existentes. Como el pájaro que al alimentarse del gusano lo desaparece como tal, y lo *dispone* para que

otras entidades puedan hacer uso de él como un recurso. De esta manera podemos inferir que la creación y la cancelación de dinámicas en juego está estrechamente asociada. Esto puesto que, para diversidad de seres que no somos autótrofos como las plantas, la propia vida depende siempre de la cancelación de la vida de otro (¡cuánta muerte hay en una sola vida!).

A mi entender una visión en profundidad sobre la simbiosis podría trascender el mero juego de relaciones lineales tal y como las comprendemos ordinariamente. Esto permitiría para enfocarse en la comprensión del entramado de juegos simultáneos que son desplegados en temporalidades y escalas diferidas, donde vemos que en las dinámicas de relación más básicas la positividad depende intrínsecamente de una negatividad.

Esto debido a que la comprensión lineal (de A con B) de las relaciones simbióticas, sólo rinde en función del entendimiento local de relaciones específicas, entre pájaro y gusano, por ejemplo; y no es capaz de abarcar el fenómeno vivo de forma total, que es dónde radica el verdadero valor. Esto sobre todo si pretendemos responder de forma adecuada respecto del advenimiento de la crisis ecológica que atravesamos actualmente a partir de una comprensión global del fenómeno de lo vivo.

Si imaginamos que todos los juegos posibles pueden ser comprendidos como formas de positividad y negatividad simultáneamente (pájaro y gusano), o sea a partir de la vinculación de los pliegues que permiten nuevos juegos posibles, con los que el mismo desplegar cancela; podríamos ver que en ecosistema no es posible un equilibrio total. Esto se hace evidente puesto que siempre ha de haber diferencia entre lo que se crea y lo que desaparece. Lo que es crítico respecto de nuestra comprensión común sobre la sostenibilidad basada en la idea de equilibrio.

Debemos ver que para que aparezca una entidad x ha de haberse desplegado una trama a priori que permite que se ejerza una negatividad. De esta manera, las entidades orgánicas acontecen como voluntades capaces de practicar el control parcialmente dentro del entramado de relaciones de juego. El control, entendido de esta manera estaría principalmente dirigido a administrar la negatividad para contarse a sí misma como positividad, lo que implica que el nivel de la trama que puede actualizarse como negatividad debe ser superior cuantitativamente al nivel en el que emerge la entidad x. Este fenómeno es comprendido actualmente mediante el mecanismo de individuación, o sea como como separación con el medio relativo, la cual sería a su vez la dinámica central que le da origen a la propia voluntad (autonomía).

Este despliegue de dinámicas de positividad y negatividad simultáneas sería a) plástico, puesto que permite su transformación en cuanto a su forma y por ende también en cuanto al tipo de relaciones que se establece; b) multimodal, puesto que se expresa en todos los aspectos que configuran a la entidad, como la comida, la habitación, el transporte, etc.; y c) multiescalar puesto que ocurre simultáneamente en toda las escalas físicas y temporales. El conjunto de estas dinámicas conformaría un sistema que en términos de las ciencias biológicas actuales es llamado *biosfera*.

Sin embargo, la palabra biosfera tiende a reducir la verdadera naturaleza del fenómeno de la vida, pues se centra sobre el aspecto vivo del mismo, ocluyendo dimensiones estructurales, como lo son los aspectos abióticos y puramente físicos que lo configuran a nivel fundamental.

Cuando pensamos en la simbiosis somos capaces de reconocer las acciones (depredar, parasitar, colaborar, etc.) como vectores que hacen posible vincular a dos o más entidades, conformando de esta manera un nicho. Sin embargo, comprender a las acciones de este modo se limita a la descripción de la agencia necesaria para la subsistencia de los sistemas biológicos entendidos como unidades y no necesariamente como un conjunto de reglas que hace posible la emergencia sistema de forma global.

Me refiero a que para que exista un organismo como el *homo sapiens* por ejemplo, ha de haberse desplegado a priori un entramado de relaciones que emergen de acciones como lo son el comer, respirar, colaborar, parasitar, etc. Y este despliegue debe ocurrir de una forma definida entre la diversidad de entidades pre-existentes para crear las condiciones en todas las escalas físicas y temporales que permiten su evolución.

Aún más, limitamos esas mismas acciones solamente a la dimensión viva del fenómeno vivo, sin reconocer cómo las acciones que conforman a los juegos de relaciones simbióticas (nichos) se desprenden del sustrato material que configura a los sistemas vivos en primera instancia (Cosmos). Esto puesto que no reconocemos estas acciones en el sustrato material cuando se presenta fuera de los sistemas vivos. Sin embargo, para que exista una acción ha de haber un sustrato material que estructura, ordena y actualiza la acción de acuerdo a las propias reglas materiales que lo conforman.

Así mismo, es necesario reconocer un sistema material que haga *necesaria* esta acción, el cual puede o no ser de naturaleza biológica. Podemos comprender estos parámetros como interiores o

exteriores en relación a una entidad viva, sin embargo, no lo son verdaderamente si la entidad viva es vista como un sistema material en sí misma. Desde esta perspectiva, la escala de lo biológico representa solamente una parte de las acciones que sostienen la matriz de vínculos simbióticos, ya que la misma estaría prescrita por las reglas del agua, del hierro, del frío, o del tiempo, entre muchas otras.

En esa misma dirección, los propios procesos de los sistemas biológicos, entendidos como acciones dentro de un marco de relaciones posibles, o sea, determinadas interior y exteriormente por el conjunto subyacente de reglas materiales, podrían ser entendidos a su vez como la sintaxis u ordenamiento que permite el despliegue del devenir evolutivo.

Las repercusiones ético políticas e inclusive estéticas que ofrece esta mirada, se dirigen en primera instancia a nuestro auto reconocimiento como entidades materiales más allá de los límites de nuestra individuación, o sea la construcción de una historia que de cuenta del entramado de relaciones que nos constituyen a partir de: a) El entramado global de acciones/reglas para el devenir evolutivo y b) de los flujos materiales y sus transformaciones, los cuales definen el nivel fundamental de esas acciones/reglas.

En segunda instancia a que aquel auto reconocimiento nos permite modular la relación entre positividad y negatividad que representamos como entidades dentro del marco de relaciones simbióticas o geo-bióticas, de forma tal en que se mantenga la diferencia entre positividad y cancelación en todas las escalas físicas y temporales.

Pensar esto en cuanto a la dimensión política del ser humano actual para contribuir a la construcción de una cultura orientada a sobrellevar entre otras cosas el desafío que representa la crisis ambiental fue la tarea del Profesor Roberto Campos a través de su propuesta simbiopolítica, tristemente esta tarea no se podrá cumplir.

En memoria del Doctor Roberto Campos, ante quien estaré siempre agradecido por encarnar un gran ejemplo de humanidad, de generosidad y vitalismo.

Nuestra despedida solo es el prólogo del momento: querido amigo Roberto

Por **Alejandro Recio Sastre & Jairo Villalba Gómez**

“Siempre se van los mejores” –se dice en estos casos–. En el caso de nuestro amigo Roberto no solo se va un excelente académico, sino también un gran vínculo para todos los que convivíamos con él. No es secreto que Roberto unía, nos invitaba a reflexionar con sus citas de libros, que solo había leído él –conocía a los autores más raros y exponía temas de los que nunca habíamos oído hablar–; nos obligaba a pensar más allá de los límites y entre bromas y curiosidades conseguía que los largos tiempos en los quehaceres diarios de la academia pasaran más rápido.

Roberto nos deja, pero no se pierden los lazos que hizo entre nosotros, los cuales todavía nos unen tanto en el recuerdo como en el proseguir diario gracias al buen ambiente que creó. Pero toda su obra no se remite a estos aspectos sentimentales que nos congregan amistosamente, también recordaremos su obra intelectual. Como él mismo me dijo un día, quedará en los estantes de la Biblioteca de la facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Todavía recuerdo ese día como si fuera hoy, ambos sentados frente a la antigua facultad, él contándome el tema de su tesis y yo incitándole a publicarla. Roberto, con gran humildad y sentido de futuro, me insistía en que por ahora su tesis bien está en la biblioteca, esperando a que alguien la descubra y la incorpore a sus investigaciones. Por cierto que una investigación sobre los prólogos en filosofía solo se le podía ocurrir a él, pero en esa ocurrencia no cabe la menor duda que alumbró un terreno en la literatura filosófica que había que explorar: cuál es la razón de ser de los prólogos en la filosofía.

Al igual que un prólogo, la vida de Roberto fue corta para la extenuante longevidad que predomina en nuestros tiempos. Esto es lo que más nos apesadumbra y embota, sin embargo, hay que destacar que nuestro querido amigo no nos deja solos, porque le mantendremos en el recuerdo. El hecho de recordarle es seguir construyendo muchos de los temas que nos brindó con excelsa sabiduría.

Roberto era un investigador diferente, a años luz de esos académicos vanidosos y endiosados por sus múltiples logros, tan ansiosos de prestigio y reconocimiento de sus pares. No, Roberto no era así. Él siempre escribía para la humanidad y con gran modestia permitía que su interesante trabajo de tesis quedara en la biblioteca de la facultad para que, quien quisiera, pudiera públicamente acceder a ella. Además, él siempre compartía con nosotros todo lo que leía sin ningún miedo a que alguien

malintencionado pudiera explotar su descubrimiento. La exclusividad de su manera filosófica de reflexionar, la impronta jovial con que exponía los temas promoviendo el diálogo entre sus interlocutores, por supuesto, siguen inspirándonos, persisten en nuestra memoria para brindarnos un ejemplo moral y alentar nuestra labor intelectual.

A Roberto lo acompañará siempre su carisma y entrega con los estudiantes, en la locura de sus ideas y la esperanza de un cambio para la sociedad, siempre estuvo involucrado con una tecnología y su aplicación social, hasta el punto que el mismo se involucró en forma personal, sin perder el norte de una posición académica.

En la memoria iberoamericana, estará presente sus momentos de discusión y relato, plasmados de magia e ilusión, como en un cuento de Asimov:

“En asuntos concernientes a la Tierra eres omnisciente (...) una extraña luz le aureolaba la cabeza mientras los pensamientos atravesaban su mente sobrehumana”.

Un abrazo Roberto, mientras caminas hacia la eternidad.

Sueños, memoria y conocimiento compartido

Por **Lieta Vivaldi Macho**

Unos días después de saber que Roberto había muerto, soñé con el repositorio abierto de datos de investigación. Quizás porque fue el primer proyecto que nos hizo trabajar en conjunto, quizás porque era una idea tan loca como necesaria, quizás porque es un proyecto que muestra mucho quién es o fue Roberto, quizás porque como con tantas cosas que pasan cuando la muerte es temprana, su ejecución nos quedó pendiente.

En el sueño tenía que grabar una cápsula en Juan Gómez Millas explicando de qué se trataba el repositorio. Me daba cuenta de que sin Roberto no tenía las palabras para explicarlo con exactitud pero, y como en todo sueño que carece de lógica, la cámara ya estaba prendida y tenía que hablar. Explicaba, recordando el entusiasmo con el que hablaba Roberto al presentarlo, de lo mucho que estábamos perdiendo como comunidad académica si cada investigador/a es el único dueño de los resultados y transcripciones de sus entrevistas, trabajo de campo y notas. Que para crear conocimiento teníamos que ponerlo en común y para eso era necesario crear un lugar donde poder acceder a nuestros trabajos, no sólo el artículo - ojalá indexado en una gran revista, ya terminado como tanto le gusta a los ratings de la academia neoliberal - si no también los caminos que nos llevaron a eso. En fin, lo que buscaba era el acceso universal a los resultados de la investigación y de los datos generados en el proceso.

Desperté del sueño con la sensación de urgencia de seguir con el proyecto, pese o porque Roberto ya no está acá. Y es que fue a través de ese trabajo que lo empecé a conocer, que entendí su entusiasmo por la vida y por la ciencia, su afecto por las demás personas, su confianza en los demás, en los espacios que Roberto daba para desarrollar ideas, espacios tan urgentes cuando parecemos movernos en un tiempo loco en el que lo que menos hay es tiempo para soñar, profundizar, poner en común y conversar.

Tuvimos varias reuniones presentando el repositorio a distintos organismos y autoridades de la Universidad y parecía tan lógico que debía haber un acceso abierto para ello. Roberto explicaba con gran detalle cómo esto se estaba trabajando en otros países, nuestro trabajo como CEDEA y Comité de Ética de investigación.

Que un repositorio nos permitiría, recordando a Foucault, desarrollar una arqueología del saber. Roberto quería vivir y al igual que con todas sus ideas, fue transparente y abierto al hablar de su enfermedad. Llamaba profundamente la atención sus ganas de seguir con tantos pendientes, con la vida misma, daban ganas de torcerle la mano a una enfermedad difícil que justamente lo que menos da es tiempo.

Agradezco haber conocido y haber sido parte de la vida de Roberto, quien fue una persona abierta y que unía mundos e ideas, al igual que lo que él esperaba de nuestros trabajos. Sin duda quedaron pendientes, pero la vida pareciera tener un poco de eso: una acumulación de ideas por hacer mientras nos vamos conociendo y queriendo. Vamos a seguir con el repositorio, vamos a seguir con tantas cosas que conversamos y ahí estarás Roberto, con nosotros.

Menos que profesor, más que persona

Por **Diego Ticchione Sáez**

Siendo tú un profesor, nunca te conocí como uno. Te presentaste como un amigo, o quizá como una suerte de sabio, de esos que cuando hablan confunden, pero que te permiten saber que, entre todas tus palabras, hay una sabiduría escondida. No fuiste profesor porque en tu vida decidiste dedicarte a la aventura, y tu pensar también fue clara muestra de aquello —quien te haya escuchado hablar sabrá a qué me refiero. ¿Pero quién sabe? En realidad, nos hemos acostumbrado a profesores con una impronta profunda, de mirada seria, lenguaje monótono y palabras técnicas, y es por eso por lo que verte como profesor fue y seguirá siendo un desafío, justamente porque personificaste todo lo contrario.

Es difícil escribir un *in memoriam*... no sé bien a quien le escribo es a ti, Roberto, o si es a ese clásico “auditorio universal” que no tiene rostro, y que su única relación con estas palabras es la de un breve intento de comprensión. Aún así, prefiero dedicarte estas palabras, a pesar de que, quizá, ya no hayan podido ser leídas por ti.

Todavía quedan las fotos que me pediste tomar en la oficina, y, si no me equivoco, algún video de nosotros “conversando” —lo digo entre comillas, porque me perdía intentando captar las asociaciones, tan rebuscadas y específicas, que hacías para conectar una idea con otra—. Es más, todavía quedan cosas en el mueble de tu escritorio que —tenlo por seguro— queremos sí o sí retirar, aunque no sepamos qué cosas son.

Si bien nunca te conocí como profesor, sí te conocí como colega, amigo, y me atrevería a decir que incluso como un intento de padre. Desde videollamadas coordinando contenidos de cursos, hasta reuniones para ajustar planes de trabajo, todas las experiencias que conservo contigo dejan una huella que casi parece deuda... ¿cómo no dedicar un poco de estudio a la ética y el diseño sensible a valores? Mal que mal, quizá la idea más lucida que haya podido tomar de ti es que ese campo es terreno fértil para quienes hemos decidido dedicar nuestra vida a la ética.

A ti, Roberto, no me queda nada más que agradecer y aplaudir tu paso por la vida de quienes te conocieron, porque, siguiendo las palabras de Luis, entre tanto pelotudo, tú fuiste la gran excepción.

Hasta siempre, Roberto.

En memoria de aquello que nos dejás

Por **Noam Vilches Rosales**

Realizar clases es probablemente una de las actividades más gratificantes que hago en mi vida. No es tanto el reproducir un determinado conocimiento, sino más bien el espacio que te brinda para poder transformar, mediante el conocimiento, a quiénes son tus estudiantes. Para que ese maravilloso fenómeno ocurra se requiere más que la capacidad de reiterar ciertas ideas, se necesita tener la capacidad de dejar algo en aquella persona que te escucha. De alguna forma, con tu amabilidad, tu cercanía y tu contagiosa vitalidad lograste transformar perspectivas, ideas y los quehaceres que van marcando nuestros rumbos personales y colectivos.

Me quedo con tu amabilidad al invitarme y animarme a publicar, creo que los pequeños impulsos que me diste ayudaron a que en su debido momento esto ocurriera, no cualquier docente se da el tiempo ni el trabajo de velar por el crecimiento de sus estudiantes más allá de lo estrictamente necesario. Me quedo con todos los libros y películas que me dijiste que debía ver, impresionándome siempre con tu capacidad de vincular a cada conversación alguna trama, frase o imagen. Me quedo con tus ganas de construir una facultad más ecológica, y guardo para mí los recuerdos que dejás permitiéndome realizar esa labor contigo estos últimos meses.

Hasta ya no poder más, impulsaste proyectos que sin duda hubiesen beneficiado a toda nuestra comunidad universitaria, me hablabas de tu planificación para levantar más instancias académicas que le permitiesen al estudiantado especializar sus investigaciones, me comentabas sobre generar metodologías que acercarán la ecología a la comunidad, de sumar más personas a pensar y activar una facultad más sustentable. En tu oficina había un montón de carpetas y herramientas que daban cuenta de esa vitalidad que te acompañó en todo momento, tus ojos y tu voz nunca perdieron ese ánimo y ese brillo que tienen quienes se dedican no sólo a habitar el mundo, sino que también a transformarlo. Nos dejás también esas ganas de crear y el compromiso de hacerlo responsablemente.

Pero lo más transformador, lo más nutritivo, fueron aquellas cosas que pasaron al costado de toda la formalidad y la jerarquía con la que funcionan las grandes instituciones. No cualquiera se atreve a hablar de la muerte, creo que la mayoría prefiere no afrontar un tema tan complejo, y es por lo mismo que agradezco que me dejaras también aquellas reflexiones en torno a tu propia experiencia, a

tu incertidumbre frente al futuro y tu respuesta ante las posibilidades que se te abren. No cualquiera se muestra vulnerable, y con ello me enseñaste a ver fortaleza en afrontar al mundo aún cuando todo te invita a pausar la marcha. No cualquiera abre espacios para reírnos, comentar la contingencia, hablar del pasado y del futuro. Muchas de las cosas que me dejas salen del espacio asignado para ejercer la docencia, son esas cosas que se dan en los pasillos, entre reuniones, antes de iniciar o después de finalizar formalmente una clase. Creo que es en esos márgenes donde de alguna forma nos salimos de los roles asignados, donde dejamos ver una humanidad un poco más desnuda, donde generamos cierto contenido que por ello mismo es también más real y -aunque quizás no para una evaluación- más sustancial si se trata de hacernos sentido, si se trata de transformarnos.

De conversaciones largas en una sociedad que te exige inmediatez, me hiciste pausar la marcha con historias llenas de la profundidad con la que percibías el mundo, en un mundo que se conforma con la superficie de todas las cosas. Es quizá tu temple, tu actitud frente a la vida lo que más te acerca a esa idealizada figura que tenemos por “un verdadero filósofo”, donde abunda la creatividad, el pensamiento crítico y una visión transformadora de la forma en que percibimos aquello que se nos aparece en el mundo.

IN MEMORIAM Roberto Campos

Por **Raúl Villarroel Soto**

La muerte es el último tabú ha sostenido el filósofo estadounidense Simon Critchley. No podemos mirarla a la cara por miedo a ver el cráneo que hay bajo la piel, asegura. La mayoría de la gente desea morir rápido, sin dolor y como se suele esperar “sin suponer una carga para nadie”. El hecho de nuestra finitud hace que se tambaleen muchos de los axiomas que rigen nuestra forma de vivir. Un gran porcentaje de personas cree en Dios, cree en el cielo y cree en los milagros. Pero parece que, en relación con la muerte, el único sacerdocio en el que la gente cree de verdad es en el de la profesión médica y en el objetivo de sus pócimas sacramentales y de toda su tecnología -termina por sostener-, lo que no es otra cosa que el fomento de la longevidad. Único bien incuestionable de la vida occidental contemporánea, por lo visto.

Ahí es donde, a juicio del pensador, el ideal de la muerte filosófica adquiere su sentido más profundo, porque induce a socavar aquellos lugares comunes de nuestra época, que niegan la realidad de la muerte.

Filosofar sería, entonces, aprender el hábito de tener la muerte continuamente en la boca. De esta forma podemos empezar a afrontar el terror a la muerte que nos esclaviza y que nos lleva a la huida o a la evasión. Al hablar de la muerte, e incluso al reírnos de nuestra fragilidad y nuestra insuperable mortalidad, aceptamos la limitación constitutiva que como seres humanos portamos con nosotros, pero que es, a la vez, la condición necesaria para la libertad humana. Y esta libertad, afirma, no es un estado pasivo ni la simple ausencia de necesidades. Es una actividad continua que exige la aceptación y la ratificación de nuestra mortalidad. No es fácil. Pero, filosofar es aprender a apreciar esa dificultad.

Para Roberto, que era un filósofo en lo más esencial de su ser, todo ello era bien sabido. Todo ello estaba, por decirlo así, siempre “a la mano”. Constituía parte de su estructura moral esencial y daba siempre forma a ese arrojo característico y a ese desenfado peculiar con que decidió enfrentar la existencia, hasta en los momentos más aciagos. Incluso sin contar con muchas de las garantías y oportunidades que a otras personas a menudo les favorecen y que él tuvo que ir procurándose casi por sí solo; asistido más que nada con el tremendo amor de su familia y una gran perseverancia. Todo

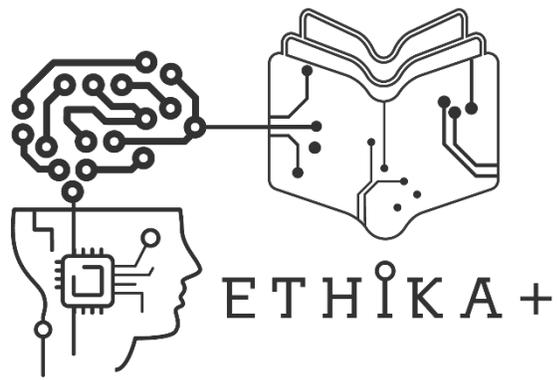
lo hizo muy lentamente, mediante un trabajo paciente y dedicado, sintiéndose a menudo pletórico de convicciones personales e intuiciones de futuro que buscaba compartir. Iluminado por una muy particular visión de los logros que quería obtener y esos objetivos personales y académicos que estuvo afanadamente persiguiendo. Todos verosímiles y pertinentes, sin duda. Los mismos que otras personas tal vez ahora quieran recoger, para completarlos y materializarlos por fin como a él le hubiera interesado, de haber tenido el tiempo que le faltó para ello.

Ahora nos queda solo su recuerdo. Ahora lo sentimos como el magnífico ser humano que tuvimos ocasión de conocer y querer tan profundamente. Con aciertos y errores como cualquiera. Pero lleno de potentes intuiciones filosóficas, la mayor parte de las veces tremendamente sorprendentes y novedosas.

El empuje que con su abrupta partida nos dará a todos nosotros nos impulsará a continuar con su rico legado moral y quizás hasta nos obligue a dar los pasos necesarios para terminar su incipiente obra filosófica, por ahora inconclusa.

Descansa en paz compañero. Serás nuestro mejor ejemplo desde ahora en adelante por todo el tiempo que nos resta por vivir.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO



ARTÍCULOS

En los confines de la democracia: la verdad y el secreto de Estado

On the limits of democracy: truth and state secrecy

Dra. Adriana L. Vercellone

Universidad Nacional de Córdoba

adrianavercellone@unc.edu.ar

RESUMEN

Este artículo reflexiona acerca del valor de la verdad y las condiciones bajo las cuales está justificado su ocultamiento en la esfera pública. El objetivo es doble. Por un lado, distinguir situaciones de engaño que, aunque parecen tener similares características, difieren en sus antecedentes y consecuencias. Por otro lado, indagar si dichas prácticas siempre implican un serio menoscabo para la democracia. Esto permitirá concluir sobre algunas previsiones que las comunidades pueden tomar para que los secretos y las mentiras no impidan el ejercicio visible del poder ni el control de los actos de gobierno.

***Palabras clave:** mentiras, secretos, democracia, consecuencias, deliberación pública.*

ABSTRACT

This paper reflects about the concept of truth and conditions under which concealment is justified in public sphere. Its purpose is twofold. On the one hand, distinguish cases of deception that, although may appear to have similar characteristics, differ in their antecedents and consequences. On the other hand, identify whether those practices always cause serious harm on democracies. The analysis will conclude on provisions that communities can foresee, in order to keep exercise of authority and accountability safe from lies and secrets.

***Keywords:** lies, secrets, democracy, consequences, public deliberation.*



Introducción

En la película *La vida es bella*, Guido intenta por todos los medios evitar que su pequeño hijo Giosué advierta que se encuentra secuestrado, viviendo en un campo de concentración nazi. Para ello, simula juegos y premios. Pero fundamentalmente miente. Una escena particularmente recordada de la película representa a un oficial nazi intentando comunicarse con un pabellón de prisioneros italianos, empresa para la cual necesita un traductor que ayude a dar las indicaciones y reglas del lugar. Guido, quien no sabe nada de alemán, se ofrece sólo para asegurarse que Giosué escuchará la versión de la historia que él desea contarle.¹

La espontánea reacción de la audiencia frente a la escena es de compasión. ¿Quién no ha mentido a un niño o niña para protegerle? “*No te preocupes, tu juguete ya aparecerá*” o “*La vacuna no dolerá*”: son enunciados que decimos sin recato, aunque sabemos que ninguno es verdad.

Sin embargo, no debiéramos dar por sentado que dichos engaños pueden justificarse tan fácilmente en la vida cotidiana. Por un lado, por el tipo de trato indigno e irrespetuoso que suponen hacia las personas. Por el otro, por las consecuencias que la mentira produce en las relaciones humanas, basadas en la confianza y expectativas de credibilidad.

Si lo anterior es cierto, el caso de Guido y Giosué es excepcional; y debiéramos prestar mayor atención a las circunstancias que lo justifican.² ¿Por qué admitimos los engaños de Guido para con su hijo? ¿Qué lo distingue de tantas otras mentiras que nos decimos mutuamente? ¿Qué lo distingue de los secretos que nos guardan los gobiernos? ¿Justificamos la mentira de *La vida es bella* porque transcurre en tiempos de guerra y excepción? ¿O es meramente porque su interlocutor es un niño indefenso?

En este artículo reflexionaremos sobre tales interrogantes a partir de algunos ejemplos y distinciones desarrolladas por Sissela Bok (1989, 1999), con especial énfasis en los secretos y las mentiras que se profieren en la esfera pública. Para ello, analizaremos casos en los que nadie condena la mentira (como el de la película citada), para distinguirlos de otros en los que la reprobación es inmediata.

Aunque en otros niveles de análisis es posible distinguir entre los secretos y la mentira, en general asumiré que son equivalentes. Y esto es, por la misma razón que se parecen a la simulación, al uso estratégico de información y al engaño deliberado: todas tienen el mismo efecto perjudicial sobre

1 Véase la escena en https://www.youtube.com/watch?v=AMKDRZ_s8M

2 Propongo dar por sentado que es aceptable mentir al hijo o hija en una situación como la que atraviesan Guido y Giosué en el campo de concentración. De hecho, nadie que mira la película se plantea seriamente que Guido esté haciendo algo incorrecto.

la libertad, la transparencia y la democracia. Es decir que podemos identificar a la mentira y el engaño, no solo como aquello que se dice intencionadamente (como sugiere Derrida, 1997), sino por oposición a la verdad factual. O, dicho de otro modo, como aquello que se dice u oculta, que es diferente a la realidad objetiva.³

El análisis permitirá identificar las razones que nos llevan a sancionar ciertas mentiras, particularmente las que se suscitan en la política. Asimismo, nos ayudará a trazar medidas que las comunidades pueden tomar para evitar que dichas prácticas erosionen gravemente a sus democracias.

Mentir en el ámbito privado y en la esfera pública

Un dato que destaca en *La vida es bella* es que incluye mentiras proferidas en el ámbito privado, de un padre a su hijo. Esta es una propiedad fundamental que la distingue de otra cantidad de engaños que se utilizan en la esfera pública.

Por ejemplo, un hecho recordado como infame es el discurso triunfalista divulgado por el gobierno argentino en 1982. Entonces, Argentina se encontraba en guerra con el Reino Unido por la soberanía de Malvinas e islas aledañas del Atlántico Sur. Con el objetivo de sostenerse en el poder y no desmoralizar a la ciudadanía, el gobierno dictatorial divulgaba información falsa acerca del conflicto. Así, las revistas titulaban “*Vimos rendirse a los ingleses*” o “*Cerca de la victoria*”, ignorando la inminente derrota y la precariedad de armas y preparación que se había proveído al ejército.

A diferencia de lo que ocurre con el caso de Guido y Giosué, en este segundo ejemplo la interlocutora es la ciudadanía, y los intereses comprometidos son de carácter público. Mientras la mentira que se dice a un familiar afecta a los lazos cercanos y especiales de cuidado, la mentira expresada por la autoridad política daña bienes colectivos mayores.

Este primer criterio —el interés público o privado comprometido— es un buen punto de partida para reflexionar sobre ambas situaciones y las razones que nos llevan a justificar la mentira en casos excepcionales, como el de Guido y Giosué.

³ La diferencia entre los engaños, la mentira y el secreto si es relevante, por ejemplo, para el campo de la responsabilidad. En dicha discusión, una mentirosa reincidente es merecedora de un reproche mayor que aquella que miente por error; o la persona que deliberadamente engaña no es disculpada, como sí puede serlo quien calla una verdad sin mala intención. Sin embargo, asumimos que la causa de daño y problemas en las relaciones intersubjetivas es la falta de verdad, pero no la intencionalidad en su ocultamiento; en especial cuando se considera a la comunidad política. Aunque intuitiva, esta idea no es unánime. Algunos trabajos seminales sobre el concepto de verdad y otros engaños son: Arendt, 2017; Bok, 1989, 1999; Platón, 1999; San Agustín, 2007.

⁴ Tapas de Revista *Gente*, 8 de abril 1982 y 6 de mayo 1982. Disponibles en: <https://issuu.com/memoriaabierta/docs/malvinas.revistas>

La mayoría de quienes condenan la mentira entienden que daña la dignidad humana y, con ella, la posibilidad de desarrollarnos como personas. En este sentido, para Kant (2010) la verdad es condición de posibilidad del libre pensamiento y, sobre todo, del uso de razón; por ello,

“(…) es un deber que debe ser considerado la base de todos los deberes, y la ley de esos deberes, desde que se le permita la menor excepción, se torna dudosa e inútil” (p. 2).

Por su parte, Sissela Bok (1999) sostiene que la mentira y el engaño limitan las alternativas de acción y la libertad de una persona. En dicho sentido, los engaños son coercitivos, ya que nos privan de información e impiden tener un verdadero control sobre nuestra vida y decisiones. Por ello, la mentira requiere de una explicación excepcional (mientras que la verdad ordinariamente no) (pp. 30-31).

Si volvemos la mirada al caso de Guido y Giosué, son muy pocas las alternativas que la mentira prohíbe llevar adelante. ¿Podría el niño decidir ser un rebelde si supiese la verdad? ¿Podría escapar y salvar a otros prisioneros? Las limitaciones que lo rodean y lo precario de su existencia en el campo de concentración, son algunos de los aspectos que nos llevan a aceptar el engaño en el que vive. Cuando Guido le miente, no le priva de ninguna opción real: la muerte y la tortura es el probable destino de ambos. Y la mentira le concede, quizás, apenas unos últimos momentos de felicidad y fantasía.

Sin embargo, la excusa no funciona para cualquier escenario del ámbito privado. En ese sentido, el caso de Guido y Giosué es excepcional, y de ningún modo puede equipararse a la mentira que un apostador le profiere a un amigo que le prestó dinero, o a la de una persona infiel que engaña a su pareja. En estos casos, la mentira no sólo priva a otra persona de una verdad, sino que le impide elegir con libertad el rumbo de su vida personal o familiar.

Por su parte, a nivel colectivo, un engaño vulnera la dignidad, pero también impide el normal desarrollo de las relaciones humanas. Sin presunción de verdad, ni el diálogo ni los vínculos sociales tendrían sentido. O, mejor dicho, cualquier sociedad colapsaría si sólo le rodea la mentira y el secreto. En este sentido –colectivo– es que puede vislumbrarse que la verdad constituye un valor instrumental. Al igual que la confianza en el diálogo y la argumentación, la verdad permite alcanzar cualquier tipo de acuerdos mínimos y estables para una sociedad.

Estas premisas acerca de la verdad son doblemente rescatadas en democracia. De hecho, se asume que la democracia es el reflejo del espacio público y abierto por excelencia; espacio en el que toda información y asunto de interés colectivo es mostrado a la sociedad sin reservas. En tal sentido, Bobbio (2013) sostiene que la naturaleza del régimen democrático es la del ejercicio del poder *visible*. No sólo como esfera opuesta a la privada, sino como ámbito contrario a lo oculto, lo aparente y lo invisible. Por ello, es un contrasentido hablar de *democracia secreta*.

Tales argumentos conceden a la verdad un rol prioritario: constituye el núcleo de la libertad y de la dignidad humana, tanto en el ámbito público como en el privado. Cuando mentimos a alguien, impedimos que se desarrolle y viva su plan de vida a voluntad. Asimismo, obstaculizamos el camino para que una sociedad se desenvuelva de manera ordenada, democrática y equitativa.

Las mentiras que se cuentan en *La vida es bella* no son excepcionales porque sucedan en una relación privada; sino porque no privan de nada a Giosué. Cualquier intento por justificar el secreto o la mentira en la esfera pública debiera ser igualmente extremo, y considerar el modo en que obstruye otras posibilidades de la comunidad: sus libertades, el autogobierno, sus procesos democráticos, o las posibilidades que la ciudadanía tiene que decidir por sí misma sobre sus asuntos comunes.

La mentira y las relaciones especiales

Las reflexiones del apartado anterior dan pie a otro planteamiento: la posibilidad de justificar una mentira en función del interlocutor/a. Quizás admitimos lo que hace Guido porque el destinatario de la mentira es un niño; y más bien su hijo, alguien con quien tiene una relación especial y a quien debe protección y cuidado.

Resulta crucial indagar un poco más en este argumento, porque no se trata de defender una mentira por el solo hecho de que su interlocutor es un incapaz. Ya que la capacidad en desarrollo o limitada de algunas personas de ningún modo justifica que les dispensemos un trato irrespetuoso o indigno (Bok, 1999). Mucho menos, que limitemos su libertad arbitrariamente.

En realidad, lo que aparece detrás del argumento es una forma de *paternalismo*, y emerge en cualquier otra situación en la que deseamos proteger a alguien de un evento desagradable. Así, el dato relevante del caso no es la incapacidad que tiene Giosué para reflexionar adecuadamente o comprender el mundo, ni mucho menos sus circunstancias de mala suerte. Sino que, dada su edad o circunstancias, no podría lidiar con cierta información, como la extrema crueldad que lo rodea.

La mentira paternalista supone un tipo de engaño en el que alguien tiene un trato de cuidado especial hacia otra persona que, aunque restringe su libertad y poder de decisión, lo hace procurando su protección y bienestar. Sucede, también, cuando ocultamos una noticia devastadora a alguien para evitar causarle una impresión irreversible (por ejemplo, cuando mentimos a un enfermo terminal o a una anciana con Alzheimer). De ningún modo deseamos dañarles, sino cuidar de su salud.

Semejante estructura no puede llevarse a las relaciones suscitadas en el ámbito público, por varias razones. En primer lugar, porque en una comunidad política las relaciones son idealmente horizontales y de igualdad (aunque se trate de una igualdad “abstracta”, no real). El ocasional ejercicio de un cargo público por parte de un grupo no implica concederle un estatus especial o superior al resto de la ciudadanía; tampoco la división de tareas que existe en la política (representantes-representados) supone algún tipo de disparidad en el ejercicio y poder de autogobierno⁵. En segundo lugar, porque los deberes que obligan a las personas en una comunidad son de tipo generales; es decir, no dependen de relaciones ni circunstancias especiales, ni mucho menos obligan a realizar esfuerzos supererogatorios (como sucede en algunas relaciones afectivas).

Cualquier intento por justificar la mentira asumiendo que incluye información inconveniente para la comunidad, que le causará un daño irreversible o que la ciudadanía es un grupo al que se debe especial protección ante escenarios catastróficos, es infundado. Ya que, tales argumentos supondrían reconocer que el vínculo entre ella y la autoridad política es jerárquico. Es decir, admitiría reconocer que las personas se encuentran subordinadas a la voluntad y preferencias de una minoría —sus representantes—.

Si lo anterior es cierto, entonces la única que puede limitar su acceso a la verdad es la propia ciudadanía. Esta presunción, basada en el consentimiento, es uno de los criterios más recurridos como explicación de las políticas paternalistas en general, así como de cualquier restricción a un derecho o libertad. En esa línea, se suele justificar el paternalismo estatal cuando la persona cuya libertad se coarta “acepta (o podría aceptar) la limitación” (Thompson, 1999, p. 231).

El argumento del consentimiento es sumamente atractivo, ya que rescata el poder de decisión que las personas tienen sobre la propia vida. Sin embargo, enfrenta numerosos problemas: ¿cómo estimar las consecuencias y el daño que puede sufrir otra persona que mira el asunto desde otra perspectiva? ¿cómo recabar el consentimiento en contextos de urgencia o crisis?

5 De hecho, en democracia, el uso de cualquier tipo de prerrogativa, inmunidad o potestad concedida a los/las representantes, debe interpretarse en nombre y con los límites autorizados por la ciudadanía.

En el ámbito privado dichos problemas son bastante evidentes. Entre otras razones, porque es difícil contar con el previo consentimiento de alguien que padece una incapacidad permanente o cuya ignorancia puede estar sujeta a desacuerdo (sucede, por ejemplo, cuando debemos decidir la información a la que accede una persona con Alzheimer que alterna momentos de lucidez con episodios de demencia). Por ello, se autoriza que sus cuidadores realicen un balance de razones en juego, y luego decidan si corresponde ocultarles información o no. En *La vida es bella*, Guido evalúa qué es lo mejor para su hijo, dada la crueldad del contexto, y decide cómo debieran vivir ambos sus últimos días. Además, probablemente estaría dispuesto a contarle la verdad a Giosué cuando crezca.

Sin embargo, en el ámbito público no pueden alegarse tales limitaciones. Por un lado, y como se dijo, supondría que existe una relación de cuidado o jerarquía entre ciudadanía y autoridad. Por otro lado, indicaría la imposibilidad de recabar el consentimiento de las personas que serán afectadas por una información.

La idea de democracia tira completamente por la borda ambas pretensiones. Como ya se sugirió, toda la dinámica de relaciones y acuerdos que se suscitan en un sistema democrático presupone a agentes libres e iguales, con la misma capacidad para decidir e influir en el diseño de políticas comunes. Para ello, existen canales preestablecidos de participación y control. En algunas sociedades dichas herramientas son mejores y más sofisticadas que en otras; pero, en todos los casos, son disputables siempre que cualquier persona perciba que su libertad es arbitrariamente restringida.

Si pensamos el tema en términos de “derechos”, el asunto gana claridad. Los sistemas jurídicos que hoy prevalecen reconocen el acceso a la información pública como un derecho fundamental, sentando reglas acerca de la difusión y reserva de los hechos de Estado. Asimismo, y augurando que los gobiernos puedan interpretar dichas normas en perjuicio de la comunidad, se toman recaudos para garantizar la revisión de sus políticas paternalistas. Por ejemplo, la ciudadanía legisla sobre el secreto de Estado, autorizándolo aunque sea en términos generales y abstractos; o lo valida retroactivamente, cuando se trata de un evento sobre el que se decidió intempestivamente; o diseña una comisión legislativa de control, encargada de revisar la información que el gobierno ejecutivo divulga.

Y así como se autoriza una restricción a dicho derecho, la comunidad puede limitar su extensión y condiciones, como ser, estableciendo límites temporales para la reserva de información pública, o las vías y condiciones para su oportuna desclasificación. Aun cuando existan situaciones extremas que escapen a dichas previsiones legales, no debiera ser difícil sentar bases claras y principios fundamentales sobre el tema.

Dicho de otro modo, si la verdad es valiosa como condición de libertad, entonces las personas debieran poder decidir las políticas paternalistas que se le imponen, y/o revisarlas cuando se superen las condiciones críticas que la justificaron. Cualquier objeción circunstancial o deficiencia que pretenda acusarse a la ciudadanía (con el objetivo de retacearle información), se supera estableciendo límites procedimentales al acceso a la verdad, la mentira y el secreto en la esfera pública. En ese sentido, y dado que la naturaleza de las relaciones en la esfera pública es diferente a las del ámbito privado, toda pretensión parental y de cuidado por parte de la autoridad política que busque evadir la búsqueda del consentimiento de la ciudadanía, constituye un claro signo de autoritarismo.

Existe, además, otro tipo de relaciones humanas que pueden llevarnos a justificar la mentira, casi ilimitadamente: sucede cuando la interlocutora es inmoral, o cuando el vínculo con ella es de enemistad (Bok, 1999, pp. 123-144). Aunque no aplica a la relación entre Guido y Giosué, es posible imaginar cantidad de escenarios familiares en los que sucede. Imagínese que mi vecino es un mentiroso que no escatima en defraudar a cuanta persona se le cruza. ¿Estaría mal que le mienta para protegerme? Por ejemplo, que le oculte mi buen pasar económico, para impedir sus engaños; o que le mienta cuando me voy de vacaciones, para evitar que ingrese a robar a mi casa que quedará sola.

El parangón con la esfera pública es también plausible. En diversas situaciones, una comunidad puede percibir a otros grupos como enemigos y evaluar retacearles información. En la esfera doméstica sucede cuando un gobierno reconoce una facción extremadamente violenta dentro de la sociedad con la que es imposible dialogar; y a nivel externo cuando una Nación desea resguardarse del ataque enemigo ocultando la ubicación de sus ejércitos.

Reflexionando sobre el tema, James Martineau sugiere que las personas inmorales y los enemigos no forman parte del acuerdo básico de principios de una sociedad. Y así como no adhieren a sus fines colectivos y normas, tampoco “podría esperarse que disfruten de su protección” (1875, citado en Bok, 1999, p. 138). Este argumento justificaría, por ejemplo, que el gobierno mienta a la facción violenta para descubrir el lugar de un futuro ataque o el nombre de sus cómplices; o que amenace a otro Estado con el uso de armas nucleares (que no se poseen), para distraer y asustar al enemigo.

Sin embargo, esto tira por la borda cualquier intento por cimentar una moralidad con pretensión de validez general. Cuando discutimos sobre estos temas, lo hacemos bajo la consideración de que es posible establecer normas de orden común que rijan para la comunidad global, más allá de las circunstancias y personas particulares.

Además, e independientemente de los desacuerdos razonables que existen entre comunidades, es posible reconocer que la verdad es un valor ampliamente aceptado, al condicionar la vida colectiva. Que algunas personas mientan y se valgan del engaño, no es señal de una ponderación fundamentalmente distinta de valores. Mas bien, es un reconocimiento de la verdad y la confianza como base de las relaciones humanas, así como de las circunstancias drásticas que la exceptúan. De hecho, el éxito de una mentira depende de la presunción e importancia que reconocemos a la veracidad. En otras palabras, quien miente no es alguien que plantea un desacuerdo acerca de las reglas del diálogo y la verdad; en cambio, es alguien que se vale y aprovecha de los bienes comunes sin respetarlos.

Si lo dicho hasta aquí es cierto, entonces ni las capacidades del interlocutor/a, ni sus circunstancias o su carácter moral, pueden justificar la mentira. Y una lectura en detalle de los ejemplos nos indica que, en el fondo, existe otra propiedad que explica la mentira al enemigo o al inmoral: los bienes que se procura alcanzar o la magnitud de los males que se busca apaciguar. En algunos de los casos mencionados se busca evitar muertes en un enfrentamiento bélico, en otros impedir un atentado o prevenir una crisis institucional grave. Pero siempre que en el horizonte aparece la posibilidad de una consecuencia desagradable, se analiza restringir un valor básico.

Más adelante evaluaremos a la persecución de bienes colectivos como criterio de justificación independiente. Por el momento, y para evitar que tales engaños se hagan costumbre, recuperemos una lección iluminadora que nos ofrece Sissela Bok (1999) que advierte sobre el efecto acumulativo del engaño. Según Bok, las reiteradas mentiras y secretos nos habitúan a convivir con dichas prácticas, forjando relaciones con base en la desconfianza. Aun cuando buscamos proteger a otra persona probablemente terminemos dañando el vínculo y confianza que nos une. Para reforzar su argumento la filósofa menciona el ejemplo de algunas profesiones cuya popularidad ha sido castigada por el uso habitual del engaño o la verdad contada estratégicamente (como la venta de bienes inmobiliarios) (pp. 125-132).

En este sentido podemos afirmar que, sin dudas, nos hemos acostumbrado al uso estratégico de la información y el engaño deliberado en ciertos contextos. Como se sugirió, sucede en las relaciones internacionales o en un simple juego de cartas. Pero lo que nos recuerda Bok es que sus participantes no debieran olvidar el carácter excepcional de la mentira y que de ningún modo puede ser una práctica deseable o servir de base para las relaciones en general. Una persona o un Estado que recurre a la mentira y al secreto con asiduidad, estampa el punto de partida desde el cual serán observados sus dichos y acuerdos.

Esto último es importante porque vivimos en un mundo con mayoría de Estados “decentes”⁶ y una cantidad de acuerdos internacionales que salvaguardan umbrales necesarios para la convivencia global. Detrás de cada uno de ellos podemos reconocer enormes disputas y conflictos pasados, que vislumbran el apremio en preservar con celo los derechos y libertades democráticas alcanzadas (entre ellas la de acceder a información pública completa). Las naciones que se precien justas debieran representar de forma abierta y pública el tipo de relaciones que desean configurar.

Por otro lado, no podemos rehuir al hecho de que las mentiras que cuentan los gobiernos engañan, no sólo al enemigo, sino también a la propia ciudadanía. Es decir, descargan sobre la comunidad el mismo trato que se dispensa al enemigo. Semejante daño colateral no debe ser subestimado cuando se evalúa reservar información o, al menos, debiera ser ponderado con los bienes colectivos que se procura alcanzar.

En definitiva, el acceso a la información pública y la publicidad de los actos de gobierno constituyen dos pilares fundamentales de todo sistema democrático. Cualquier secreto o mentira socava las bases de la comunidad política y sus mecanismos de decisión colectivo. Por ello, un plan de engaño o secreto debe también prever los efectos que tendrá sobre el sistema democrático.

La justificación de la mentira según el contexto

En la mayoría de los ejemplos mencionados existe un componente común: el contexto de crisis que compromete la posibilidad de decidir e informar. Guido miente a su hijo porque vive en un entorno extremadamente cruel que pone en riesgo no sólo su vida, sino también la idea de *humanidad* con la que desea educarlo. Un gobierno oculta información para no comprometer una estrategia bélica o para protegerse de una agresión. La premura de una crisis cambiaría expone el sistema financiero de un país e impide al gobierno informar a la ciudadanía sobre el estado de las arcas públicas.

Frente a eventos de tal magnitud la reflexión acerca de la verdad y la mentira suele pasar a un segundo plano, presentando así poca atención a los conflictos morales de fondo.

Un argumento que explica tal actitud es la idea de que los contextos de crisis “suspenden” la moral y, entre ellos, el valor de la verdad. Incluso es posible reconocer otra explicación más controvertida en la teoría política: que las circunstancias de la política inherentemente plantean excepciones a la moralidad. Esto último suscribe una descripción trágica y realista de la política,

⁶ Tomo la idea Rawlsiana según la cual las sociedades decentes son aquellas que, sin ser democracias ordenadas y/o pueblos liberales, cumplen de buena fe con condiciones mínimas de justicia política (Rawls, 1999).

atribuida inicialmente a Maquiavelo, que se ha ganado un lugar en las reflexiones sobre la verdad y la mentira en la esfera pública (1971).

Pero ni lo uno ni lo otro es válido. Los principios morales no existen solo para ser aplicados ante casos fáciles y familiares: no tendría ningún sentido decir que es incorrecto matar a mi vecina, pero que es moralmente irrelevante hacerlo en tiempos de guerra. Lo que sucede en este último escenario es que emergen verdaderos conflictos entre principios, que pueden condicionar nuestras acciones; pero de ningún modo implican abandonar nuestras convicciones morales más fuertes. En palabras de Nino (2006), las crisis generalizadas, como una guerra, constituyen “la condición humana más recurrente en la cual hay una necesidad urgente de aplicar los principios de autonomía, inviolabilidad y dignidad de la persona” (p. 250).

La misma conclusión puede sostenerse respecto de la política. Las situaciones de emergencia no suspenden la moral, sino que ponen en agenda cuestiones vitales para la comunidad, cuya resolución puede autorizar la pérdida de otro valor básico. Así, la necesidad de resguardar a la Nación del ataque enemigo o la preocupación por la salud de las personas ante una pandemia global reclama medidas urgentes y extraordinarias que implican —en ocasiones— no difundir el contenido de las decisiones gubernamentales, o no compartir información con otros Estados. Es decir, incumplir con la difusión de la verdad, o con derechos y procedimientos democráticos básicos.

Asumiendo que tales situaciones críticas son inevitables, Bok propone un interesante *test* que debiera ayudarnos a decidir mejor. Este requiere posicionarse hipotéticamente en el lugar de quien escucha la mentira, para así abandonar la mirada centrada en las razones que podrían justificarla y evaluar, también, el daño que las demás personas sufren, sus efectos colaterales u otras alternativas de acción menos perjudiciales (1999, pp. 86-88). De este modo dilemas y conflictos que suelen pasarse por alto pasan también a formar parte de la agenda de decisión básica.

En la comunidad política tal *test* exigiría, por ejemplo, considerar el modo en que un secreto afecta la capacidad de autogobierno de la ciudadanía; o la manera en que una mentira de menor importancia impide deliberar sobre otro asunto de mayor relevancia; inclusive, el tipo de precedente sobre el respeto a los derechos que se deja para futuros gobiernos.

En definitiva, reconocer a la verdad como condición de posibilidad de otras libertades y poderes individuales y considerar sus diferentes efectos en el mundo y la comunidad, impide que sea el valor el que siempre sufre vulneraciones en una democracia.

El contenido de la mentira

¿Existen mentiras buenas y mentiras malas? Cuando Guido le dice a su hijo que su vida transcurre en un juego, y que parte de él incluye esconderse de los oficiales nazis para ganar puntos extra, sin dudas no le hace un mal. Incluso, salva su vida. En el mismo catálogo podemos agrupar a aquellas mentiras “inofensivas”, como las mentiras blancas que se dicen por buena educación (por ejemplo, cuando se dice “realmente te ves muy bien” a la persona de salud desmejorada); a las mentiras necesarias, que son aquellas que pueden salvar una vida ante una catástrofe o aquellas que se dicen sin mala intención (como ser, “Los reyes magos existen”). Escenarios así nos tientan a justificar la mentira según el contenido ya que, mientras existen engaños que tienen el directo objetivo de dañar, otras mentiras y secretos son benévolos.

La excusa recurrente en todos los casos es que son engaños moralmente indiferentes: no privan a nadie de algo verdaderamente crucial para su vida. Por tanto, de la misma manera que antes imaginamos circunstancias dilemáticas o trágicas, en este apartado nos referimos a mentiras cuya presencia en el mundo no provoca ninguna diferencia moral. Son tan indiferentes para el entorno como lo es mi decisión de salir a caminar a las 7 de la mañana, en lugar de hacerlo a las 7.30, o de ponerme una campera azul en lugar de una roja.

Sin embargo, deberíamos tener cuidado en aceptar este argumento sin moderación. Algo que aprendemos del *test* de Sissela Bok, es que diferentes visiones sobre un problema nos ofrecen otra percepción del asunto y permiten reconocer la parcialidad con las que usualmente evaluamos las situaciones. ¿Es posible afirmar con seguridad que una mentira es irrelevante para los/las demás? Seguramente yo no veo nada malo cuando, para evitar que alguien se sienta mal, le digo que lo sucedido ha sido mi culpa y no suya. Pero tales falsedades pueden generar en la otra persona el tormento de no conocer por qué le suceden cosas malas, o introducirle en un espiral de malas decisiones, fácilmente evitable si se dijese la verdad.

Además, que podamos asignarle semejante estatus neutral a la mentira es sospechoso. En especial si consideramos sus consecuencias acumulativas en las personas, el contexto y las instituciones, como ya se mencionó. De hecho, las mentiras más insignificantes o benévolas pueden producir en el mundo efectos imprevisibles e inesperados. Por ejemplo, un niño puede repetir a otras personas las fantasías que le contamos y generar algún problema ulterior.

Por otro lado, y sin ninguna duda, afirmamos que en el ámbito público no existen tales cosas como las mentiras inofensivas o irrelevantes. El reconocimiento del acceso a la información pública

como un derecho supone el acceso libre e indiscriminado a cualquier dato de interés público que obre en manos públicas o privadas. Su vulneración nunca puede ser inofensiva, dada la cantidad de particulares y procedimientos a los que puede afectar.

Concebir a la verdad como un valor instrumental contribuye a pensar en tal cosa y en los males que la mentira y el engaño causan, no solo sobre la propia persona sino sobre el mundo y la comunidad. Consideremos sino las *fake news* que, lanzadas para generar una pequeña y falsa idea sobre algo, tienen un efecto cascada muy difícil de reparar. O, inclusive, el uso estratégico de la información tiene el mismo impacto negativo: por ejemplo, la selección de información a la que nos exponen las redes sociales mediante parámetros y mediciones sobre los gustos o interacciones de las personas es considerada una práctica menor que, sin embargo, tiene un efecto directo sobre las noticias que leemos, la percepción de un evento político e, inclusive, sobre un resultado electoral. De ese modo, el ocultamiento inofensivo de una verdad oculta de forma deliberada algo mucho mayor.

Lo antedicho rescata no sólo el inherente valor de la información para la política, sino para la democracia. Sólo el acceso a información completa y cierta puede garantizar el disfrute pleno de otros derechos fundamentales, como el de votar, participar activamente en la política o ejercer un verdadero control sobre la agenda pública. Y sin un fluido intercambio de información entre las diferentes esferas de gobierno y la sociedad, puede socavarse seriamente la legitimidad de la autoridad y el sistema político en su totalidad.

La mentira y la búsqueda de bienes mayores

En los apartados anteriores y en la mayoría de los ejemplos surgió un elemento en común: las consecuencias y la posibilidad de que cumplan algún rol relevante a la hora de justificar los secretos y mentiras. En la faz privada se sugirió, por ejemplo, que no está mal mentir para evitar una preocupación o daño a otra persona, o que puede ser necesario engañar para conservar indemne lo propio. En el ámbito público el criterio de las consecuencias apareció en los ejemplos de crisis extrema o conflictos armados que ponen en riesgo la vida de miles. Inclusive, el argumento del paternalismo estatal aparece ligado a la posibilidad de un “daño serio e irreparable” (Thompson, 1999, pp. 230).

En líneas generales, el argumento consecuencialista sugiere que la bondad o maldad de una acción se define en función de sus resultados; o, mejor dicho, en consideración de que los resultados de una acción son los más valiosos en comparación con los resultados de cualquier otra alternativa de acción posible. En este sentido, los valores morales, como la verdad, no son absolutos, sino que

pueden ceder ante consideraciones de utilidad o bienestar general. De tal manera se admite mentir o reservar información de interés público, si con ello se logran bienes colectivos mayores, como la seguridad o la justicia.⁷

Como se dijo, en la esfera pública la variable de las consecuencias emerge con mayor fuerza, por diversas razones. En primer lugar, porque tratamos acerca de una forma de organización política —el Estado— cuya existencia y razón de ser es la persecución de fines de injerencia colectiva. Olvidar las categorías de los resultados y el daño implicaría desnaturalizar a las instituciones públicas y la autoridad política.

En segundo lugar, las consecuencias se pueden trazar en virtud de la magnitud de bienes y personas que son afectadas por las políticas públicas. En ese sentido, cualquier decisión de gobierno afecta inevitablemente la vida y proyectos de un gran número de personas. Esto debe ser especialmente tenido en cuenta, ya que los efectos de las decisiones gubernamentales se extienden también a la estructura y funcionamiento de las instituciones públicas. Por ejemplo, como ya se sugirió, una *fake news* aparentemente inofensiva puede influir en el resultado de una elección democrática. Igualmente, la existencia de leyes o acuerdos con cláusulas secretas puede interferir en la potestad de investigación de los órganos de control o del poder judicial. Inclusive puede afectar la discusión de leyes futuras, modificando toda la dinámica de relaciones y acuerdos que se desarrollan en el seno de foros participativos o del Parlamento.

Esta reflexión se apoya sólidamente en la presunción de que la verdad es un valor instrumental, cuyo respeto procura para las personas los más altos bienes: libertad, dignidad, autonomía. Idea que viene acompañada, en nuestras sociedades, de la preocupación por el autogobierno, las relaciones intersubjetivas y otros bienes democráticos como la deliberación, la argumentación y la inclusión.

⁷ No deben pasarse por alto las críticas formuladas en contra de la teoría consecuencialista, ya que la posibilidad de que los valores cedan ante consideraciones de utilidad no es una tesis pacífica que se suscriba tan abiertamente. Entre otras cosas se ha señalado la complejidad y dificultad de estimar consecuencias (¿cómo prever y calcular los resultados probables de una acción? ¿qué propiedades debiéramos tener en cuenta al hacerlo?) o, en comunidades plurales, la dificultad de jerarquizar diferentes valores en conflicto al estimar resultados. En torno a la verdad Bok cuestiona que la justificación consecuencialista acarrea, implícitamente, la idea de que las mentiras son neutrales. En la misma línea señala la intuitiva aversión que las personas sentimos hacia la mentira (1999, pp. 51-53). Asimismo, debemos mencionar que existen críticas que, además, elaboran una defensa no instrumental (es decir, no consecuencialistas) de los secretos de Estado y la mentira. Tal es el caso de la teoría defendida por Mokrosinska (2020), apoyada en el concepto de “autoridad estatal”, o Murray (2005; 2011), basada en los derechos individuales. No es mi intención reproducir las líneas argumentales y réplicas a las que el consecuencialismo ha dado lugar. Más bien, deseo referir en términos generales a la posibilidad de que dicha teoría cumpla algún rol en la justificación de la mentira. Así, asumimos que es posible la defensa estricta de ciertos valores, como la verdad, pero también reconocer limitaciones a la posibilidad de que sus exigencias tengan un alcance absoluto (limitación que es señalada, inclusive, en la deontología). Para mayor detalle sobre la discusión véase: Davis, 1995; Donagan, 1979; Pettit, 1995.

Como se sostuvo, la verdad y el acceso a información permiten un debate completo y profundo acerca de los asuntos colectivos de interés. El acceso ilimitado a las cuestiones de Estado y a la información pública, rechaza la idea de que algunas personas valen más que otras. Asimismo, permite sacar a la luz y permear los desacuerdos razonables que las personas puedan tener, ofreciendo a cada quién la posibilidad de integrarse en aquellos debates que sean de su interés. Cualquier análisis de consecuencias en torno a la verdad, la mentira y el secreto en una comunidad debe hacerse priorizando los efectos sobre los bienes y procedimientos democráticos. Ya que, en definitiva, tal proceso es el que permite a las personas someter a escrutinio público los problemas compartidos.

Un trabajo muy rico en recomendaciones sobre el tema fue elaborado por J. Bentham (1843), quien consideraba la importancia de la publicidad de los actos de gobierno para el fomento de la deliberación legislativa. Así, el principal teórico del utilitarismo de ningún modo dejó libradas la democracia y los principios políticos más relevantes, a merced del bienestar general. En cambio, procurando delinear criterios para la doctrina moral de las consecuencias, Bentham rescata el valor del poder legislativo y el autogobierno para la comunidad. Con ello rechaza de forma terminante los secretos de Estado argumentando que la deliberación fomenta otros valores que cree vitales para la comunidad, como son el espíritu de nación o la productividad a largo plazo (1843, pp. 310-317).

En nuestras comunidades el reconocimiento del acceso a la información pública y la publicidad de los actos de gobierno, como derecho fundamental, tiene un sentido claro: el de conceder la máxima protección; no a la verdad como valor intrínseco, sino al espacio de disputa de los asuntos comunes y a la posibilidad de acceder al pleno goce de otros derechos cívicos y políticos que de ello dependen. En definitiva, conceder un lugar al argumento consecuencialista no implica sucumbir a la posibilidad de vulnerar principios morales básicos toda vez que se encuentran en riesgo otros valores igualmente importantes. Más bien, significa que nos obligamos a considerar prioritariamente los efectos de la mentira y el secreto sobre las instituciones democráticas y el debate público.

Conclusiones

La verdad y la transparencia ocupan un lugar central en el discurso político contemporáneo. Pero también la mentira y los secretos son comunes en el ejercicio del poder y de la vida colectiva. En algunas ocasiones son las mismas instituciones públicas las que autorizan la reserva de información, apelando a la protección de bienes públicos o derechos individuales. En otras encontramos prácticas de manipulación y sigilo instaladas en la sociedad, que dificultan dialogar con información completa y

veraz. En todos los casos es desmedro de la confianza y certidumbre que debieran guiar la participación y deliberación en democracia.

En este artículo retomamos algunos antecedentes teóricos sobre el problema, procurando especificar las particularidades que adoptan las mentiras y engaños en la esfera pública, así como sus explicaciones más comunes. En dicho ejercicio se argumentó en contra de aquellas justificaciones basadas en el carácter público o privado que se encuentra en juego, el contexto o su contenido benévolo. Asimismo, se discutió que tales prácticas puedan excusarse en función del carácter moral de la persona que es engañada, sus capacidades o, inclusive, la intencionalidad de la persona que miente.

En cambio, los hilos argumentales fueron dos:

Por un lado, rescatamos la importancia y capacidad que tienen las personas de restringir la propia autonomía. En línea con las argumentaciones teóricas sobre el paternalismo estatal, concluimos que las personas debieran poder decidir por sí mismas las políticas que se le imponen, en especial cuando estas modifican el alcance de sus derechos.

En relación con lo anterior y con el reconocimiento de derechos democráticos, los Estados suelen legislar sobre el acceso a la información pública. Para ello se habilitan, por ejemplo, circunstancias extraordinarias que autorizan el secreto de Estado, así como canales de revisión para cuando se superen las condiciones que la justificaron. Si no es de manera directa, mediante comisiones de control que lo hagan en nombre de la ciudadanía.

Aunque tales normas son bastante frecuentes es importante considerar sus límites y alcances, ya que tales extremos son indicadores del tipo de relación que se construye entre gobierno y ciudadanía, o de la calidad del control horizontal. Así, por ejemplo, podemos decir que una comunidad que acepta la reserva de información sin límite temporal ni explícita instancias de desclasificación suscribe un acuerdo sumamente lesivo para su democracia. El mismo déficit democrático se aprecia cuando se concede la única potestad de desclasificación a un órgano de gobierno unipersonal, como el poder Ejecutivo o a una agencia de inteligencia, sin representatividad colegiada ni deliberación pública abierta.

Por otro lado, subrayamos el lugar que ocupan las consecuencias de la mentira y el secreto. Todas las prácticas de engaño afectan no sólo la vida de las personas y sus proyectos personales, sino también a las instituciones, sus procedimientos y prácticas colectivas. Cuando se limita el acceso a información se obstaculiza la capacidad de deliberación de la ciudadanía, interfiriendo en la labor de los organismos de investigación y control sobre la autoridad. Todos estos son efectos que suelen pasar

desapercibidos al evaluar dilemas y conflictos de derechos; pero, sin dudas, tienen una importante injerencia en el sistema democrático.

De hecho, la mayoría de las leyes de transparencia que conocemos a nivel global reconocen casos de uso estratégico o reserva de información, que suelen justificarse excepcionalmente en los peligros para la seguridad nacional o la estabilidad. Así, por ejemplo, se justifica el secreto de Estado “por razones de defensa o política exterior”, por peligro para “el correcto funcionamiento del sistema financiero o bancario”, o cuando pueda “ocasionar peligro para la vida o seguridad de una persona”⁸. Bajo presupuestos similares muchos Estados todavía discuten la desclasificación de documentos de guerras o dictaduras pasadas; o, inclusive, ponen en duda el derecho de acceso a información sobre investigaciones y avances en salud en tiempo de pandemia. Sin embargo, como se sugirió, la preocupación por los efectos sobre el sistema democrático rara vez se encuentra presente en dichas discusiones. Éstos últimos son las consecuencias que debieran tener algún rol en la evaluación y justificación de las mentiras y los secretos, ya que en definitiva el proceso democrático permite a las personas someter a escrutinio público los problemas compartidos (inclusive los referidos al alcance de su libertad).

Finalmente, para evitar que las prácticas de engaño avancen sobre todo intento genuino de deliberación y discusión en una sociedad, es posible delinear criterios que impidan restricciones arbitrarias o recaudos legales que garanticen el goce pleno de autonomía. Esto rescata la importancia de que sea la misma ciudadanía la que tome la discusión de los asuntos colectivos en sus manos, decidiendo los alcances y condiciones de las posibles restricciones de sus libertades. Sin percepción de participación real y efectiva por parte de la ciudadanía en lo que hace al goce y límites del acceso a información pública, todo el esquema político puede advertirse como coercitivo.

Detrás de estas conclusiones encontramos una idea muy común y difundida: a mayor participación ciudadana e instancias de control, mayor es el goce de libertades individuales y autogobierno. De allí que las teorías democráticas contemporáneas aboguen por un entorno comunicativo y dialógico en el que la deliberación reflexiva y el intercambio de razones sean el verdadero antecedente de las políticas públicas y las leyes que gobiernan (Lafont, 2020). El diseño de las políticas de transparencia debiera resguardar tales ideales, garantizando una base de legitimidad que permita a las personas sentirse vinculadas y autoras de las instituciones de su comunidad.

⁸ Véase Ley Argentina N° 27275, art. 8.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (2017). *Verdad y mentira en política*. Página Indómita.
- Bentham, J. (1843). *The Works of Jeremy Bentham* (Vol. 7). W. Tait.
- Bobbio, N. (2013). *Democracia y secreto*. Fondo de Cultura Económica.
- Bok, S. (1989) *Secrets: On the ethics of concealment and revelation*. Vintage
- Bok, S. (1999). *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*. Vintage.
- Davis, N. (1995). La deontología contemporánea. En P. Singer (Ed.), *Compendio de ética* (pp. 291-308). Alianza.
- Derrida, J. (1997). “Historia de la mentira: Prolegómenos” [Conferencia] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires. <https://flaneurassegut.org/wp-content/uploads/2018/05/Historia-de-la-mentira-DERRIDA.pdf>
- Donagan, A. (1979). *The theory of morality*. University of Chicago Press.
- Kant, I. (2010). “Sobre un supuesto derecho de mentir por amor a la humanidad”. En *Obra selecta*, vol. II [1775-1781]. Gredos.
- Lafont, C. (2019). *Democracy without shortcuts: A participatory conception of deliberative democracy*. Oxford University Press.
- Martineau, J. (1875). *Types of ethical theory*. Clarendon Press.
- Mansbridge, J. (2020). A Citizen-Centered Theory. *Journal of Deliberative Democracy*, 16(2), 15-24.
- Maquiavelo, N. (1971). *El príncipe*. Ediciones Ibéricas y LCL.
- Mokrosinska, D. (2020). Why states have no right to privacy, but may be entitled to secrecy: a non-consequentialist defense of state secrecy. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 23(4), 415-444.
- Murray, A. (2005). Should states have a right to informational privacy? En Andrew Murray y Mathias Klang (Eds.), *Human rights in the digital age* (pp. 191-202). Glasshouse.
- Murray, A. (2011). Transparency, scrutiny and responsiveness: Fashioning a private space within the information society. *The Political Quarterly*, 82(4), 509–514.

Nino, C. S. (2006). *Juicio al mal absoluto*. Ariel.

Platón (1999). *La República*. Bureau Editor.

Rawls, J, (1999). *The Law of Peoples*. Harvard University Press.

San Agustín (2007). *Obras Completas. XII: Tratados morales*. BAC Biblioteca de Autores Católicos.

Tapas de Revista *Gente*, 8 de abril 1982 y 6 de mayo 1982.

<https://issuu.com/memoriaabierta/docs/malvinas.revistas>

Thompson, D. (1999). *La ética política y el ejercicio de cargos públicos*. Gedisa.

Pettit, P. (1995) El consecuencialismo. En P. Singer (Ed.) *Compendio de ética* (pp. 323-336). Alianza.

Un análisis estético–político de las sociedades contemporáneas a través de la categoría
de lo abyecto

An aesthetical and political analysis about contemporary societies through abject's
category

Clara Muñoz Morales

Universidad de Valladolid – Universidad de Salamanca

claramunozmorales@gmail.com

RESUMEN

En el presente ensayo, abordaremos desde una perspectiva crítica la teorización sobre lo abyecto con el fin de aproximarnos a un análisis de las sociedades contemporáneas. En primer lugar, presentaremos una breve introducción en la que se perfilarán los orígenes psicoanalíticos y la influencia de estos en la comprensión de esta categoría, así como la fuerte carga política que ella arrastra desde sus inicios. En segundo lugar, se ofrecerán tres posibles criterios de satisfacción que pueden ayudar al espectador a identificar cuándo se da lo abyecto en el ámbito artístico. Finalmente, se indagará en torno a las repercusiones políticas y éticas que dicha categoría tiene en las sociedades post industriales avanzadas en la actualidad.

Palabras clave: Abjecto, categoría estética, psicoanálisis, política, ética

ABSTRACT

In this essay, we will approach the theorization of the abject from a critical perspective in order to make an analysis of contemporary societies. First, we will present a brief introduction outlining the psychoanalytic origins and their influence on the understanding of this category, as well as the strong political charge it carries from its beginnings. Secondly, we will offer three possible criteria of satisfaction which may help the spectator to identify when the abject occurs in the artistic field. Finally, we will inquire into the political and ethical repercussions that this category has in today's advanced post-industrial societies.

Keywords: The abject, aesthetic category, psychoanalysis, politics, ethics

I. Los orígenes psicoanalíticos y políticos de lo abyecto



En el presente ensayo, nos proponemos presentar un posible camino de acercamiento crítico a las sociedades post industriales avanzadas y a la forma de subjetividad en ellas imperante. Este camino estará caracterizado y marcado fundamentalmente por lo abyecto. Dicha categoría presenta desde sus orígenes un fuerte componente político y ético que se encuentra especialmente remarcado, a diferencia quizás de otras categorías como lo bello o lo pintoresco. No pretendemos negar que estas, como tantas otras, tengan una repercusión o lectura política; más bien queremos señalar cómo la lectura política de lo abyecto es indispensable para comprender cabalmente dicha categoría, que comúnmente se la limita al plano estético.

La categoría de lo abyecto fue primeramente abordada a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, desde la perspectiva del psicoanálisis. Ella forma parte del conjunto de reflexiones que durante estos años abordaron la cuestión del sujeto y su constitución. En *Poderes de la perversión* (1998) —la obra base de Julia Kristeva en la que nos vamos a apoyar para profundizar en lo abyecto— se apunta a que lo abyecto hace referencia a la fragilidad de las fronteras del sujeto entre lo exterior y lo interior¹. Kristeva señala lo siguiente: “Se opone al yo, lo abyecto no es un objeto en frente de mí, que nombro o imagino; pero nos arrastra al lugar donde el sentido muere: me atrae hacia allí donde el sentido se desploma. Lo abyecto es aquello que es excluido y de ninguna manera podrá asimilarse a la norma, cayendo por fuera de ella” (Kristeva, 1988, p. 91).

Dicha frontera, desde la perspectiva del psicoanálisis, se fundamenta y constituye en el paso temporal entre el cuerpo materno y el mundo regido por la ley paterna. Kristeva afirma que la operación de “abyectar” (rechazar, arrojar fuera de sí, expulsar) es necesaria para la constitución de la identidad del individuo. Es por este motivo por lo que dicha acción,² que es la condición de posibilidad de formación de la subjetividad individual y de la existencia colectiva (la sociedad organizada), forma parte de ella de una manera particular. De ahí, viene el marcado tinte político y ético que dicha categoría representa.

El niño comienza a constituir su subjetividad conforme se va separando del cuerpo de la madre y adviniendo a su vez al cuerpo social regido por diferentes leyes simbólicas de las hasta ahora

¹ “... aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto. (...) Todo crimen, porque señala la fragilidad de la ley, es abyecto.” (Kristeva, 1988, p. 11).

² Podríamos considerar que la acción de abyectar es universal en la especie humana, variando sin embargo de forma histórica y cultural.

conocidas. Durante este transcurso, el niño aprende a expulsar y arrojar fuera de sí³ aquellos elementos que hasta hace poco formaban parte de él de manera íntima para poder ingresar en el nuevo juego regido por las reglas simbólicas paternas. Estos elementos no desaparecen, sino que constituyen aquello sobre lo cual la subjetividad, regida ahora por las nuevas leyes, se apoya y se sirve para configurarse bajo la norma simbólica anteriormente mencionada, la racionalidad predominante⁴.

De la misma manera, para que una sociedad se constituya, requiere de la abyección de aquellas prácticas o seres considerados como indignos de participar en ella, pero de los que se ha servido para configurar la racionalidad predominante. Esta dimensión de fundamentación de lo social es observada por Bataille en *La abyección y las formas miserables*: “la abyección es simplemente la incapacidad de asumir con fuerza suficiente el acto imperativo de exclusión de las cosas abyectas (que constituyen el fundamento de la existencia colectiva)” (Bataille, 1974, p. 326) Lo abyecto es parte constitutiva de la identidad en la medida en que esta para conformarse requiere de la expulsión de lo radicalmente otro. Creemos que es posible señalar las semejanzas entre, por un lado, la estructura relacional de lo abyecto y la racionalidad simbólica predominante y, por otro lado, la lógica de la excepción (*Ausnahme*) y la soberanía vista por Carl Schmitt. Dichas semejanzas nos pueden ayudar a entender mejor el papel que juega nuestra categoría:

El caso excepcional reviste carácter absoluto cuando se impone como primera medida la necesidad de crear una situación dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos. Toda norma general requiere que las condiciones de vida a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma exige un medio homogéneo. (...) Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. (...) La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba, la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla... Un teólogo protestante, que con su ejemplo demuestra la intensidad vital que puede alcanzar la reflexión teológica aún en el siglo XIX, ha dicho una vez lo siguiente: «La excepción explica lo general

³ La etimología de la palabra abyecto nos puede dar una pista sobre su significado: esta palabra proviene del latín *abjectus* o *abjectus* y se encuentra conformada por el prefijo *ab*, que significa desde, separar, alejar y *jacere* o *icere*, que significa arrojar, lanzar. En conjunto significa abatido, postrado, cobarde. Abjecto es quien se aleja o abandona echándose al abatimiento o humillación.

⁴ “La abyección, desde la perspectiva de la diacronía subjetiva, es una pre-condición del narcisismo. Le es coextensiva y lo fragiliza constantemente. La imagen más o menos bella donde me miro o me reconozco se basa en una abyección que la fisura cuando se distiende la represión, su guardián permanente” (Kristeva, 1988, p. 22).

y se explica a sí misma. Y si se quiere estudiar de verdad lo general, no hay, sino que mirar a la excepción real. Más nos muestra en el fondo la excepción que lo general. Llega un momento en que la perpetua habladuría de lo general nos cansa; hay excepciones. Si no se acierta a explicarlas, tampoco se explica lo general. No se para mientes, de ordinario, en esta dificultad, porque ni siquiera sobre lo general se piensa con pasión, sino con fácil superficialidad. En cambio, la excepción piensa lo general con enérgica pasión (Schmitt, 1922, pp. 44-48).

Lo abyecto, como la excepción jurídica, explica la normalidad simbólica – entendida como la estructura simbólica y significativa en la que normalmente se relaciona el sujeto- en la medida en que esta se apoya en ella para configurarse como lo que es. La normalidad simbólica llega a ser por la expulsión de aquellos elementos y prácticas que antes habían estado en íntima conexión, pero de los que se sirve para constituir su identidad. Lo abyecto, pues, forma parte de la identidad individual y de la organización social, pero bajo la lógica de la expulsión. Es decir, los elementos o prácticas considerados como abyectos no quedan simplemente excluidos y desconectados de la identidad individual y social, sino que forman parte de ella bajo la lógica de la exclusión. Podríamos decir que la normalidad simbólica, la racionalidad predominante, incluye excluyendo lo abyecto. La subjetividad individual o el conjunto simbólico-social requiere, para fundar y mantener su propia coherencia interna, de aquello que sólo puede ser incluido expulsándolo. Más adelante profundizaremos de qué manera se despliega esta extraña relación.

Sin embargo, no podemos dejar de señalar que la complicada relación entre exclusión e inclusión que se puede rastrear en fenómenos como lo abyecto, hace referencia a la —ya mencionada— fragilidad de las fronteras entre el exterior y el interior, que desde el psicoanálisis se trató de explorar. Lo abyecto precisamente pone de manifiesto que no hay ni puede haber un límite fijo entre “afuera” y “adentro” o entre “interior” y “exterior”. Esto, no sólo con respecto al plano fisiológico, sino también con respecto al plano psíquico y a lo que, por ejemplo, es considerado como privado, íntimo o público (fronteras entre categorías que siempre se desdibujan)⁵.

¿De qué manera puede hacer lo abyecto patente esta situación de indistinción entre dentro y fuera? Cuando lo abyecto irrumpe y se impone en la normalidad o adviene al ámbito público, pone de manifiesto la fragilidad de la frontera que lo separa de la normalidad y que en el momento de la irrupción se ve transgredida, desbordada. Lo abyecto manifiesto representa y supone una crisis dentro

⁵ “Lo que emerge en esta figura – límite – es la crisis radical de toda posibilidad de distinguir entre pertenencia y exclusión, entre lo que está fuera y lo que está dentro, entre excepción y norma” (Agamben, 1998, p. 39).

de la estructura relacional de sentido simbólico en la que acostumbra a vivir el sujeto, amenaza la propia identidad colectiva e individual en la que medida en que patentiza el fundamento sobre lo cual este se sustentaba por la lógica de la excepción. El mundo del arte es uno de los lugares en los que actualmente se permite a lo abyecto advenir a la luz y ejercer sus efectos.

En el contexto artístico actual, en la época que Arthur Danto denominó “después del fin del arte”⁶, nos encontramos con que los artistas se rebelan contra los contenidos y formas de plasmarlos que históricamente e institucionalmente han conformado la normalidad simbólica en la que se ha formado el arte. En su impertérrita intención de poner en palabras e imágenes aquello que escapaba a la representación, los artistas actuales han dado con la posibilidad y la han realizado al escenificar de múltiples maneras, lo abyecto: aquello que por principio rehúye el ser expresado en el lenguaje simbólico–artístico predominante, precisamente por ser el límite frente a lo cual éste se constituye. Muchos temas que hasta ahora eran deliberadamente excluidos de la simbolización normal, e incluso, no podían ser representados mediante la convención, son ahora llevados a imágenes, *performances*, vídeos ...

Es decir, lo abyecto ha encontrado en el mundo del arte e incluso a través de medios que cada vez más se van aceptando dentro de la normalidad simbólica – artística (por ejemplo, videojuegos, realidad virtual, los NFT’s ...), un lugar de expresión e irrupción.

2. Criterios de satisfacción.

A continuación, se expondrán las condiciones que consideramos conjuntamente suficientes y separadamente necesarias para determinar cuándo se da lo abyecto en el ámbito artístico y, de esta manera, poder dilucidar mejor el qué sea dicha categoría.

Si hacemos referencia a lo abyecto como aquel Otro cuya expulsión es condición de posibilidad del Ego, y si su irrupción en el campo de este hace tambalear precisamente esta constitución, entonces cuando aquello abyecto se manifiesta no puede haber representación alguna, porque no puede haber la distancia necesaria que la posibilita. Esto es debido a que aquello que se presenta no es un objeto

⁶ Danto, A. C. (2022). *Después Del Fin Del Arte: el arte contemporáneo y el linde de la historia* (2.ª ed.). Ediciones Paidós.

diferente del sujeto, sino aquella parte de sí mismo que requería expulsar para constituir su identidad. Así pues, parecería que lo abyecto supondría el fin del arte representativo. Por lo menos, así se sugiere en un pasaje de la *Crítica del Juicio*:

Las bellas artes tienen en esta ventaja; que hacen bellas las cosas que en la naturaleza serían odiosas y desagradables. Las fiebres, las demás enfermedades, los reveses en la guerra y todos los desastres de este género, pueden describirse y aun representarse por la pintura y venir a ser bellezas. No hay más que una especie de cosas odiosas que no se pueden representar conforme a la naturaleza, sin destruir toda satisfacción estética y por consiguiente la belleza artística; estas son las que excitan el disgusto. En efecto; como en esta singular sensación que no descansa más que sobre la imaginación, rechazamos con fuerza un objeto que, sin embargo, se nos ofrece como un objeto de placer, no distinguimos en nuestra sensación la representación artística del objeto de la naturaleza de este objeto mismo, y entonces nos es imposible hallar bella esta representación (Kant, 2013, pp. 138).

El asco, que como veremos es uno de los criterios que creemos poder rastrear en la manifestación de lo abyecto y que constituye la reacción natural ante su irrupción, se impone al sujeto impidiendo cualquier distancia –condición necesaria de la experiencia estética- que posibilite la experiencia estética como representación.

A continuación, presentaremos las tres condiciones que se han rastreado en la manifestación de lo abyecto en el arte (dejando, por ahora, de lado, si es representativo o no). Con este procedimiento, pretendemos indagar y profundizar más en dicha categoría mostrando los efectos y las implicaciones políticas en la subjetividad que su puesta en escena implica. La capacidad disolvente de la estructura simbólica predominante que tiene lo abyecto, y que pretendemos poner de manifiesto mediante las tres condiciones que vamos a continuación a perfilar, será examinada desde un punto de vista político en el último apartado. Así mismo, comprobaremos las repercusiones que tiene el hacerle un lugar a aquello que por principio carece de la posibilidad de hacerse uno, en el contexto de las sociedades actuales.

1. Perturbador: lo abyecto hace referencia a aquello oculto que de manera disruptiva se hace manifiesto. Aquello que es abyecto normalmente permanece y debe permanecer oculto para el correcto funcionamiento de la totalidad social o individual. Sin embargo, cuando es manifestado

siempre lo hace de manera disruptiva, violenta, precisamente porque se espera y se desea que no “salga a la luz”. Cuando lo abyecto deviene público, siempre supone una conmoción y una agitación.

Esto es así porque el “conocimiento” sobre lo abyecto que se tiene implica que precisamente ello debe permanecer de manera subrepticia. El conocimiento que de lo abyecto tiene el sujeto individual o social es de una naturaleza particular: no es consciente ni tampoco meramente un saber tácito. Es un conocimiento que se desconoce a sí mismo. Lo abyecto es aquello que se conoce como si no se conociera. Presenta, a nuestro modo de ver, una estructura similar a lo que Žižek denomina lo “ignorancias no sabidas”:

(...) Los saberes no sabidos, cosas que no sabemos que sabemos – precisamente el inconsciente freudiano, el “saber que no se sabe así mismo”, como Lacan solía decir, cuyo núcleo es el fantasma. (...) Las creencias y suposiciones desmentidas de las que ni si quiera tenemos conciencia que están adheridas a nosotros, pero que sin embargo determinan nuestros actos y sentimientos (Žižek, 2007, p. 60).

Su manifestación en lo público no es esperada ni deseada. Supone también una perturbación, porque la estructura relacional organizada que se habría construido sobre lo abyecto y frente a ello, queda desfondada y transformada. Lo abyecto manifiesto desintegra el sentido socialmente aceptado que constituía la normalidad. Y ella reacciona violentamente hacia lo abyecto porque su integridad se ve amenazada. El asco, las arcadas o los vómitos constituyen mecanismos de reacción y protección ante la presencia abyecta. “Asco de una comida, de una suciedad, de un deshecho, de una basura. Espasmos y vómitos que me protegen. Repulsión, arcada que me separa y me desvía de la impureza, de la cloaca, de lo inmundado” (Kristeva, 1988, p. 11).

2. Reincorporación de la alteridad a lo propio en tanto propio. Tenemos que tener en cuenta que lo abyecto hace referencia a algo expulsado, arrojado por el sujeto. Eso implica que previamente lo abyecto forma parte del sujeto de manera íntima (y que el sujeto tiene noción del elemento abyecto, pero de manera “inconsciente”). Reincorporar significa volver a juntar o anexionar aquello que una vez fue arrojado. La presencia abyecta es reasumida al ámbito consciente, aunque su mera existencia resulte difícil de soportar para el sujeto, pues tal y como se señaló antes, constituye una amenaza o peligro para él.

Precisamente cuando lo abyecto se manifiesta, tiene un componente de reintegración de aquello que antes era uno con el sujeto pero que éste había apartado de sí para poder constituirse.

Además, los elementos abyectos no son reincorporados de cualquier manera, sino que se trata de darlos un estatuto similar a otros elementos del sujeto con los que éste está familiarizado. Se pretende que sean reasumidos en la racionalidad que constituye la normalidad, aunque esa intención no siempre se vea cumplida. Esta pretensión de reasunción a la normalidad, de presentar eso que radicalmente niega al sujeto a la vez que lo fundamenta, como susceptible de poder caer bajo la lógica de la racionalidad predominante, de poder “habitarlo”, hace entrar en tensión la relación antes mencionada de inclusión por medio de exclusión. El motivo de esto estriba en que se persigue acabar la inclusión por exclusión eliminando esto último y sustituyéndolo por la reincorporación. Veremos en el último apartado las consecuencias políticas de la “normalización” de lo abyecto en las sociedades contemporáneas.

3. Repugnancia, indignación y asco. La reacción del sujeto ante lo abyecto se mueve siempre en estos parámetros. Es una reacción sobre la que el sujeto no tiene control y que se pone en marcha de manera automática. Esto se debe a que, cuando lo abyecto se hace patente, amenaza y hiere la estructura relacional de sentido en la que se configuraba la identidad (existencial) del individuo y lo social. Muestra, por un lado, lo frágiles que son los límites que posibilitan esa identidad, precisamente porque los elementos abyectos han traspasado ese umbral; y, por otro lado, resquebrajan esos límites en la medida en que ya los han traspasado. Podríamos decir que lo abyecto manifiesto no sólo trasgrede las leyes constitutivas, sino que además las obliga a transformarse, a redefinirse.

Lo abyecto es siempre una amenaza latente cuyo contenido inconsciente comparte toda la organización social. Esta espera que estos elementos abyectos no devengan manifiestos pues sólo así puede continuar con su correcto funcionamiento. Cuando esa amenaza se cumple, irrumpiendo lo abyecto en la normalidad, esta reacciona instintivamente con asco y repugnancia. No sólo ha quedado patente la arbitrariedad de su constitución, sino que esta debe ahora hacerse cargo como pueda de aquellos elementos trasgresores.

A veces, lo abyecto logra que las leyes constitutivas se redefinan y a veces no. Hace unos años (1996), Priscila Monge realizó una performance (*Pantalones para los días de regla*) en la que caminaba por las calles con un pantalón manchado de sangre de la menstruación. Dicha irrupción de un elemento que durante muchos años ha permanecido como algo abyecto, ha logrado transformar la subjetividad social. Cada vez más, las manifestaciones de la menstruación resultan menos vergonzosas para la mujer y producen menos asco para los otros.

3. Conclusiones

La dimensión política y ética de lo abyecto aparece mucho más explícita en comparación con otras categorías estéticas. Su capacidad de disolver la racionalidad de la normalidad y la posibilidad que abre para transformarla, constituye su potencia de cambio político. Sin embargo, no debemos perder de vista que el uso por parte del mundo del arte de los elementos abyectos de la actual organización social forma parte de un movimiento más general, perteneciente al sistema de producción actual, según la cual todo elemento que momentáneamente haya perturbado la estructura social, es asimilado al sistema y normalizado por él. Así, cualquier oposición política es rápidamente reasimilada por un sistema que destaca precisamente por su gran capacidad de adaptación y transformación. Todo elemento disruptivo es rápidamente digerido y convertido en parte de él. Herbert Marcuse, en *El hombre unidimensional*, señalaba ya la enorme capacidad desplegada por parte del sistema de producción capitalista de reasimilación y reducción de cualesquiera elementos trascendentes al modo de racionalidad unidimensional dada.⁷ En nuestro caso, la reproducción a escala masiva de elementos y prácticas abyectas dentro del mundo del arte —no solo en *performances* como las de Abramovic— sino en videojuegos, series, películas ... ha ido debilitando la capacidad subversiva de la que lo abyecto es capaz. Su incorporación al día a día, ha facilitado la inhibición de la potencia transformadora que la manifestación de lo abyecto podía llegar a tener. ¿Cómo se ha llegado a este punto?

No podemos perder de vista que lo abyecto es verdaderamente disruptivo cuando hay una adhesión fehaciente a unas leyes, bien explícitas o bien implícitas que constituyen el orden social (Mandel, 2013, p. 12). Tal y como señala el filósofo esloveno Žižek en *El acoso de las fantasías*⁸, el orden social se sostiene en dos formas legislativas. Por un lado, la legislación explícita que ordena bajo la forma del imperativo. Dicha legislación requiere, por otro lado, y para su correcto funcionamiento de toda una ramificación de leyes implícitas que dictan al sujeto cómo actuar (qué elegir) y cuándo transgredir las leyes explícitas. Es decir, las leyes implícitas —que se identifican con el objeto de estudio

⁷ “Invalidando las loadas imágenes de la trascendencia, incorporándolas a su omnisciente realidad diaria, esta sociedad atestigua hasta qué grado los conflictos insolubles se están haciendo manejables: la tragedia, los sueños arquetípicos y las ansiedades se están haciendo susceptibles de soluciones y disoluciones técnicas.” (Marcuse, 1968, p. 91).

⁸ “¿De dónde viene esta división de la ley en ley pública escrita y este código secreto obscuro, este lado oscuro, no escrito? Proviene del carácter incompleto, “no todo”, de la ley pública: las leyes públicas explícitas son insuficientes, de modo que deben ser suplementarias por un código clandestino “no escrito”, dirigido a todos aquellos que, si bien no violan las normas públicas, mantienen una especie de distancia interior y no se identifican plenamente con el “espíritu de la comunidad”. (Žižek, 1999, p. 66 – 67).

del psicoanálisis: la ley del superyó— dictan al sujeto cómo relacionarse con las leyes explícitas pues el poder de estas es siempre incompleto. Así:

“El modo correcto de enfrentar el tema "el psicoanálisis y la Ley" es planteando la pregunta: ¿qué tipo de Ley es el objeto del psicoanálisis? La respuesta es, desde luego: el superyó. El superyó emerge donde la ley -la ley pública, articulada en el discurso público- falla; en este punto del fracaso, la ley pública se ve forzada a buscar apoyo en un goce ilegal. El superyó es la ley "nocturna", obscena, que dobla y acompaña necesariamente, como una sombra, a la ley "pública".” (Žižek, 1999, p. 65).

El papel de las leyes del superyó es, pues, doble: por un lado, violan y transgreden la ley pública explícita (diciéndole al sujeto hasta cuándo seguir las leyes públicas); pero, por otro lado, son más coercitivas, porque prohíben opciones posibles permitidas y garantizadas por la ley pública (le dicen al sujeto cómo relacionarse con la ley pública, qué escoger de entre las opciones presentadas por aquella).

La conformación de la organización del todo social en base a estas dos formas legislativas pone de manifiesto, creemos, que la capacidad disruptiva de lo abyecto se ve menguada ante la predominancia, dentro de las sociedades marcadas por el tardo capitalismo, de la subjetividad cínica: la de aquél que, reconociéndose distanciado de la ideología del capital, pretendiendo mantenerse en su no identificación con las leyes explícitas (transgrediéndolas o parodiándolas, por ejemplo), acata sin embargo las leyes obscenas del superyó.

La potencia subversiva de dicha categoría estriba en una adhesión fehaciente a la ley, entendida como norma inquebrantable. Solamente un reconocimiento no cínico de la ley hace que la experiencia de lo abyecto resulte eficazmente desintegradora de la estructura relacional de sentido constituyente de la organización social. Sin embargo, esta potencia – como acabamos de sugerir – puede verse debilitada por la actitud y el distanciamiento cínico que, mientras reconoce su no identificación con la ley pública, acata sumisamente la ley obscena del superyó. “Un cínico se burla de la ley pública desde la posición de su lado obsceno subyacente al que, consecuentemente, deja intacto” (Žižek, 1999, p. 98).

Este debilitamiento podría estar viéndose ayudado además por la reproducción a escala masiva de las prácticas y elementos considerados como abyectos en videojuegos, series, filmes... que

contribuirían a la normalización e inclusión en el orden simbólico predominante de una categoría que guarda en sí su capacidad transformadora precisamente en la distancia respecto de ella.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Edición Pre-Textos.
- Bataille, G. (1974). *La abyección y las formas miserables*. Obras Escogidas, Barral Editores.
- Danto, A. (2010). *Después del fin del arte: el arte contemporáneo y el linde de la historia*. Ediciones Paidós.
- Kant, I. (2013). *Crítica del juicio*. Editorial LOSADA.
- Kristeva, J. (1988). *Poderes de la perversión*. Edición SIGLO XXI Editores.
- Mandel, C. (2013). Notas sobre la categoría de "lo abyecto" en las artes visuales contemporáneas. *Revista EXANA*, 36(72-73), 7-12.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Edición Joaquín Mortiz, S.A.
- Schmitt, C. (1922). *Teología política*. Edición Cultura Española.
- Zizek, S. (1999). *El acoso de las fantasías*. Edición SIGLO XXI Editores.
- Zizek, S. (2007). *How to Read Lacan*. Edición W. W. Norton & Company.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

Uso bioético de las tecnologías de salud en los últimos 20 años: un estudio
bibliométrico en Scopus

Bioethical use of Health Technologies in the last 20 Years: A Bibliometric Study
in Scopus

Miguel Meriño Morales

miguelmerino@unach.cl

Universidad Adventista

Ismael Morales Ojeda

miguelmerino@unach.cl

Universidad de las Américas

Cristóbal Campos Muñoz

cristobalcamposm@gmail.com

Fundación Observatorio Ñuble

Silvia Monrroy Orozco

monroyc Fuentes.s@gmail.com

Fundación Observatorio Ñuble

Carlos Escudero Orozco

cescudero@ubiobio.cl

Universidad del Bío-Bío

RESUMEN

Antecedentes: El uso de la tecnología médica amplía las posibilidades de vida, pero plantea responsabilidades y problemas filosóficos, legales o políticos.

Objetivo: Realizar una revisión sistemática sobre la evolución de las publicaciones científicas del uso bioético de las tecnologías de salud en los últimos 20 años.

Metodología: Se realizó una revisión bibliográfica usando la base de datos Scopus.

Resultados: La aplicabilidad de las tecnologías de salud, desde un punto de vista bioético, ha aumentado en los últimos años.

Conclusión. Existe un aumento en el número de publicaciones del uso bioético de la tecnología médica en los últimos 20 años.

Palabras Claves: Tecnologías médicas, Uso Bioético, tecnologías de salud, bioética, bibliometría

ABSTRACT



Background: The use of medical technology expands life possibilities, but raises responsibilities and philosophical, legal or political issues.

Objective: To carry out a systematic review on the evolution of scientific publications about the bioethical use of health technologies in the last 20 years.

Methodology: A bibliographic review was carried out using the Scopus database.

Results: The applicability of health technologies, from the point of view of bioethics, has increased in recent years.

Conclusion. There has been an increase in the number of publications regarding the subject of the bioethical use of medical technology in the last 20 years.

Keywords: Medical technologies, Bioethical use, health technologies, bioethics, bibliometrics

Introducción

Durante las últimas décadas, el extraordinario avance experimentado por las diferentes tecnologías y su introducción en casi todos los sectores de la sociedad ha revolucionado la mayor parte de las actividades humanas (Guerrero Pupo et al., 2004). Esto es cierto en particular en el área de la salud, en donde destaca el uso de nuevos equipos o procedimientos e insumos que permiten una mayor preparación para enfrentar y contrarrestar brotes de enfermedades, epidemias o desastres naturales. Estas herramientas tecnológicas o tecnologías médicas proporcionan a los profesionales de la salud información más precisa y confiable, la que es requerida y necesaria para la recuperación, curación y rehabilitación de los pacientes (David et al., 2004; Looi, 2016; U.S. Office of Technology Assessment, 1976). El uso de estas tecnologías médicas se ha ido expandiendo para abarcar todos los métodos técnicos que se aplican en la atención de las personas —sanas o enfermas— y también para resaltar la importancia de los conocimientos asociados con su uso (Servicios de Salud O. P. S., 1997).

El ritmo con que se producen estas tecnologías es muy acelerado, y lo mismo pareciera estar ocurriendo con su implementación. Ello puede resultar en mayor intervencionismo y deshumanización en la forma de tratar a los pacientes, así como en el aumento de los costos de cada proceso y, en último término, en un incremento del gasto en salud (Moreno Blanco & De Bustos Guadaño, 1996). Por tanto, al mismo tiempo que la tecnología amplía las posibilidades de vida, plantea una serie de responsabilidades y de problemas que están lejos de haber sido resueltos filosófica, legal o políticamente (Somerville, 2006). Por ello es importante determinar la aplicabilidad de estas tecnologías, que deben demostrar ser seguras, oportunas, efectivas, eficientes, equitativas y centradas en el paciente (Judd, 2004).

Una de las principales formas de evaluar esta aplicabilidad es la bioética. La que se ha definido como el estudio sistemático de la conducta humana en el ámbito de las ciencias de la vida y de la salud, analizados a la luz de los valores y principios morales (Potter, 1971).

El uso bioético de las tecnologías médicas puede describirse bajo los principios bioéticos, como aquel uso que está en beneficio del paciente (beneficencia), idealmente sin causar perjuicio (no maleficencia), que promueve la participación del involucrado en la toma de decisiones (autonomía) y finalmente que se desarrolla bajo un sistema equitativo (justicia) (Guerrero Pupo et al., 2004). Conjuntamente, con esta idea aplicada del uso de las tecnologías

médicas, es válido argumentar que la ciencia avanza muchas veces más rápidamente que la bioética aplicada (K. W. Goodman, 2020).

Las publicaciones académicas en un campo determinado reflejan en gran parte sus prioridades en un momento dado, siendo de utilidad el análisis de las tendencias de publicación sobre un tema específico y su comparación a otros temas relacionados (Sweileh et al., 2016). La evaluación bibliométrica constituye un análisis cuantitativo de las bases de datos literarias que permite determinar el estado en que se encuentran determinadas áreas de investigación y predecir su evolución (Franchignoni et al., 2018; Sweileh et al., 2016; Vaishya et al., 2018; Wang et al., 2016; Yao et al., 2014).

Con estos antecedentes, el presente estudio busca realizar una revisión sistemática sobre la evolución de las publicaciones científicas acerca del uso bioético de las tecnologías de salud en los últimos 20 años.

Materiales y métodos

Búsqueda y selección de artículos

El presente estudio comprende una revisión bibliométrica de literatura. La búsqueda de artículos se realizó en la base de datos Scopus, usando los términos booleanos: TITLE-ABS-KEY (medical AND technology AND use AND bioethics).

Como criterios de inclusión se consideraron: los artículos publicados en revistas indexadas y revisadas por pares y que fuesen escritos en idioma inglés.

Como criterios de exclusión se usaron: estudios que no se presentaron en formato de artículos primarios como guías, cartas al editor, editoriales, tesis doctorales y disertaciones, resúmenes de anales, boletines, informes, relatos de experiencia, protocolos, proyecto, disertación y monografía.

Se limitó la búsqueda a los últimos 20 años (desde el año 2000 al 2020).

Análisis de datos

A partir de la base de datos de los artículos recolectados se evaluaron los indicadores bibliométricos: fechas de publicación, temáticas, y revistas en que se publicaron los artículos. Además se evaluaron los índices de colaboración de Subramanyam y Lawani según fórmulas 1 y 2, respectivamente (Morgado-Gallardo et al., 2018) utilizando el software R versión 4.0.3 (R Core Team, 2020).

Fórmula 1: Índice de Subramanyam que corresponde a la proporción de artículos con autoría múltiple (dos o más autores).

$$IS = \frac{Nm}{Nm + Ns}$$

donde:

Nm = número de artículos con autoría múltiple.

Ns = número de artículos con autoría simple (un autor).

El valor máximo que puede alcanzar este índice es igual a 1 y corresponde a que todos los artículos publicados por la revista tienen al menos dos autores.

Fórmula 2: Índice de Lawani que corresponde a la media ponderada de autores por artículo, distribuidos por los periodos de publicación definidos.

$$IL = \sum_{i=1}^N \frac{j_i n_j}{N}$$

donde:

N = número total de artículos.

j_i = número de autores por artículo.

n_j = número de artículos con autoría múltiple (dos o más autores).

No existe un valor máximo para este índice

Además, se utilizaron distintos índices para evaluación de productividad e impacto, los que se resumen en la **Tabla suplementaria 1**.

Se utilizó el software de visualización y análisis de redes de citas VOSviewer versión 1.6.16 (van Eck & Waltman, 2010, 2014) para analizar redes de coocurrencia de palabras clave, productividad y co-citación de autores, y también para generar los mapas de conocimiento de los autores, revistas y redes de palabras clave.

En caso de la red de coocurrencia de palabras claves, se consideró un máximo de 100 palabras clave y un mínimo de ocurrencias de 10, con normalización según fuerza de asociación entre nodos.

Finalmente se realizó un análisis jerárquico de palabras clave utilizadas en los artículos, de acuerdo a frecuencia, temática y periodo de tiempo utilizando para ello el software CiteSpace (Chen et al., 2010).

Resultados

Se obtuvo un total de 752 artículos en Scopus que cumplían los criterios de inclusión y exclusión. Del total de publicaciones el 62,8% corresponde a artículos originales, 31,3% a revisiones y 6% a artículos de conferencias.

En términos de productividad, el año con mayor número de publicaciones fue 2006 (6,5% del total de artículos). El lustro más prolífico fue de 2016 a 2020 con un total de 241 publicaciones (27,13%) (**Figura 1A**).

El país que más ha publicado según los criterios de búsqueda fue Estados Unidos con 279 artículos, seguido del Reino Unido, y Canadá con 98 y 63 artículos cada uno, respectivamente. En Latinoamérica, Brasil es el país que más ha publicado según los criterios de búsqueda, con 16 publicaciones, seguido de México con 4, y Argentina con 2. En el caso de Chile, solo se encontró un reporte que cumplió los criterios de búsqueda.

Se utilizó el índice h , propuesto por Hirsch (2005) para evaluar la relevancia de su producción científica. En general éste sigue la misma tendencia, con Estados Unidos en primer lugar con un índice $h=472$, Reino Unido con $h=307$, Canadá con $h=275$. (**Figura 1B**).

Las instituciones que concentran mayor número de publicaciones son la Universidad de Toronto (n=15) y la Universidad de Oxford (n=13) (**Figura 2A**). Las revistas que concentran mayor número de publicaciones son *Journal of Medical Ethics* (n=18), *American Journal of Bioethics* (n=16) y *Hastings Center Report* (n=16). Los índices de relevancia de producción, como el índice *h*, el índice *Q* y el índice *SJR* al año 2019 se describen en la **Tabla suplementaria 2** y en la **Figura 2B**.

La revista más citada en el tema revisado corresponde a *The American Journal of Bioethics* (n=614), seguido de *Journal of Medical Ethics* (341). En estas revistas se aprecia una mayor co-citación (**Figura S1**). En cuanto a los autores, el Dr. Bjoern Hofmann es el autor que más citado (**Figura S2**), mientras que el artículo más citado es el de Bostrom & Sandberg (2009).

En cuanto a colaboración, los índices de Subramanyam (**Figura S3A**) y de Lawani (**Figura S3B**) muestran que los periodos que presentaron mayor colaboración entre distintos autores en el área del uso de tecnologías medicas y bioética fueron entre 2004 y 2007 y entre 2016 y 2020, siendo mayor en este último periodo.

Con respecto al análisis de clúster se muestran las coocurrencias de palabras clave para los resultados obtenidos en Scopus (**Figura 3A**). Se identificaron al menos cinco grandes áreas o clústeres, cada una identificada con un color distinto, los que incluyeron: 1) Humanos, moral, ética y valores sociales; 2) Investigación médica, biotecnología, metodología, aspectos legales, investigación genética; 3) aspectos relacionados con la edad de los pacientes y términos asociados; y 4) Bioética en publicaciones. Además, como se aprecia en la visualización por densidad (**Figura 3B**), destaca al centro de estos clústeres, el ser humano y la bioética, como eje principal.

Finalmente se realizó una esquematización de las palabras claves separadas en periodos de tiempo del 2000 al 2020 divididos en periodos de 4 años. Se representa su correlación y jerarquización temática de acuerdo con su frecuencia. En esta forma de representar los resultados cada línea horizontal coloreada representa una temática central (que sería similar a un clúster) de donde se desprenden palabras claves co-ocurrentes que se relacionan entre sí e interactúan en dos niveles: el primero en forma horizontal (entre palabras claves) y el segundo en forma vertical (temática). El grosor de la línea curva que los une constituye la intensidad de su coocurrencia.

Se jerarquizaron las temáticas centrales en 10 conceptos según frecuencia (**Figura 4**). En la gráfica destacan como temas más discutidos en el último periodo 2016-2020 los conceptos de #1 Encuesta Nacional que engloba a personal de salud, sus actitudes, exposición a riesgos, cuestionarios de satisfacción y consentimiento. #3 Investigación en stem cell: que incluye células somáticas, sistemas crispr cas 9, regulación genética, control de calidad y otros términos de investigación. #5 Inteligencia artificial: información médica, seguridad, medicina personalizada, precisión, computadores y aprendizaje. Y finalmente #8 Ficción legal, que podríamos traducir a dilemas legales, que incluye vientre artificial, distribución de justicia, eutanasia, donación de tejidos, cuidados terminales y autonomía relación médico-paciente.

Discusión:

En este momento histórico, la ciencia y la tecnología no solo son medios para proveer bienes y servicios, sino también instrumentos muy efectivos para modular el sustrato de las personas que llamamos cultura. (Mesko et al, 2017). Más que las relaciones económicas, la ciencia y la tecnología transforman la naturaleza de las relaciones entre los pueblos al transformar su visión de la realidad como consecuencia del uso de nuevos conocimientos y técnicas (Jiménez-Domínguez & Rojo-Asenjo, 2011). La bioética surge como el resultado de la aparición del paradigma de los derechos humanos; el poder y la ambigüedad moral de la ciencia y el desarrollo tecnológico.

Por lo mismo, se debe entender de forma adecuada su potencial y la importancia de su metodología y herramientas de gestión asociadas (David et al., 2004). De acuerdo con G. Goodman (2004), un programa de manejo integrado de esta tecnología médica guiará a los centros asistenciales a través de estos tiempos de transición mejorando el rendimiento, eliminando errores prevenibles y reduciendo los costos operativos, ya que el personal médico, al momento de tomar decisiones, casi siempre cuenta con un conocimiento experto del problema al que se enfrenta, pero muchas veces con un tiempo acotado, o un lugar poco propicio para reflexionar sobre sus alcances. De aquí la necesidad de una formación en bioética (Jiménez-Domínguez & Rojo-Asenjo, 2011) en donde se recalque que no todo lo que es técnicamente factible es útil para mejorar el estado de salud individual o colectivo. Para controlar los costos sin reducir arbitrariamente el acceso a los cuidados de salud habrá que saber mucho más sobre la seguridad, efectividad y uso apropiado de los medicamentos, pruebas y procedimientos (Servicios de Salud O. P. S., 1997).

En la última década, distintos autores han planteado que la bioética se está volviendo cada vez más empírica, lo que ha dado lugar al uso del término "giro empírico en la bioética" (Ashcroft, 2003; Hurst, 2010). Sugarman et al. (2010) reportaron que las publicaciones empíricas con respecto a la ética biomédica se han duplicado desde 8% entre 1980 y 1985 a 16% entre 2000 y 2005. Una tendencia similar reportaron Borry et al. (2006) quienes describieron un aumento de publicaciones empíricas acerca del tema que va desde 5,4% en 1990 a un 15,4% al año 2003. Una continuación de este estudio fue realizada por Wangmo et al. (2018) quienes reportan un 14,9% de publicaciones empíricas en 2004 y un aumento a 17,8% en 2015, describiendo que si bien las publicaciones empíricas han aumentado. Borry et al. (2005), este hecho no se vería relacionado con una profundización de la discusión filosófica y abstracta de la bioética.

Sugarman et al. (2010) y Borry et al. (2006) usaron como fuentes revistas especializadas en ética biomédica, mientras que DuBois (2008) realizó un estudio sistemático en tres revistas de salud no especializadas en ética entre 2005 y 2006, encontrando que la bioética era una temática oculta y que solo 2,2% de los artículos publicados tenía contenido relacionado relevante. Sus resultados fueron justificados por el uso de palabras claves no relevantes, la falta de discusión acerca de las implicaciones éticas y a que estas eran revistas no especializadas en esta temática.

Esto es concordante con nuestros hallazgos que muestran que efectivamente hay un aumento de publicaciones sobre el uso bioético de las tecnologías de la salud, siendo principalmente reportadas en revistas especializadas en ética como la *Journal of Medical Ethics* y la *American Journal of Bioethics*, ambas caracterizadas en este estudio por su número de publicaciones respecto a la temática y a sus altos índices de relevancia.

Singer (2000) creó un listado sobre avances en bioética, lo que revela que esta ciencia no es estática, que las temáticas en que se centra son dinámicas y atinentes a la actualidad. Basado en un estudio de las publicaciones realizadas en un periodo de dos años, logró separarlas en cinco tópicos, que se identificaron como: 1) atención al final de la vida; 2) error médico; 3) establecimiento de prioridades; 4) biotecnología; y 5) educación en ética médica. El autor incluso logró anticipar dos problemas a futuro: e-Health y bioética global. Sus hallazgos coinciden en gran parte con lo encontrado en este estudio, donde se lograron determinar 4 grandes clústeres de conocimiento (Figura 3A).

Así mismo, la bioética es una ciencia dinámica, cuyas temáticas centrales van variando de acuerdo con su actualidad (Beskow L. M., 2016). En nuestro caso los temas más atinentes y que probablemente jueguen un rol importante en un futuro cercano parecieran ser el uso de inteligencia artificial en atención de salud, el marco legal que regula estas nuevas tecnologías médicas, y la necesidad de que el personal de salud se encuentre capacitado y cuente con las competencias bioéticas para su aplicación.

La presente revisión bibliométrica fue conducida en la plataforma Scopus, perteneciente a ELSEVIER, lo que representa un sesgo, ya que las diferentes bases de datos difieren enormemente en cuanto a su contenido (selección de revistas, cobertura, registros citados, contenido de categorías temáticas, elementos citables, etc.). Del mismo modo, también difieren en las métricas, algoritmos de cálculo, elecciones técnicas, entre otras variables métricas (Franchignoni et al., 2018). Por consiguiente, sería recomendable ampliar la búsqueda a otras bases de datos y la revisión de cada uno de los artículos a fin de evaluar si la metodología aplicada en ellos correspondía al tipo empírico o no. Proponemos evaluar esto en un futuro, considerando que el papel de la investigación empírica para la bioética reside en su potencial para transformar principios abstractos en prácticas viables y su capacidad para asegurar que los bioeticistas estén en contacto con las experiencias reales de los afectados (Borry et al., 2004; Kon, 2009; Musschenga, 2005).

Además de ello, otros posibles sesgos pudieran ser considerados. Por ejemplo, Scopus es una plataforma que no cuenta con un número significativo de aportes latinoamericanos. Esto puede deberse a la limitación de idioma establecido, o a que muchos de los artículos no logran pasar los filtros para las revistas allí contenidas, o simplemente a la preferencia de los autores por publicar en revistas regionales, por tanto, no indexadas en esta base de revistas. Este hallazgo coincide con lo reportado por Turner (2004) quien declara que existe un sesgo entre los bioeticistas hacia los problemas éticos que afectan a los países desarrollados y poseedores de más recursos, siendo reacios a estudiar los problemas de salud importantes que enfrentan las personas en los países pobres o no desarrollados. En cambio, abordan temas atractivos o contingentes como la investigación con células madre embrionarias, la terapia génica de la línea germinal y la clonación terapéutica y reproductiva. Estas temáticas atractivas resultaron prominentes en esta revisión, formando clústeres de gran densidad y jerarquía como se ilustra en nuestros resultados. Pensamos que este sesgo podría estar quitando la atención a

otros temas de estudio relevantes en el ámbito del uso apropiado de tecnologías médicas que podrían estar afectando a un gran número de personas.

Los países que, de acuerdo con nuestra investigación, más publican sobre uso bioético de tecnologías de salud, son de economía avanzada y sus temáticas abordan estas nuevas tecnologías, descuidando problemas éticos fundamentales, que pueden ser igual o más importantes. Esto no solo porque atañen en forma transversal a la humanidad, sino porque además son débilmente estudiados en donde justamente dichos problemas éticos pudieran ser más prevalentes como en países de economías más débiles.

Es necesario investigar si el uso bioético de tecnologías de salud se ha relacionado con otras disciplinas (investigación, jurídica, ingeniería), destacando la necesidad de que sean más eficientes y seguras (Dyro, 2004; Guerrero Pupo et al., 2004; Rutten & Bonsel, 1992).

En conclusión, en el presente estudio se evaluó el estado del arte sobre el uso bioético de la tecnología médica en los últimos 20 años, encontrándose un aumento en el número de publicaciones realizadas respecto a la temática a través de los años. Países desarrollados como Estados Unidos y Canadá concentran la mayor cantidad de artículos. Los cuales se publican principalmente en revistas especializadas, con un gran énfasis en temas de tecnologías médicas, que son complejas, rupturistas y considerablemente más atractivas, pero que quitan tribuna a la discusión de dilemas éticos más cotidianos. Destacamos la importancia que debe darse no solo a la creación de tecnologías de salud sino a la discusión de su aplicabilidad en contextos reales, sus implicaciones éticas sobre el paciente y el personal médico que se ven involucrados. Reforzando así, la estrecha relación que existe entre la bioética y la práctica médica.

Análisis de datos

Tabla S1. Evaluación de productividad e impacto

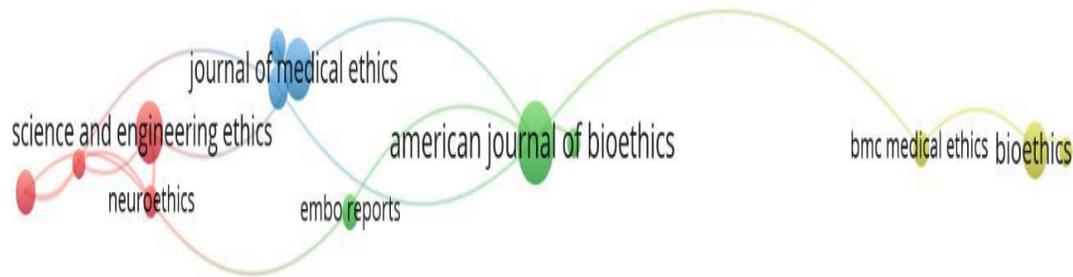
Índice	
Índice h	Propuesto por J.E Hirsch (2005)(17) para evaluar la relevancia de su producción científica, al tener en cuenta el conjunto de los trabajos más citados de un investigador y el número de citas de cada uno de estos trabajos.
Índice Q	Evaluación de cuartiles, define el rango de una revista en un campo específico. Describe la clasificación de la revista como Q1, Q2, Q3 y Q4 donde Q1 significa la clasificación entre las principales revistas del 25% en el mismo campo.
Índice SJR	Journal and Country Rank, surge como herramienta libre que analiza las publicaciones indexadas en la base de datos Scopus. Es un índice dinámico que expresa el número de enlaces que una revista recibe a través de la citación ponderada de sus documentos en relación con el número de documentos publicados en el año por cada publicación. La ponderación de las citas se hace en función de las que recibe la publicación citante.
Los datos se obtienen usando la herramienta Scimago Journal and Country Rank(18)	

Se presentan los principales índices utilizados por la comunidad científica, y en este artículo, para evaluar el impacto y productividad de autores, artículos y revistas, a fin de determinar su relevancia en un determinado área del saber.

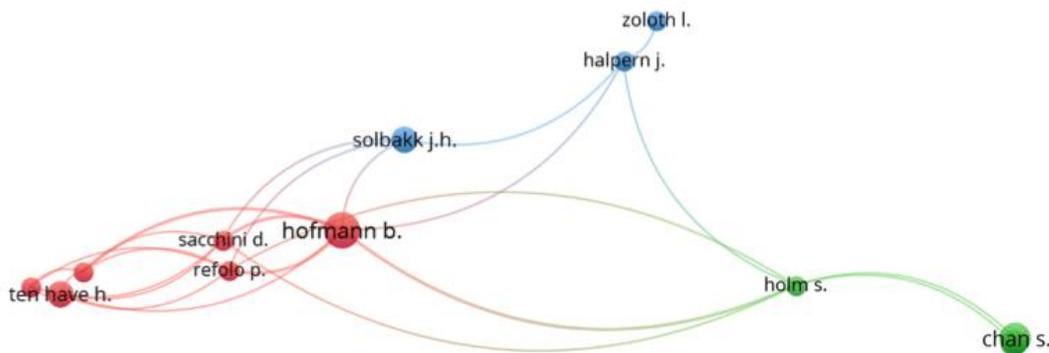
Tabla S2. índices de relevancia de producción, como el índice h, el índice Q y el índice SJR al año 2019.

Revistas	Nº publicaciones	Indice h	Indice Q	SJR (2019)
Journal of Medical Ethics	18	69	1	0,85
American Journal of Bioethics	16	57	1	0,9
Hastings center report	16	61	1	0,41
Journal of Medicine and Philosophy	15	45	1	0,55
Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics	11	34	1	0,46
Bioethics	10	52	1	0,69
Hec Forum	10	20	3	0,4
Medicine Health Care and Philosophy	13	39	2	0,58
BMC Medical Ethics	9	39	1	1,15

Se presentan los distintos índices para aquellas revistas con mayor número de publicaciones acerca del uso bioético de las tecnologías médicas, detectadas en esta revisión

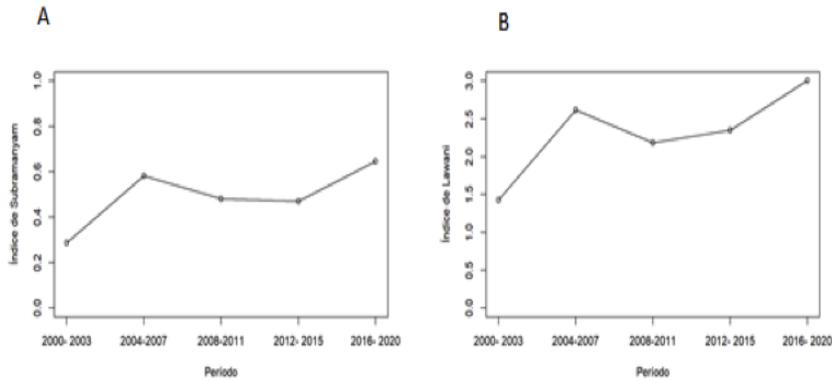
Figura S1. Cluster de co-citación de revistas de publicación

Se muestra la relación de co-citación entre las principales revistas que publican acerca de uso bioético de tecnologías de salud, el nodo representa el N° de citas y la línea la fuerza de relación (co-citación) entre estas revistas.

Figura S2. Cluster de co-citaciones: Gráfica de cluster para co-citaciones según autor, destaca Hofmann, B y Chan, S.

Se presenta la relación de co.citación entre autores, destacando Hoffmann, B y Chan, S. como los autores más citados en artículos que tratan acerca del uso bioético de las tecnologías de salud. El nodo representa el N° de citas y la línea la fuerza de relación (co-citación) entre los autores.

Figura S3. Índices de Subramanyam (**Figura S3A**) y de Lawani (**Figura S3B**)



RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

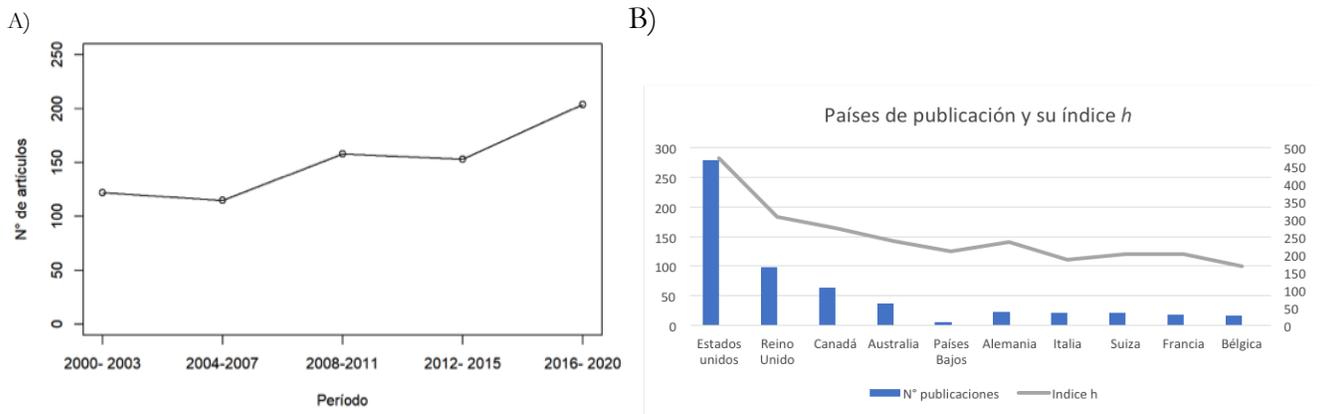
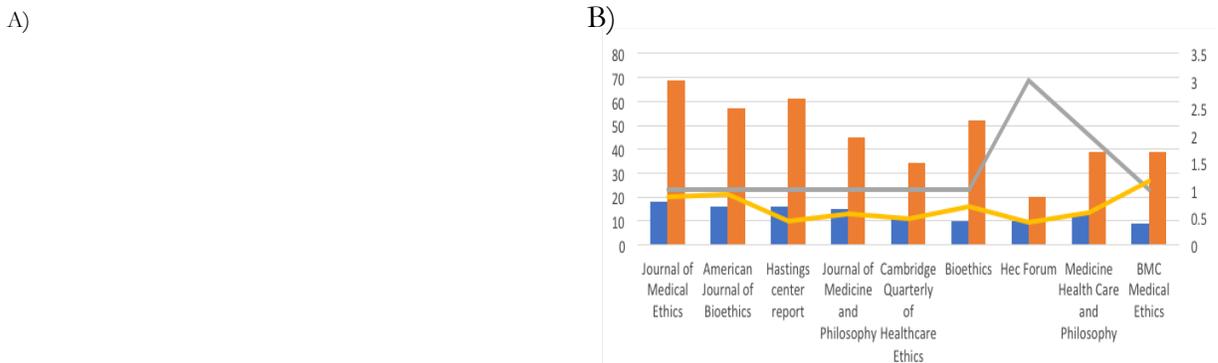


Figura 1: A) N° de Artículos publicados por periodo de tiempo de 4 años, desde 2000 y 2020 que muestra que existe una tendencia en aumento del número de publicaciones emitidas sobre el tema. B) N° de artículos por países y su índice h.



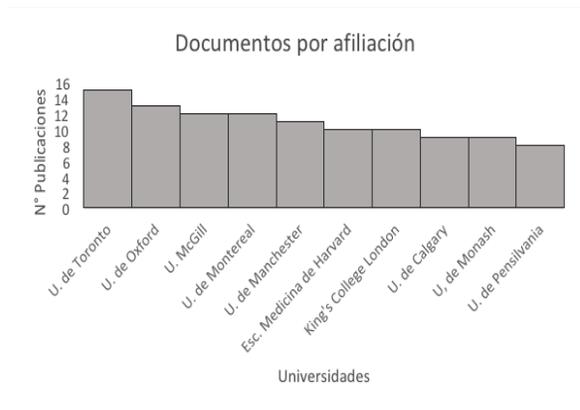


Figura 2: A) Publicaciones de acuerdo a universidades de afiliación. B) Revistas: N° de publicaciones e índices de producción y relevancia.

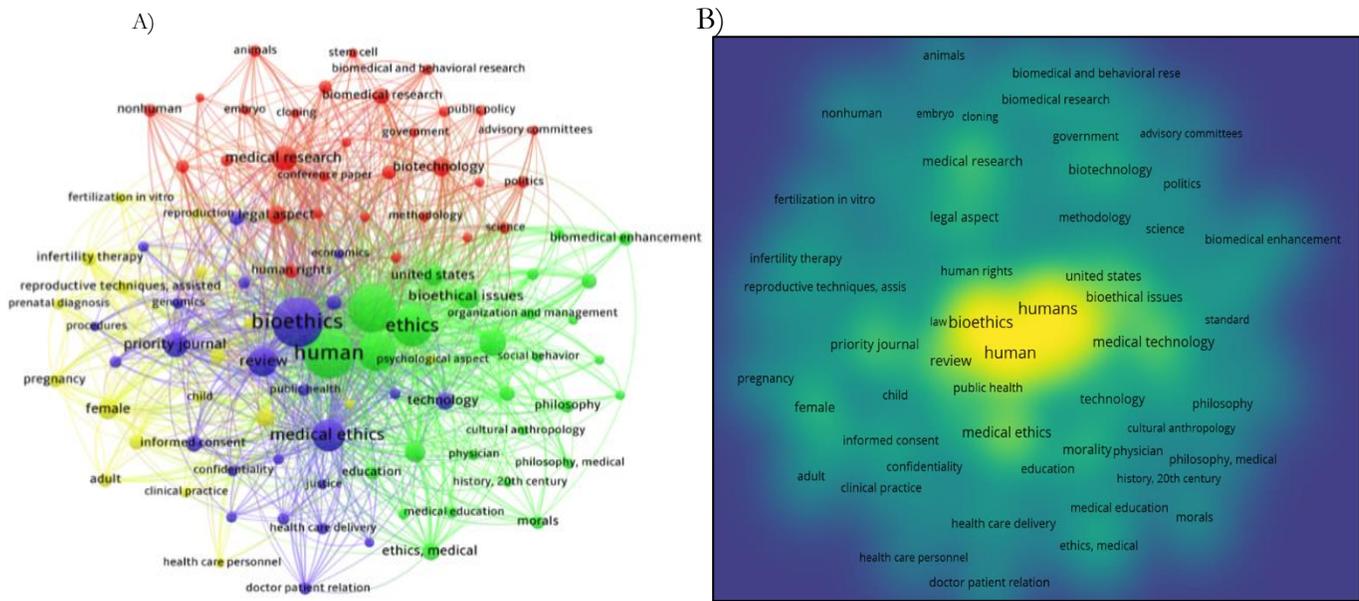


Figura 3: Análisis de cluster. A) Gráfica de cluster de co-ocurrencias de palabras clave, cada cluster detectado es representado por un color distinto. B) Gráfica de cluster de co-ocurrencias de palabras clave, Visualización de densidad

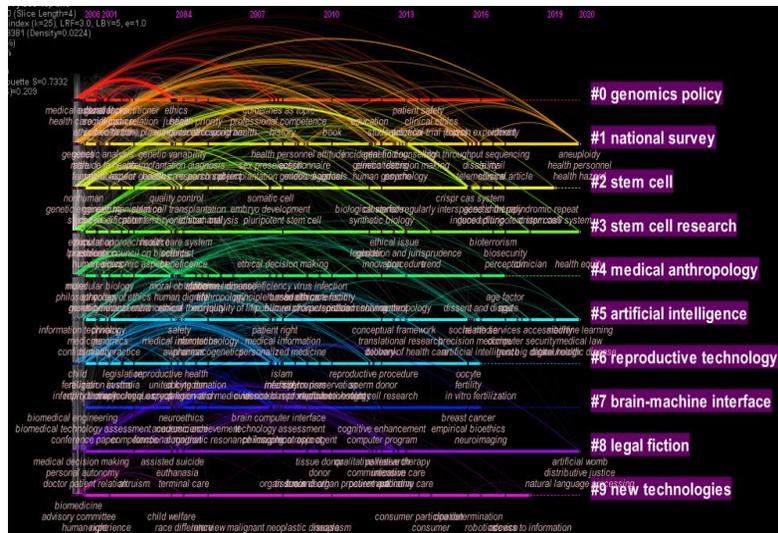


Figura 4: Análisis jerárquico de palabras clave utilizadas en los artículos, de acuerdo a frecuencia y temática y periodo de tiempo

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ashcroft, R. E. (2003). Constructing empirical bioethics: Foucauldian reflections on the empirical turn in bioethics research. *Health Care Analysis*, 11(1), 3–13. <https://doi.org/10.1023/A:1025329811812>
- Beskow L. M. (2016). Lessons from HeLa Cells: The Ethics and Policy of Biospecimens. *Annual review of genomics and human genetics*, 17, 395–417.
- Borry, P., Schotsmans, P., & Dierickx, K. (2004). What is the role of empirical research in bioethical reflection and decision-making? An ethical analysis. *Medicine, Health Care, and Philosophy*, 7(1), 41–53. <https://doi.org/10.1023/B:MHEP.0000021844.57115.9d>
- Borry, P., Schotsmans, P., & Dierickx, K. (2005). The birth of the empirical turn in bioethics. *Bioethics*, 19(1), 49–71. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00424.x>
- Borry, P., Schotsmans, P., & Dierickx, K. (2006). Empirical research in bioethical journals. A quantitative analysis. *Journal of Medical Ethics*, 32(4), 240–245. <https://doi.org/10.1136/jme.2004.011478>
- Bostrom, N., & Sandberg, A. (2009). Cognitive enhancement: Methods, ethics, regulatory challenges. *Science and Engineering Ethics*, 15(3), 311–341. <https://doi.org/10.1007/s11948-009-9142-5>
- Chen, C., Ibekwe-Sanjuan, F., & Hou, J. (2010). The Structure and Dynamics of Co-Citation Clusters: A Multiple-Perspective Co-Citation Analysis. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 61(7), 1386–1409. <http://www.adsabs.harvard.edu/>
- David, Y., Judd, T. M., & Zambuto, R. P. (2004). Medical Technology Management Practices. In J. F. Dyro (Ed.), *Clinical engineering handbook* (pp. 101–107). Elsevier Ltd.
- DuBois, J. M., Volpe, R. L., & Rangel, E. K. (2008). Hidden Empirical Research Ethics: A Review of Three Health Journals from 2005 through 2006. *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics*, 3(3), 7–18. <https://doi.org/10.1525/jer.2008.3.3.7>
- Dyro, J. F. (2004). *Clinical engineering handbook*. Elsevier Ltd.
- Franchignoni, F., Özçakar, L., & Negrini, S. (2018). Basic bibliometrics for dummies and others: An overview of some journal-level indicators in physical and rehabilitation medicine. *European Journal of Physical and Rehabilitation Medicine*, 54(5), 792–796. <https://doi.org/10.23736/S1973->

9087.18.05462-X

- Goodman, G. (2004). Professionalism and Ethics. In J. F. Dyro (Ed.), *Clinical engineering handbook* (p. 593). Elsevier Ltd.
- Goodman, K. W. (2020). Ethics in Health Informatics. *Yearbook of Medical Informatics*, 29(1), 26–31. <https://doi.org/10.1055/s-0040-1701966>
- Guerrero Pupo, J. C., Amell Muñoz, I., & Cañedo Andalia, R. (2004). Tecnología, tecnología médica y tecnología de la salud: Algunas consideraciones básicas. *Acimed*, 12(4), 1–16. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1024-94352004000400007
- Hirsch, J. E. (2005). An index to quantify an individual's scientific research output. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102(46), 16569–16572. <https://doi.org/10.1073/pnas.0507655102>
- Hurst, S. (2010). What “Empirical Turn in Bioethics”? *Bioethics*, 24(8), 439–444. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2009.01720.x>
- Jiménez-Domínguez, R. V., & Rojo-Asenjo, O. (2011). Bioethics and Modern Technology: Reasons of Concern. In B. Chiarelli (Ed.), *Global Bioethics: Perspective for Human Survival* (pp. 35–50). InTech. <http://www.intechopen.com/books/global-bioethics-perspective-for-human-survival/bioethics-and-modern-technology-reasons-of-concern>
- Judd, T. M. (2004). Health Technology Management. In J. F. Dyro (Ed.), *Clinical engineering handbook* (pp. 101–107). Elsevier Ltd.
- Kon, A. A. (2009). The Role of Empirical Research in Bioethics. *American Journal in Bioethics*, 9(6–7), 59–65. <https://doi.org/10.1080/15265160902874320>
- Looi, T. (2016). Interface between Engineering and Medicine. In W. A. Farhat & J. Drake (Eds.), *Bioengineering for surgery: The critical engineer-surgeon interface* (pp. 1–16). Elsevier Ltd.
- Meskó B, Drobni Z, Bényei É, Gergely B, Gyórfy Z. (2017). Digital health is a cultural transformation of traditional healthcare. *mHealth*, 3:38.
- Moreno Blanco, A., & De Bustos Guadaño, A. (1996). *El gasto sanitario público en España: diez años de sistema nacional de salud*. Dirección General de Planificación.

- Morgado-Gallardo, K., Salas, G., Faúndez, M. J., López-López, W., Ventura-León, J., Barboza-Palomino, M., Caycho-Rodríguez, T., Núñez-Araya, G., & Guerra-Labbé, L. (2018). 25 años de Suma Psicológica. Un análisis bibliométrico. *Suma Psicológica*, 25, 90–101. <https://doi.org/10.14349/sumapsi.2018.v25.n2.1>
- Musschenga, A. W. (2005). Empirical ethics, context-sensitivity, and contextualism. *Journal of Medicine and Philosophy*, 30(5), 467–490. <https://doi.org/10.1080/03605310500253030>
- Potter, V. R. (1971). *Bioethics: bridge to the future*. Prentice-Hall.
- R Core Team. (2020). *R: A Language and Environment for Statistical Computing*. <https://www.r-project.org/>
- Rutten, F. F. H., & Bonsel, G. J. (1992). High cost technology in health care: A benefit or a burden? *Social Science and Medicine*, 35(4), 567–577. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(92\)90350-Y](https://doi.org/10.1016/0277-9536(92)90350-Y)
- Servicios de Salud O. P. S. (1997). Evaluación de la tecnología empleada en la atención de la salud. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 2(5), 363–372. <https://doi.org/10.1590/s1020-49891997001100017>
- Singer, P. A. (2000). Recent advances: Medical ethics. *BMJ*, 321(7256), 282–285. <https://doi.org/10.1136/bmj.321.7256.282>
- Somerville, M. A. (2006). The Ethics of Immortalizing Our Genetic Selves. In UNESCO (Ed.), *Ethics of science and technology* (pp. 41–76).
- Sugarman, J., Faden, R., & Boyce, A. (2010). A quarter century of empirical research in biomedical ethics. In *Methods in Medical Ethics* (2nd ed., pp. 21–36). Georgetown University Press.
- Sweileh, W. M., Sawalha, A. F., Al-jabi, S. W., Zyoud, S. H., Shraim, N. Y., & Abu-taha, A. S. (2016). A bibliometric analysis of literature on malaria vector resistance : (1996 – 2015). *Globalization and Health*, 12(76). <https://doi.org/10.1186/s12992-016-0214-4>
- Turner, L. (2004). Bioethics needs to rethink its agenda. *BMJ*, 328(7432), 172. <https://doi.org/10.1136/bmj.328.7432.175>
- U.S. Office of Technology Assessment. (1976). *Development of Medical Technology: Opportunities for Assessment*. U.S. Government Printing Office.
- Vaishya, R., Patralekh, M. K., Vaish, A., Agarwal, A. K., & Vijay, V. (2018). Publication trends and knowledge mapping in 3D printing in orthopaedics. *Journal of Clinical Orthopaedics and Trauma*,

9(3), 194–201. <https://doi.org/10.1016/j.jcot.2018.07.006>

- van Eck, N. J., & Waltman, L. (2010). Software survey: VOSviewer, a computer program for bibliometric mapping. *Scientometrics*, 84(2), 523–538. <https://doi.org/10.1007/s11192-009-0146-3>
- van Eck, N. J., & Waltman, L. (2014). Visualizing Bibliometric Networks. In Y. Ding, R. Rousseau, & D. Wolfram (Eds.), *Measuring Scholarly Impact* (pp. 285–320). <https://doi.org/10.1007/978-3-319-10377-8>
- Wang, F., Jia, X., Wang, X., Zhao, Y., & Hao, W. (2016). Particulate matter and atherosclerosis: A bibliometric analysis of original research articles published in 1973-2014. *BMC Public Health*, 16(1), 4–11. <https://doi.org/10.1186/s12889-016-3015-z>
- Wangmo, T., Hauri, S., Gennet, E., Anane-Sarpong, E., Provoost, V., & Elger, B. S. (2018). An update on the “empirical turn” in bioethics: Analysis of empirical research in nine bioethics journals. *BMC Medical Ethics*, 19(1), 1–9. <https://doi.org/10.1186/s12910-018-0246-9>
- Yao, Q., Chen, K., Yao, L., Lyu, P. hui, Yang, T. an, Luo, F., Chen, S. quan, He, L. yang, & Liu, Z. yong. (2014). Scientometric trends and knowledge maps of global health systems research. *Health Research Policy and Systems*, 12(1). <https://doi.org/10.1186/1478-4505-12-26>

Ética y Psicología: una reflexión desde la concepción de la psicología como una ciencia moral

Ethics and Psychology: a reflection from the conception of psychology as a moral science

Jorge E. Rivas Rivas

Magíster en Estudios Teóricos en Psicoanálisis

Universidad Antonio Ruiz de Montoya, jorge.rivas@uarm.edu.pe

RESUMEN

Tanto en el ámbito académico como en el de las instituciones profesionales de la psicología se suele reconocer el aporte de la reflexión ética. Sin embargo, la forma como los mismos profesionales enfrentan los dilemas éticos evidencia un apego a valores personales antes que a principios deontológicos. Es posible que esto pueda entenderse a partir de la posmodernidad, pero es claro que para ahondar en el tema es necesario hacer un análisis que parta desde el carácter moral de la psicología, examine el rol de los códigos de ética e indague sobre el rol de la formación ética.

Palabras clave: Ética, Psicología, ethos profesional, formación ética, códigos de ética

ABSTRACT

Both in the academic field and in professional institutions of psychology, the contribution of ethical reflection is usually recognized. However, the way in which the same professionals face ethical dilemmas shows an attachment to personal values rather than to ethical principles. It is possible that this can be understood from postmodernity, but it is clear that to delve into the subject it is necessary to make an analysis that starts from the moral character of psychology, examines the role of codes of ethics and investigates the role of ethical training.

Keywords: Ethics, Psychology, professional ethos, ethical training, codes of ethics



Introducción

Aunque en la actualidad no se ponga en duda la necesidad de hablar de una dimensión ética en el ejercicio de la psicología, esto no ha asegurado que el comportamiento profesional ni científico de los psicólogos¹ transite por un camino de certezas. Incluso con esfuerzos por construir ciertos marcos de referencia como la Declaración Universal de Principios Éticos (Sociedad Interamericana de Psicología, 2008) y el impacto que ha tenido en los códigos de ética de diversos colegios profesionales, los dilemas éticos siguen constituyéndose en ese espacio inaprensible a la ética remedial y evidenciando que, en estas instancias, el comportamiento se suele explicar por juicios de valor personales. Además, esto no ha sido suficiente para evitar que ocurran penosos sucesos incluso en instancias dónde se esperaría que tengan más claridad en el asunto. El Informe Hoffman (American Psychological Association, 2015) puede dar cuenta de ello.

En dicho documento se detalla la responsabilidad de los funcionarios del Grupo de Trabajo Presidencial sobre Seguridad Nacional y Ética Psicológica de la APA en la conspiración y conflicto de intereses al momento de elaborar un informe dirigido al Departamento de Defensa de los Estados Unidos; el cual dio luz verde al uso de técnicas de interrogación abusivas y violaciones a los derechos humanos en el marco de la lucha contra el terrorismo emprendido durante el gobierno de Bush (American Psychological Association, 2015). En casa de herrero cuchillo de palo, dice el refrán popular.

El aporte que tiene la reflexión ética en el quehacer psicológico no se limitaría al establecimiento de normas ni tampoco a estándares universales de comportamiento. Un análisis profundo y consecuente debe partir por reconocer que en la forma como se ha ido construyendo el compromiso epistemológico que la psicología ha asumido con su objeto de estudio ha implicado un compromiso ético. Dicho de otra forma, si la psicología quiere ser consecuente con su interés por dar cuenta del psiquismo humano, debe reconocer que inevitablemente asumirá un discurso del debe ser; es decir, debe asumirse como una ciencia moral. No obstante, en este punto se hace necesaria plantear dos acotaciones. La primera debe reconocer que, en la actualidad, hablar de psicología exige reconocer una amplia diversidad de sistemas psicológicos

¹ En el presente artículo se emplea el término psicólogo y psicólogos para dar cuenta de todas aquellas personas que cuentan con una formación profesional en psicología y se desenvuelven en dicho campo sin restricción alguna por sexo o género.

que evidencian cercanías, asociaciones o identificaciones con diversas posiciones filosóficas que van desde el realismo representativo de Descartes y Locke y el monismo neutral de Mach presentes en el introspeccionismo de Wundt y Titchener; hasta el materialismo dialéctico e histórico presentes en la psicología soviética (González, 2000). Esta diversidad de sistemas es la que da pie para hablar de una crisis de la psicología entendida como la coexistencia de matices de pensamiento que dan cuenta del dinamismo e intensidad creativa evidenciada tanto en la variedad de acercamientos teóricos y metodológicos (Molón, 2004) como en sus ámbitos profesionales. La segunda debe reconocer que este análisis no puede perder de vista el contexto histórico social en el que ocurre la reflexión ética, lo cual debería llevar a reconocer la impronta del impulso de la postmodernidad y la vigencia de los grandes relatos frente a las construcciones personales porque este punto permitirá comprender la necesidad e insuficiencia de dos herramientas de formación ética: los códigos de ética y los espacios formativos propiamente dichos.

1. De la neutralidad a un protagonismo poco claro: el lugar de la ética en el quehacer psicológico

El lugar de la ética en el discurso psicológico ha estado condicionado por el desarrollo científico de esta última. En un inicio, los planteamientos de Max Weber apuntaban a favor de la neutralidad axiológica de la psicología: es decir, la afirmación de que la psicología, como ciencia natural y enmarcada en el positivismo de la época, podía ser ajena a los condicionamientos históricos e ideológicos y alcanzar una verdad objetiva.

Así, al inicio la psicología era autosuficiente y no había necesidad de recurrir a la reflexión ética. Además, es preciso recordar que tampoco había la intención de volver al terreno de la filosofía. Todo lo contrario, la implementación del laboratorio de Leipzig consolidó el divorcio entre filosofía y psicología. En ese sentido, era muy pronto para volver a darle espacio a un conocimiento que, aun cuando también se interesaba por el comportamiento humano, tendía hacia lo que debería ser o lo ideal; mientras que la psicología apuntaba hacia la explicación empírica o lo real (Chacón Fuertes, 1994).

En la medida que la psicología fue interesándose por fenómenos más complejos, tuvo la necesidad de revisar sus fundamentos epistemológicos, metodológicos y axiológicos. Investigar

sobre las emociones, las experiencias subjetivas, los trastornos de salud mental y otros tópicos requerían romper ciertas reglas de juego planteadas por el positivismo y exigían revisar la pertinencia de sostener la experimentación como piedra angular del método científico. Algo que, como se verá más adelante, siempre ha sido problemático para la psicología.

No sería sino hasta la participación de las ciencias sociales y humanas en la reflexión epistemológica y metodológica, que se abriría un marco de nuevas posibilidades de generación del conocimiento a partir de la inclusión de la aproximación comprensiva como alternativa a la explicación científica y el reconocimiento de la inevitabilidad de la subjetividad del investigador en los procesos de investigación. En este punto la psicología está lista para reconocer que, además de esa realidad abordable desde un posicionamiento positivista, le interesa dar cuenta de las construcciones y valoraciones que las personas se hacen de la realidad para lo cual recurre a la interpretación y la experiencia fenomenológica como fuentes de conocimiento.

Hay dos grandes implicancias en este giro. La primera confirma la relación entre ética y epistemología; pero, discute si esa relación es como usualmente se concibe: desde los fundamentos éticos presentes en el proceso de investigación. En esta brevíssima reconstrucción de la historia del conocimiento psicológico, el desarrollo del enfoque cualitativo y de los paradigmas asociados al mismo exigió ampliar y complejizar el objeto de estudio para incluir características profundamente humanas. Esto, a su vez, requería revisar el lugar del Otro en los procesos de producción del conocimiento psicológico (Montero, 2001) y reconfigurar la relación sujeto-objeto de investigación. Así, cuando se humaniza aquello que se desea conocer y cuando quien conoce se ve a sí mismo dentro de aquello que quiere conocer o profundamente vinculado al objeto, la reflexión ética se vuelve imprescindible. La segunda implicancia es que, tanto desde la interpretación como desde la fenomenología, aquello que se desea conocer es una abstracción interna de una realidad externa. Quien investiga debe reconstruir aquellas representaciones. Esto podría explicar por qué en psicología, como en las ciencias sociales en general, existe una amplia diversidad de modelos teóricos y campos de acción para un mismo fenómeno. Aun con esa diversidad, en todas ellas siempre existe una idea subyacente compuesta por valores normativos a partir de los cuales se desprenden objetivos de tratamiento, evaluación, procesos diagnósticos y otros (Chacón Fuertes, 1994). Se retomará este punto en el siguiente apartado.

Por otro lado, la reflexión ética también observa cambios impulsados por la postmodernidad: los grandes discursos y principios morales universales fueron perdiendo

terreno y capacidad de brindar sentido al comportamiento ético frente a los procesos y valores que cada sujeto fue construyendo. La modernidad había instalado la esperanza de que la razón, como eje fundamental del proceso de conocimiento, bastaba para impulsar el desarrollo científico y tecnológico y con ello, alcanzar los ideales de justicia, igualdad y progreso. Sin embargo, la ciencia por sí misma se volvió insuficiente para garantizar aquellos ideales y la tarea de brindar un fundamento metafísico a la ética a partir de la razón apareció como imposible. Frente a ello, la postmodernidad promovió una postura crítica y desconfiada y enfatizó la sensación que la realidad era diversa e indeterminada. Bauman (2004) describe con claridad este cambio de escenario al señalar que, en el proceso de elegir un comportamiento, la norma moral siempre ha estado presente; sin embargo, en la modernidad, la universalidad de la norma contenía la libertad del comportamiento mientras que, en la postmodernidad, ahonda el conflicto con la libertad. Así, ante el vacío de referentes, lo ético se convierte en una evaluación personal (Uribe, 2002).

El lugar que la misma psicología brinda y encuentra para la reflexión ética pareciera seguir ese mismo camino. Desde las instituciones y colegios profesionales surgen normativas, principios y valores éticos que se asumen como institucionales; es decir, que emanan de la institución hacia sus integrantes. Hay un esfuerzo por construir un discurso compartido sobre lo que es hacer psicología y distinguirla de lo que no lo es, pero también de reconocer lo que es correcto e incorrecto en dicho campo. La forma como se recibe ese discurso evidencia cierta ineficiencia, imposibilidad o incapacidad de instalarse como el criterio fundamental a partir del cual los psicólogos deciden actuar. Al respecto, Alvear et al. (2008) reportó que la forma como los participantes respondían ante los dilemas éticos se apoyaba en estrategias y recursos apartados de las normas o criterios deontológicos. De hecho, más de la mitad de estos expresaron su desacuerdo con los códigos de ética profesionales. En un trabajo similar; Hermosilla et al. (2006) encontraron que, frente a dilemas éticos, los psicólogos tienden a considerar aspectos técnicos antes que fundamentos deontológicos.

Entonces ¿Cómo entender la afirmación sobre el protagonismo de la reflexión ética en el discurso psicológico cuando el comportamiento ético se decide a partir de criterios técnicos o de valores personales antes que en principios deontológicos? La postura del autor es que hay una desconexión entre el discurso sobre la ética profesional promovido por los colegios de psicólogos y las formas cómo cada profesional responde ante los dilemas éticos. También, existe

una brecha entre los ideales en torno a la formación ética y las estrategias didácticas empleadas en las aulas universitarias para la promoción de espacios de reflexión y el desarrollo del razonamiento moral

Para iniciar el análisis de esta cuestión es necesario dejar en claro que la psicología, tal como se entiende y desarrolla en la actualidad, es una ciencia moral. Esta es una afirmación distinta a decir que hay una relación entre ética y psicología o incluso a hablar de un aporte desde la reflexión ética hacia la práctica profesional de la psicología. Esto supone que tanto el despliegue de cualquier habilidad o destreza psicológica tiene inherente un posicionamiento moral (Chacón Fuertes, 1994), como que los fenómenos psicológicos no pueden ser entendidos sin considerar la normatividad moral del mundo humano; la cual es una condición previa de los fenómenos psicológicos implícita en las diversas teorías y prácticas psicológicas (Brinkmann, 2011). Además, supone que, dada la variedad de ámbitos de aplicación de la psicología, el panorama es más complejo que el de afirmar que hay una forma de pensar en sobre esta ciencia moral.

2. La ineludible moralidad de la psicología

En este punto podemos retomar la afirmación sobre la existencia de valores normativos en la psicología, ya sea en su versión profesional o científica. En la primera de ellas se observará que además varía según los ámbitos de aplicación. Por ejemplo, en el campo de la psicología clínica existe un necesario –y quizá ineludible- concepto de lo que deberían ser las personas (Chacón Fuertes, 1994) bajo el cual se llevan a cabo diagnósticos y tratamientos. Es decir, existe algo así como un conjunto de características esperadas en las personas. Incluso en situaciones complejas y dolorosas como el fallecimiento de un familiar o amigo, existen criterios que permiten identificar un duelo saludable de uno patológico; o frente a un evento traumático como un robo o un accidente, existen criterios para distinguir una reacción esperada de temor de un cuadro de estrés post-traumático.

El concepto de normalidad es altamente complejo y debe considerar e integrar enfoques que van desde el sujeto hasta lo sociocultural (Sánchez A. , 2013). Lo que es normal, esperable en algunas culturas; no lo es necesariamente en otras. Frente a ello, una versión simplista contrapone la anormalidad a la normalidad y con ello se construye la diada: sano-enfermo. Al

respecto, Foucault (2010) ha dejado en claro la forma como se ejercen discursos de poder en torno a lo que se considera enfermo; a partir de lo cual podría reconocerse que la aspiración de la posesión de la verdad de los discursos *Psi* son parte de los mecanismos de autosustentabilidad del poder y de la creación de condiciones de posibilidad para la psicología misma (Pujal, Calatayud, & Amigot, 2020). La patologización de las sexualidades no hegemónicas, las cuales aparecieron sin mayor sustento científico en los manuales diagnósticos desde la primera edición en 1952 hasta su eliminación del DSM-III en 1980 (Peidro, 2021), darían cuenta de ello. Otro caso interesante, en el que además se puede rastrear el lugar del posicionamiento epistemológico en la construcción de discursos sobre una condición psicológica es el de los trastornos por déficit de atención con hiperactividad: un abordaje positivista, como el de las ciencias médicas, centra su interés en el síntoma, un abordaje comprensivo, como el de la psicología psicoanalítica, considera el síntoma como lo último (Hernández, 2009). Las implicancias en el tratamiento de cada uno de estos posicionamientos son evidentes: supresión del síntoma frente a la comprensión integral.

Desde otras especializaciones han surgido importantes y productivos espacios de reflexión ética. Por ejemplo, desde el ámbito de la psicología comunitaria se reconoce que, en la medida que su campo de acción requiere del análisis de relaciones de poder en contextos de desigualdad y pobreza, es necesario asumir cierto posicionamiento ético y político que permitan proponer formas de cambiar las estructuras sociales que originan los problemas personales y comunitarios. Una forma de posicionamiento está dada por establecer como principio fundamental la ética del cuidado tanto hacia las personas con quienes se trabaja, a través del respeto a la autonomía y autogestión de las comunidades y cuidado necesario para que en las intervenciones comunitarias se reduzca la posibilidad de realizar acciones que no resulten beneficiosas; como con los integrantes de los equipos profesionales (Rivera, Velásquez, Custodio, Hildebrand, & Wakeham, 2019). Otras propuestas procuran identificar valores fundamentales que guíen el quehacer profesional, destacando: la justicia distributiva, empoderamiento, participación social, democracia participativa, construcción de ciudadanía y otros; pero también reconocen que la integración de dichos valores implica en sí mismos desafíos y dilemas éticos (Grondona & Rodríguez, 2020).

Queda pendiente indagar en torno a la dimensión ética inherente a la psicología en otros ámbitos del quehacer profesional. En todo caso, una conclusión preliminar es que así como

pareciera existir un deber ser ideal -sea el sujeto, la comunidad o la cultural-, hay un deber ser ideal del profesional. En ese sentido, en la medida que el psicólogo asume cierta responsabilidad hacia el bienestar de las personas y en la construcción de sociedades más justas; estos propósitos pueden alcanzarse con un genuino interés hacia las personas destinatarias de la práctica profesional, pero dando lugar a una prudencia responsable que permita distinguir alcances y limitaciones. Esta forma de entender el ejercicio profesional es a lo que Sánchez (2015) denomina ethos de calidad y permite acercarse al carácter moral de la psicología a partir de reconocer que, detrás de su quehacer especializado; hay un complejo sistema disposicional y evaluativo que evalúa situaciones conflictivas y brinda un sentido de identidad. Ambos son aspectos fundamentales que están presentes en los códigos de ética y en la misma formación profesional, puntos sobre los que se centran los siguientes apartados; pero también responden a la dinámica del discurso institucionalizado y prácticas personales. Al respecto, Pasmanik et al. (2012) han encontrado que la forma como psicólogos en formación se adscriben a ese ethos profesional efectivamente está mediado por la formación profesional y por factores de orden sociocultural; además no dista mucho de la forma como profesionales con mayor experiencia describen dicho sistema disposicional en términos de la importancia del cuidado de la información que recaban y la búsqueda del bienestar del otro.

En cuanto ciencia, los lineamientos sobre el comportamiento responsable en investigación elaborados por APA se han constituido en un referente no solo para la psicología sino también para otras ciencias sociales y humanas. Este aporte es producto de la reflexión en torno a los debates generados sobre las implicancias de los resultados y la pertinencia de proponer investigaciones sobre variables como raza y etnia, tal como los realizados por Jensen y Eysenck (Lindsay, 2009), sin reflexionar si estas reproducen escenarios de desigualdad del entorno o reconocer que aun cuando sean de origen hereditario no refutan el principio moral de igualdad de los seres humanos (Singer, 2009). Mientras que los trabajos de Asch, Milgram y Zimbardo; enfatizaron lo problemático de la experimentación como estrategia de investigación psicológica, la necesidad de la evaluación de la proporcionalidad del beneficio y del riesgo y la insuficiencia del consentimiento informado (Ormart, Lima, Navés, & Pena, 2013).

Pero la investigación científica en psicología supone retos y desafíos en todo momento. Precisamente para no dejar a la subjetividad del investigador la resolución de los mismos, APA ha brindado pautas para la realización de investigaciones desde 1973, dejando en claro que la

responsabilidad de equilibrar los derechos de las personas que participan de las investigaciones psicológicas y los intereses propios del conocimiento científico es de quien investiga (Leibovich de Duarte, 2000).

En este punto, sería inexacto afirmar que la psicología tiene una dimensión ética porque supondría desconocer las particularidades de cada ámbito del quehacer psicológico. No obstante, se puede tomar como punto de partida el carácter ético inherente a la psicología y distinguir que como profesión supone la puesta en juego de principios y valores mientras que como práctica científica implica equilibrar cuidados e intereses. Esta diversidad y complejidad exigiría encontrar algún referente, un dispositivo, un conjunto de pautas o principios que guíen, acompañen o soporten la reflexión y el comportamiento ético. Sería lógico esperar que los códigos de ética respondieran a ese llamado por lo que se hace necesario someterlos a una mirada crítica.

3. Los necesarios e insuficientes códigos de ética y el desafío de los dilemas éticos

Un código de ética usualmente está estructurado en dos partes. La primera presenta un conjunto de principios o valores éticos y la segunda brinda un conjunto de declaraciones normativas sobre la práctica. Ambos elementos se sostienen en concepciones y creencias acerca del correcto comportamiento profesional. La forma como se construyen requiere convocar a la mayor parte de la comunidad profesional para recoger sus inquietudes y experiencias y compartir un proceso reflexivo en torno a los desafíos y dilemas de la profesión. De esa manera se consolidan las experiencias individuales con una mirada de lo que es la profesión con el objetivo que los códigos de ética se constituyan en un referente del comportamiento responsable y de la identidad profesional (Lindsay, 2009).

Dicho de otro modo, los códigos de ética son herramientas de constitución y consolidación de un ethos profesional desde una instancia que agrupa diversidades y que se perfila como discurso oficial, que delimita lo que es y no es psicología y que brinda criterios para distinguir la práctica ética de la que no lo es. De ahí que sea necesario considerar la forma como el código de ética afectará las actividades profesionales, pero también como afrontará el surgimiento de discursos y prácticas alternas que se vuelcan sobre aspectos cercanos, similares o iguales a los que la psicología asumió como su objeto de estudio. Prácticas como el coaching, la programación neurolingüística o el mentoring han centrado su quehacer en el desarrollo personal

y abordaje de situaciones conflictivas con herramientas y prácticas cercanas o parecidas a la psicología, lo que inevitablemente supone la disolución de las fronteras de un quehacer profesional.

Ferrero (2014) plantea algunos aspectos fundamentales que deberían considerarse en la elaboración de los códigos de ética a partir de los cuales podría entenderse el lugar que ocupan en la práctica cotidiana. El primero de ellos es observar si el objetivo del código de ética es ser una herramienta pedagógica para la formación de futuros miembros o procura brindar criterios y procesos de toma de decisiones frente a dilemas éticos. Como se verá más adelante, el primero de ellos supone que el código de ética deba estar posicionado en algún espacio o curso formativo de futuros psicólogos. Las universidades han respondido a esta exigencia de diversas formas. En el segundo caso, las pautas de acción frente a dilemas éticos debieran ser lo suficientemente claras y precisas como para constituirse en una herramienta significativa. De lo contrario, desarma al profesional quien debería recurrir a marcos de referencia alternativos. También se debe observar si considera las particularidades de los ámbitos de aplicación de la psicología a partir del establecimiento de criterios que integran a todas o si establece diferenciaciones. En el caso de la psicología es de particular relevancia este punto porque además de los diversos ámbitos de aplicación profesional se podría considerar el quehacer científico y la docencia como campos que podrían requerir pautas precisas y puntuales. Un elemento impostergable en la declaración de principios es el respeto a la dignidad a las personas y comunidades con las que se trabaja, así como la posibilidad de asumir mayores cuidados y responsabilidades en caso de trabajar con poblaciones vulnerables o en riesgo. Finalmente, podría considerar una serie de condicionantes como el escenario político y cultural en el que se inserta la comunidad profesional para precisar los márgenes de acción como agentes de cambio social.

Otra forma de caracterizar los códigos de ética es a partir de distinguir si el énfasis está puesto en el carácter normativo lo cual, según Alver et al (2008), la acercaría a un discurso deontológico profesional; frente a aquellos que impulsan la práctica de excelencia a partir de valores y principios éticos. Al respecto, Díaz et al. (2016) señalan que el objetivo de los primeros es prevenir el daño en el ejercicio profesional y construir un discurso ético remedial; mientras que, en el segundo caso, se ubicaría en una ética positiva más cercana al ethos de calidad que aspiraría a trascender lo normativo y a evidenciar que el aporte de la reflexión ética no solo se limita al abordaje de dilemas, sino que también puede guiar el quehacer profesional del psicólogo,

el cual, como se ha visto, requiere de un genuino interés en la consecución del bienestar de los sujetos y el desarrollo de la sociedad.

Al respecto, la Declaración Universal de Principios Éticos para Psicólogas y Psicólogos (International Union of Psychological Science, 2008), la cual se constituye en un esfuerzo de elaboración de marcos éticos compartidos por diversas organizaciones y colegios profesionales como el Meta-Código de Ética de la European Federation of Psychologists Associations o el Protocolo de Acuerdo Marco de Principios Éticos Para el Ejercicio Profesional de los Psicólogos en el Mercosur y Países Asociados (Ferrero, 2014), tiende a integrar alguno de los factores recientemente descritos porque en sus objetivos hay un fuerte énfasis en posicionar dicha Declaración como un referente para la evaluación de códigos de ética y presuntos comportamientos no éticos a partir de principios aspiracionales. Es decir, es un documento que aporta en la construcción de un referente de identificación que trasciende las particularidades de cada país, pero sin ahondar en el comportamiento profesional de excelencia.

La identificación de aspectos fundamentales y enfoques éticos evidencian la necesidad e insuficiencia de los códigos de ética tal como operan en la actualidad. Son necesarios porque regulan el comportamiento profesional brindando una descripción y prescripción de prácticas que en conjunto permiten construir una idea de la psicología como profesión, pero es insuficiente incluso en su mismo propósito de brindar un marco de referencia o estado de la cuestión en términos de evaluación de situaciones conflictivas o dilemas porque la realidad siempre supera todo esfuerzo por contenerla en normas (y palabras). Es decir, siempre es posible encontrar situaciones que sobrepasen la normativa o que no hayan sido contempladas en ellas. Esto no mella en la valoración que se tiene sobre la competencia de reflexionar y comportarse de forma ética en el desempeño de la psicología. De hecho, esta es una de las competencias más valoradas porque está en estrecha relación con la visión de la psicología como profesión que busca el bienestar de personas y comunidades y porque facilita el ingreso al mundo laboral (Páramo, Torrecilla, García, & Straniero, 2018). Sin embargo, frente aquellas situaciones que desafían los códigos de ética, hay ciertas resistencias para recurrir a los principios deontológicos (Alvear, Pasmanik, Winkler, & Olivares, 2008).

Estas situaciones o dilemas éticos generan incertidumbre tanto por el conflicto de valores personales y principios normativos que las caracterizan (Díaz, Lara, & Pérez, 2016) como por la ambigüedad de las indicaciones de los códigos de ética sobre cómo enfrentarlos o resolverlos

(Knapp, Gottlieb, Berman, & Handelsman, 2007). Frente a esta situación, queda en manos de los psicólogos decidir bajo que principios o valores deben resolver o comportarse, por lo que de ninguna manera sus respuestas o decisiones podrían considerarse como universales a dicha situación o alguna parecida. En todo caso, debe quedar claro que sí puede exigirse que haya un conocimiento de las normas éticas y un ejercicio de evaluación que incorpore sus propios valores personales y emociones.

Si los códigos de ética brindan poca o insuficientes mecanismos para resolver este tipo de situaciones, habría que buscar respuestas en otros lados. La reflexión ética y profesional ha llegado a proponer algunos modelos de toma de decisiones éticas las cuales han sido sistematizados por Cataldo (2020); sin embargo, la autora señala que, pese a estos esfuerzos, existe un profundo desafío en la formación y entrenamiento ético si es que se espera que los futuros profesionales alcancen un razonamiento crítico y reflexivo.

Por otro lado, aunque no se ha incluido una línea de problematización, reflexión y análisis sobre los mismos códigos de ética de los colegios profesionales. Esa podría ser una línea para futuras investigaciones o reflexiones éticas que permitan identificar si es que sus contenidos, valores y procedimientos dan cuenta de un escenario actual del quehacer psicológico o se encuentran desfasados. Por lo pronto, Ferrero (2014) aporta un dato más que interesante para la región latinoamericana: los códigos de ética más recientes datan del 2006 mientras que aquellos de mayor antigüedad son de 1980. Al respecto podría afirmarse que el mundo ha cambiado bastante solo en los últimos años de pandemia y ha supuesto la inclusión de tecnologías de la información y la emergencia de nuevas demandas, por citar solo algunos puntos.

4. Una deuda pendiente: la formación ética

Se ha señalado el valor y responsabilidad que se le adjudica a la formación de un razonamiento, competencia o posicionamiento ético en la etapa de universitaria. De hecho, se asume que, sin el aval de esta, cualquier despliegue de destrezas profesionales puede perder su rumbo en la tarea de contribuir con la construcción de sociedades más justas. La reflexión en torno a la educación que necesita el mundo del siglo XXI empezó en el nivel básico y se extendió hasta el nivel superior y universitaria.

En el ámbito universitario, el Proyecto Tunning se constituyó en un esfuerzo por responder a ese desafío. Dentro del mismo, se propuso que la ética deba ser una competencia transversal en la formación profesional; es decir, debía tener presencia en situaciones significativas de aprendizaje y en distintas áreas curriculares. La idea es que a través del desarrollo transversal de una competencia ética mejoraría el desempeño integral de futuros profesionales. A simple vista, esto pareciera ser garantía suficiente para una sólida formación ética; sin embargo, autoras como Pasmanik y Winkler (2009) la han descrito como teórica y descontextualizada en la formación de profesional en psicología. Sus resultados coinciden con el de investigaciones recientes en México (Montes, 2017), Uruguay (Rodríguez, De la Cuesta, Recto, & Mosquera, 2016) y Colombia (Ballesteros, Berrío-Acosta, & Sánchez-Ramírez, 2021).

Lo que ocurre con la formación ética es parte de las dificultades que implican la implementación de un enfoque por competencias en un nivel de educación en donde la mayoría de sus docentes carecen de formación pedagógica y tienden a replicar formas tradicionales de enseñanza, dejando de lado la idea de que el desarrollo de competencias se adquiere en entornos que replican los problemas –en este caso dilemas- que los futuros profesionales deben resolver. Las investigaciones revisadas señalan que la formación ética en la universidad pareciera estar desfasada y no responder a las necesidades y desafíos de la educación actual. En los mismos textos surgen algunos puntos de coincidencia en términos de recomendar que se promueva un espacio de reflexión crítica o deontológica. Dicho de otro modo, se tiene claro el estado actual de la formación ética en psicología y también el objetivo que se desea alcanzar. Incluso puede afirmarse que hasta se cuentan con importantes aportes a la comprensión del desarrollo del razonamiento moral en cuanto objeto de estudio elaborados por Piaget, Kohlberg, Gilligan y Rest y Knowles.

Sin embargo, Díaz et al (2016) recoge un trabajo previo elaborado en la misma APA donde refiere que, entre un importante grupo de docentes de cursos de formación ética en psicología, la estrategia más empleada era la clase magistral; el recurso, el código de ética; el tipo de tarea, el resumen de lecturas y la práctica de enseñanza, el predicar con el ejemplo. Resulta claro que el mayor interés por el desarrollo del razonamiento moral y la reflexión ética ha sido más como objeto de conocimiento que como elemento clave en la mejora de la formación de profesionales.

La inclusión del marco normativo o regulador del ejercicio profesional contenido en los códigos de ética y legislación nacional es necesaria, imprescindible e insuficiente. Además, recuérdese que la práctica profesional demuestra que los psicólogos optan por resolver los dilemas éticos recurriendo a valores personales antes que a principios deontológicos. En ese sentido, es posible ver este escenario como el desencuentro entre un discurso ético institucional y uno personal. Esta idea es clave para entender que la formación ética no empieza ni se agota en la universidad. De hecho, los estudiantes llegan a la universidad con algunas nociones sobre el bien y el mal que han construido con sus experiencias personales, en sus entornos familiares y educativos previos. Además, construyen expectativas sobre las responsabilidades que deben asumir en el futuro como profesionales. Cualquier espacio de formación ética debe considerar esto como punto de partida y procurar generar condiciones ideales para la integración de ambos discursos. Precisamente este aspecto parece ser la piedra angular para un modelo alternativo de enseñanza de la ética en psicología. El mismo parte por entender a la formación ética como un proceso de aculturación de dos dimensiones: mantenimiento de la cultura y contacto y participación; y cuatro estrategias posibles: integración, asimilación, separación y marginalización. Mientras que un segundo modelo está basado en una reformulación de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg a partir de cual se plantearon cuatro componentes: la sensibilidad moral, la motivación moral, el juicio y el carácter moral (Pasmanik, Jadue, & Winkler, 2012).

Por un lado, la implementación del enfoque por competencias en la formación ética arrastra algunas deudas y deficiencias. Por otro, aun no hay suficientes investigaciones que permitan observar los resultados de modelos alternativos o estrategias didácticas que permitan consolidar buenas prácticas formativas. Esto contrasta con la amplia bibliografía que hay sobre el tema la moral como capacidad o razonamiento; es decir, como objeto de estudio psicológico. Si bien el conocimiento de lo que ocurre siempre es valioso, la implementación de ese conocimiento para transformar o intervenir en lo que ocurrirá sigue siendo una deuda pendiente.

5. Conclusiones

No es posible pensar en una actividad académica-profesional, artículo o psicólogo que pueda volver afirmar que los caminos de la psicología y la ética son irreconciliables. De

inmediato, el peso de lo que se ha escrito, pensado y discutido podría contradecirlo. Sin embargo, la forma como los psicólogos responden a dilemas éticos, las limitaciones de los códigos de ética sustentados en un enfoque remedial y las dificultades en la formación ética perfilan un panorama sumamente problemático en un campo profesional que en sí mismo asume un posicionamiento ético.

Visto de esta manera, ética y psicología no tienen una única manera de relacionarse. A la diversidad de reflexiones éticas hay que sumar la variedad del carácter científico y profesional de la psicología. Para complejizar aún más este punto, el campo profesional de la psicología se ha extendido: así, lo que empezó siendo una profesión vinculada a la salud mental de las personas, ha encontrado lugar en escuelas, organizaciones y comunidades desde enfoques sociales, culturales, pedagógicos y demás. En cada uno de estos escenarios, hay particularidades que la reflexión ética debe tomar en cuenta.

Queda un punto adicional: el escenario de posmodernidad. Los grandes discursos han perdido terreno en la construcción de sentido y propósito de las personas. En su lugar vemos las construcciones personales. En el campo de la ética profesional, la certeza del bien y del mal que se derivaban de los discursos religiosos ha quedado relegada ante los juicios de cada uno. En la psicología no ha sido la excepción y las situaciones que contraponen valores y leyes suelen resolverse en procesos de evaluación personal.

Los códigos de ética debieran asumir un rol protagónico y brindar herramientas, pautas o principios sobre los cuales cada profesional pueda sostener el ejercicio de reflexión frente a estos dilemas, el cual le brindaría cierto nivel de estabilidad frente a la incertidumbre. Sin embargo, pareciera que ocurre todo lo contrario. Así, la responsabilidad de construir un ethos profesional queda librada a la suerte.

El panorama es harto complejo y problemático, pero la esperanza siempre está puesta en el futuro y en la educación, la cual, en palabras de Hannah Arendt (1996) son un acto de amor hacia la humanidad y, quizá en este caso, hacia la profesión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvear, K., Pasmanik, D., Winkler, M., & Olivares, B. (2008). ¿Códigos en la Posmodernidad? Opiniones de Psicólogos/as Acerca del Código de Ética Profesional del Colegio de Psicólogos de Chile (A.G.). *Terapia Psicológica*, 215-228.
- American Psychological Association. (Julio de 2015). *APA.org*. Obtenido de <https://www.apa.org/news/press/releases/2015/07/revision-independent>
- American Psychological Association. (2015). *Report to the Special Committee of the Board of Directors of the American Psychological Association*. Obtenido de <https://www.apa.org/independent-review/revised-report.pdf>
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Ballesteros, B., Berrío-Acosta, G., & Sánchez-Ramírez, M. (2021). *Evaluación de la formación ética en la psicología colombiana*. Obtenido de <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/apl/a.11401>
- Bauman, Z. (2004). *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brinkmann, S. (2011). *Psychology as a Moral Science. Perspectives on Normativity*. New York: Springer.
- Cataldo, R. (2020). La toma de decisiones éticas en psicología: una aproximación teórica y su problematización. *Investigaciones en Psicología*, 41-45.
- Chacón Fuertes, P. (1994). El conflicto ético en la psicología clínica. *I Encuentro sobre Psicología Clínica en el Sector Privado* (págs. 317-324). Madrid: Colegio de Psicólogos de Madrid.
- Díaz, F., Lara, Y., & Pérez, M. (2016). Para enseñar ética profesional no basta con una asignatura: Los estudiantes de Psicología reportan incidentes críticos en aulas y escenarios reales. *Revista Iberoamericana de Educación Superior*, 42-58.
- Ferrero, A. (2014). Impacto de la Declaración Universal de Principios Éticos Para Psicólogas y Psicólogos. *PSYKHE*, 1 - 11.
- Foucault, M. (2010). *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González, D. (2000). La psicología del reflejo creador: epistemología y ética. *Revista Cubana de Psicología*, 184-193. Obtenido de <https://link.gale.com/apps/doc/A146893204/IFME?u=anon~545eda5e&sid=googleScholar&xid=f2356183>
- Grondona, G., & Rodríguez, M. (2020). Dimensión Ética y Política en la Psicología Comunitaria: Análisis de la Formación Académica y la Praxis Profesional en Ecuador. *PSYKHE*, 1-17.
- Hermosilla, A., Liberatore, G., Losada, M., Della Savia, P., & Zanatta, A. (2006). Dilemas éticos en el ejercicio de la psicología: resultados de una investigación. *Fundamentos en Humanidades*, 91 - 106.

- Hernández, L. (2009). Una visión crítica del Trastorno por Déficit de Atención con Hiperactividad. *REMO*, 43-49.
- International Union of Psychological Science . (2008). *Universal Declaration of Ethical Principles for Psychologists*. Obtenido de <http://www.am.org/iupsys/resources/ethics/univdecl2008.html>
- Kendler, H. (2002). Psychology and ethics: interactions and conflicts. *Philosophical Psychology*, 489 - 508.
- Knapp, S., Gottlieb, M., Berman, J., & Handelsman, M. (2007). When Laws and Ethics Collide: What Should Psychologists Do? *Profesional Psychology: Research and Practice*, 54-59.
- Leibovich de Duarte, A. (2000). La dimensión ética en la investigación psicológica. *Investigaciones en Psicología*, 41-61.
- Lindsay, G. (2009). Ética profesional y psicología. *Papeles del Psicólogo*, 184-194.
- Molón, S. (2004). Algumas questões epistemológicas e éticas da psicologia: A avaliação em discussão. *Psicologia & Sociedade*, 108-123.
- Montero, M. (2001). *Ética y Política en Psicología: las dimensiones no reconocidas*. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1226775.pdf>
- Montes, J. (2017). La ética en el campo profesional de la psicología: Una encuesta. *Enseñanza e Investigación en Psicología*, 135-145. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/292/29251161013.pdf>
- Naciones Unidas. (15 de Febrero de 2022). *Noticias ONU*. Obtenido de Acabar con las "terapias de conversión", la lucha de un experto en derechos humanos: <https://news.un.org/es/story/2022/02/1504082>
- Ojo Público. (2020). *Los abusos de la fe: mentiras y torturas en las terapias de conversión en Perú*. Obtenido de Ojo Público: <https://ojo-publico.com/2347/mentiras-y-torturas-en-las-terapias-de-conversion-en-peru>
- Ormart, E., Lima, N., Navés, F., & Pena, F. (2013). Problemas éticos en la experimentación psicológica. *Aesthetika*, 15 - 32.
- Páramo, M., Torrecilla, M., García, C., & Straniero, C. (2018). Estudio de las actitudes hacia la ética profesional en estudiantes de grado y posgrado de psicología. *Investigaciones en Psicología*, 65-74.
- Pasmanik, D., & Winkler, M. (2009). Buscando orientaciones: Pautas para la Enseñanza de la Ética Profesional en Psicología en un Contexto con Impronta Postmoderna. *PSYKHE*, 37-49.
- Pasmanik, D., Jadue, F., & Winkler, M. (2012). Un acercamiento al ethos profesional en estudiantes de psicología al inicio del ciclo centrado en la formación profesional. *Acta Bioethica*, 111-120.
- Peidro, S. (2021). *La patologización de la homosexualidad en los manuales diagnósticos y clasificaciones psiquiátricas*. Obtenido de <https://dx.doi.org/10.1344/rbd2021.52.31202>
- Pujal, M., Calatayud, M., & Amigot, P. (2020). *Subjetividad, desigualdad social y malestares de género: Una relectura del DSM-V*. Obtenido de <https://doi.org/10.3989/ris.2020.78.2.18.113>

- Rivera, M., Velásquez, T., Custodio, E., Hildebrand, A., & Wakeham, A. (2019). La praxis en la formación en Psicología Comunitaria: una mirada ética. *Revista de Psicología*, 31- 52.
- Rodríguez, A., De la Cuesta, P., Recto, G., & Mosquera, S. (2016). La ética en la formación en Psicología en Uruguay en clave de Psicología Comunitaria. *Revista Interamericana de Psicología*, 32-42.
- Sánchez, A. (2013). *Relación entre criterios de normalidad de la personalidad, trastornos neuróticos y valores ético - morales*. Obtenido de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1727-81202013000100002&lng=es&tlng=es
- Sánchez, M. (2015). Ethos profesional del psicólogo: entre el deber-ser y la responsabilidad prudencial. *Perspectivas en Psicología: Revista de Psicología y Ciencias Afines*, 44-49.
- Singer, P. (2009). *Ética práctica*. Madrid: Akal S.A.
- Sociedad Interamericana de Psicología. (2008). *Declaración Universal de Principios Éticos Para Psicólogos y Psicólogos*. Obtenido de <http://blog.pucp.edu.pe/blog/wp-content/uploads/sites/39/2011/09/Declaracio-Universal-de-principios-Eticos.pdf>
- Uribe, L. (2002). Hermenéutica, posmodernidad y ética. Aproximaciones a partir de Gianni Vattimo. *Revista Chilena de Temas Sociológicos*, 41 - 55.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

Modelo de Gestión para el Teletrabajo en la Administración Pública Chilena:
recomendaciones según la experiencia de los(as) funcionarios(as) públicos(as) en
pandemia

Management Model for Telework in the Public Chilean Administration: recommendations
according to the experience of public officials in pandemic

Alex Castillo Novales

Administrador Público, UCH.

Magíster en Gobierno y Gerencia Pública, UCH.

Facultad de Gobierno UCH, alex.castillo@uchile.cl

RESUMEN

El presente artículo aborda la experiencia de los y las funcionarias públicas con el teletrabajo en pandemia como base para proponer un Modelo de Gestión y matriz que oriente a las instituciones públicas en materia de teletrabajo, para convertirlas en organizaciones públicas resilientes que logren cumplir metalingüísticamente con el concepto de teletrabajo mediante la generación de valor público.

Palabras clave: teletrabajo, pandemia, funcionarios(as), administración pública, crisis sanitaria

ABSTRACT

This article addresses the experience of public officials with telework in pandemic as a basis for proposing a Management Model and matrix that guides public institutions in the field of telework, being able to turn them into resilient organizations that manage to metalinguistically comply with the concept of telework through the generation of public value.

Keywords: teleworking, pandemic, public official, public administration, health crisis



1. Introducción.

El efecto de la pandemia por el virus SAR-COVID-19 deja en evidencia la fragilidad de los sistemas complejos e interconectados de la sociedad actual (David Wyld., 2022). Causando un caos que se traduce en grandes impactos y cambios sociales, logrando un punto de inflexión en la forma en que vivimos y nos relacionamos, por lo cual, el COVID-19 es el escenario menos esperado para el mayor experimento de teletrabajo en la historia¹.

A diferencia de los trabajos prácticos y tangibles, muchas áreas de trabajo fueron reconocidas como aptas para el teletrabajo, lo que significó un desafío sin precedentes para las autoridades y quienes lideran las organizaciones, como parte de una problemática para gestionar el empleo a distancia según una escala de cambios masivos.

Debiendo equilibrar las necesidades operativas con los protocolos de distanciamiento social y efectos de la pandemia, configurando una nueva realidad en la gestión productiva (David C. Wyld, 2022).

El hecho de adoptar esta medida puede considerarse como una determinante de las consecuencias económicas tras el distanciamiento social, ya que, el teletrabajo en condiciones de crisis tiene consecuencias que no son comparables con otros momentos.

Por ejemplo, para los padres y cuidadores que trabajan, el cierre de escuelas y otros centros de atención, han hecho que teletrabajar sea un desafío aún mayor; puesto que es obligatorio, en lugar de voluntario y, a tiempo completo, en lugar de a tiempo parcial u ocasional (Políticas Públicas UC, 2021).

Con la llegada del COVID-19, surge el teletrabajo como una opción para mantener la productividad en medio de las restricciones de aforo y distanciamiento social. No obstante, ante el imprevisto de la pandemia y la dificultad de implementar un sistema de trabajo en el corto plazo, surge una problemática respecto a la normativa de este sistema laboral.

En abril del 2020 se promulgó la Ley N°21.220, modificando el Código del Trabajo en materia de trabajo a distancia, definiéndolo como todo aquel trabajo que se realiza, total o parcialmente, desde el domicilio del empleado o cualquier otro lugar distinto de las instalaciones de la empresa (Políticas Públicas UC, 2021), siempre y cuando

¹ El presente artículo se basa en las indagaciones realizadas por el trabajo para optar al grado de Magíster en Gobierno y Gerencia Pública del autor de este escrito.

los servicios sean prestados o reportados mediante el uso de medios tecnológicos, informáticos o de telecomunicaciones. Cabe destacar que esta normativa atañe al sector privado, siendo solo aplicable para él.

La normativa N°21.220 propone (Policy Brief, 2021):

- A. La equiparación de los derechos individuales entre el trabajo presencial y Teletrabajo.
- B. La obligación del empleador de financiar los costes asociados a la prestación de servicios cuando este sea realizado desde el domicilio del teletrabajador u otro sitio determinado. La ley obliga al empleador a informar a su teletrabajador(a) de la existencia de sindicatos en la empresa o de su constitución.
- C. Se crea un registro de contratados bajo esta modalidad que estará a cargo de la Dirección del Trabajo.

El 08 de abril del 2020 se publicó el dictamen ORD. N°1389/7, el cual destaca que al iniciarse la relación laboral o con posterioridad, podrán acordarse la modalidad de trabajo a distancia o teletrabajo, la que se sujetara a las reglas del Capítulo IX, del Título 11 del Libro I del Código del Trabajo. Cabe destacar que los acuerdos contraídos en base a esta normativa no podrán menoscabar los derechos contenidos en el Código del Trabajo (Dirección del Trabajo, 2020).

Otra regulación para considerar en el marco de la pandemia corresponde al “Dictamen 3.610 de la Contraloría General de la República” (Contraloría General de la República, 2020) el cual versa sobre las medidas de gestión que pueden adoptar los órganos de la Administración del Estado a propósito del brote del virus SAR-COVID-19 (Soto et al., 2021). Descentralizando las gestiones y entregando facultades a cada jefe superior de servicio sobre el Teletrabajo.

A la fecha no hay iniciativas para regular el Teletrabajo mediante una ley única en el sector público. Siendo el dictamen 3.610 de la Contraloría la única normativa que rige a la administración pública en esta materia, subsanando diferencias entre el Ejecutivo y Dirección Nacional del Servicio Civil (Policy Brief, 2021).

El dictamen destaca que “mientras dure la situación de excepción”: Los jefes superiores de los órganos de la Administración del Estado se encuentran facultados para disponer que los servidores

públicos, independiente de la naturaleza de su vínculo jurídico, cumplan sus funciones mediante trabajo remoto desde sus domicilios u otros lugares” (Contraloría General de la República, 2020).

Se podrán establecer “programas especiales de trabajo que permitan el ejercicio del control jerárquico”. Fijando “horarios de ingreso y salida diferidos, con el objeto de evitar aglomeración de personas en la utilización del transporte público. Se deberá explicar la modalidad que se adopte, mediante un acto administrativo fundado” (Contraloría General de la República, 2020).

De esta forma, las líneas precedentes dan cuenta de que el teletrabajo en su totalidad surgió como una respuesta a la crisis sanitaria y no como una innovación, sino más bien como una necesidad ante la incertidumbre del Estado de Emergencia. No se trató de teletrabajo como un sistema integro, sino de una respuesta intempestiva desde la Administración Pública nacional ante la incertidumbre por la pandemia y crisis sanitaria, siendo este el objeto de estudio de este escrito.

El presente artículo se propone indagar en la capacidad de respuesta de la Administración Pública chilena, más allá de lo normativo ante la pandemia y crisis sanitaria. Generando una propuesta de Modelo de Gestión para el teletrabajo en el sector público nacional, haciendo resilientes a las instituciones y determinando los factores y/o mecanismos que facilitan el éxito en la formulación, diseño e implementación de esta modalidad.

Se procede con el desarrollo de este texto exponiendo una idea general sobre qué es el “Teletrabajo” y como el concepto ha sido desarrollado en el sector público chileno. Sentando las bases de su estudio y análisis, para luego contextualizar estos antecedentes con los hallazgos recogidos a la hora de conocer la experiencia de funcionarios y funcionarias públicas con el Teletrabajo en pandemia.

2. ¿Qué es el teletrabajo?

Según el desarrollo del concepto se puede hablar de trabajo a distancia como también de teletrabajo, pero ¿De qué se está hablando específicamente? ¿Qué es el teletrabajo? ¿Existe este sistema en el sector público chileno?

Para el Banco Interamericano de Desarrollo, el teletrabajo es entendiendo como un *“concepto en constante movimiento”* (Laura Ripani, 2020), pues, no es una idea nueva y ya presenta ciertos antecedentes sin dejar de ser evolutivo.

El organismo comenta que hace algunos años se hablaba de “oficina en el hogar” como producto del acceso a redes de internet y computadoras disponibles en el hogar, evolucionando para convertirse en la idea de “oficina móvil” con motivo del avance tecnológico, en donde diferentes dispositivos móviles pueden cumplir con labores de una computadora en cualquier lugar con acceso a internet, sin tener la necesidad de una red fija.

De acuerdo con la idea de “oficina móvil” y el rol de los dispositivos inteligentes como teléfonos celulares, laptops y tablet se evoluciona para hablar de una “oficina virtual” como extensión de las anteriores, adquiriendo una nueva dimensión en el uso de la denominada nube de datos, un espacio de almacenamiento de información en línea (Messesger y Gschwind, 2016).

Según el sistema internacional y la Unión Europea (Unión Europea, 2005), se destacan aspectos claves del teletrabajo, tales como:

- A. Carácter voluntario del Teletrabajo
- B. Condiciones de empleo
- C. Protección de datos
- D. Equipo
- E. Salud y seguridad
- F. Organización del trabajo
- G. Formación de teletrabajadores
- H. Derechos colectivos de los teletrabajadores

Por lo cual, en base a las líneas anteriores, se puede entender el Teletrabajo como una estructura laboral de

“ejecución de las actividades, remuneradas o de presentación de servicios a terceros de forma regular, mediante el empleo de las tecnologías de la información y la comunicación, en adelante TIC, sirviendo

como un puente entre el trabajador y la organización; sin la presencia en dependencias institucionales”
(Cifuentes-Leiton y Londoño-Cardozo, 2020)

Del mismo modo, para delimitar la noción de teletrabajo, es necesario dejar en claro que **NO** es el teletrabajo (Soto et al., 2021):

A. Trabajo desde casa **NO** es Teletrabajo:

Puede tratarse de una forma de teletrabajo, pero este último se desarrolla desde diferentes ubicaciones, siendo el hogar/casa solo una de ellas. Además, el trabajo desde casa puede ser ocasional y no regular como es el teletrabajo (Soto et al., 2021).

B. Trabajo remoto de emergencia **NO** es Teletrabajo:

El trabajo a distancia o remoto de emergencia tiene un carácter excepcional y es una respuesta frente a una situación inesperada y emergente (pandemia COVID-19). Su desarrollo no necesariamente contempla el acuerdo y las condiciones físicas o tecnológicas para la realización del trabajo (Soto et al., 2021).

3. Teletrabajo en la Administración Pública chilena: antecedentes de una medida sanitaria ante la pandemia

El teletrabajo ha tenido en Chile por lo menos 20 años de desarrollo desde su primer atisbo, como expresión de innovación y modernización estatal en el sector público. No obstante, en los últimos años el concepto ha resurgido como un nuevo paradigma laboral que redefine la forma de producir y de relacionarnos en el mercado y sector público.

El teletrabajo tiene su primer antecedente en Chile en el año 2001, con la Ley 19.579, la cual lo incorpora como un caso de excepción a la duración máxima de la jornada laboral de 45 horas semanales según el Código del Trabajo.

El año 2010 se presentó el proyecto de ley “El Contrato Especial de Trabajo a Distancia” en el Congreso Nacional, con el objetivo de formalizar las relaciones laborales a distancia, evitando la precariedad de este tipo de sistema en términos de protección social y compatibilidad de esferas de la vida privada y laboral, el cual, no llegó a buen puerto.

Durante el año 2015, Chile se adjudicó un préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), bajo la idea de consagrar una mayor calidad y oportunidad en su respuesta a la ciudadanía respecto a materias de seguridad social, esto mediante una eventual modernización de los procesos de gestión con el uso de tecnologías de información y comunicaciones. Dando lugar a un espacio de innovación que reconfigura la gestión del Estado en función de una mayor flexibilidad y modernización pública-estatal.

Antes del año 2020, el sector público contaba con experiencias puntuales sobre teletrabajo en instituciones como el Instituto Nacional de Propiedad Intelectual INAPI y la Subsecretaría de Seguridad Social SUSESO. Sentando un precedente al incurrir en la elaboración de un plan de diseño e implementación sobre teletrabajo para un grupo focalizado de funcionarios y funcionarias, quienes pueden acceder a una mayor flexibilidad laboral en base a leyes que facultan a sus directivos para proceder con planes piloto.

Experiencias como la del INAPI y SUSESO inician una redefinición de la episteme laboral en Chile, resultando una expansión de esta modalidad laboral al 35% de la dotación dentro del INAPI al 2018 (Centro de Sistemas Públicos, 2018).

Específicamente, mediante el Artículo 43 de la ley N°20.971, se facultó hasta el año 2019 al Director del INAPI para:

- A. “Eximir del control horario” de la jornada de trabajo hasta el 10% de la dotación de personal.
- B. Regular esta modalidad mediante una resolución administrativa en cuanto a:
 - Selección de los voluntarios para ejercer esta nueva modalidad.
 - Modos de asignación de tareas.
 - Modos de rendición de cuenta sobre protocolos de seguridad.
 - Medidas de control jerárquico.

Cabe destacar que dicha regulación corresponde a una resolución administrativa de menor rango que la ley del Estatuto Administrativo N°18.834, por lo cual, debe allegarse a esta última, incurriendo en adaptaciones prácticas sin contradecir la norma.

Para la SUSESO y otras instituciones, se aplica el cuerpo legal N°20.971 con plazo hasta el 2022 (Soto et. Al, 2021)

Un hito especial en la revisión de antecedentes de la SUSESO, corresponde a las regulaciones sanitarias y de higiene diagnosticadas por los autores del Manual para el Teletrabajo en el Estado de Chile, mencionando que de acuerdo con la Ley N°16.744, hay regulaciones que se aplican a la modalidad de teletrabajo, tales como “Accidentes de Trabajo y Enfermedades profesionales” (Ley 16.744,2022).

Sin embargo, los planes piloto tienen una vigencia entre 2018 y 2022 se ven interrumpidos en el año 2020 con la llega de la pandemia por el virus SAR-COVID-19 y respectiva crisis sanitaria, sentando estragos en la sociedad y exponiendo la fragilidad de nuestro sistema complejo e interconectado.

Ante esto, las autoridades nacionales facultan de forma extraordinaria a los directivos de cada servicio e institución pública para que puedan liberar del control horario a sus funcionarios y funcionarias durante la vigencia del Estado de Emergencia (Políticas Públicas UC, 2021), pudiendo así, llevar a cabo sus labores de forma remota como una consecuencia de las medidas de distanciamiento social y confinamiento para evitar la propagación del virus SAR-COVID-19 en consideración de la crisis sanitaria.

De esta forma, surge el mayor experimento de teletrabajo en la historia de la humanidad, debiendo implementar planes de contingencia sobre la materia en cada institución, algunas de las cuales ya contaban con alguna idea o experiencia sobre el teletrabajo, pero el desafío estuvo en armonizar aquel plan piloto focalizado a toda una institución, es decir, en tiempo récord y sin mayores indicaciones normativas, los equipos de gestión institucionales debieron allegar a 2000 funcionarios a un plan piloto que estaba diseñado e implementado para 100 funcionarios y funcionarias.

4. Praxis del teletrabajo: principales hallazgos en la experiencia de funcionarios y funcionarias públicas con el teletrabajo en pandemia

Se realizó un levantamiento de información conversando con funcionarios (as) públicos (as), pudiendo efectuar entrevistas que permiten reconocer la praxis efectiva del teletrabajo en pandemia. En específico, se revisó una muestra de 16 funcionarios de la administración pública, en donde 6 eran

jefaturas intermedias y otros 10 ejercen funciones como analistas de diferentes instituciones de la Región Metropolitana. Pudiendo identificar tópicos de análisis en su experiencia con el teletrabajo en pandemia, en base a lo cual, se propone un Modelo de Gestión para el teletrabajo en el sector público.

4.1 Experiencia con el Teletrabajo en pandemia:

Los y las informantes destacan que su experiencia con el teletrabajo surge como una respuesta intempestiva ante la crisis sanitaria y no como parte de un plan de innovación institucional, sino como una respuesta a la pandemia y sus efectos.

En caso de planes piloto ya existentes, los y las informantes comentan que el desafío estuvo en armonizar ese plan a toda una institución, dejando atrás un diseño para un grupo focalizado.

Ahora bien, los y las informantes evalúan la respuesta de su institución ante la pandemia con notas entre 2, 3 y 4 con el mismo número de frecuencias y 3 personas evalúan este punto con nota 5. Siendo 1 muy malo y 5 muy bueno, es decir, se puede reconocer una evaluación intermedia con una baja tendencia positiva sobre los esfuerzos institucionales para adaptar la gestión y servicios ante el teletrabajo.

Un tema importante y que se escapa del espacio de decisión de la institución eran las circunstancias personales y condiciones de infraestructura de cada individuo, sumado al contexto de pandemia y crisis sanitaria y como esto genera sesgos en la experiencia de los y las funcionarias públicas.

Destacando que no es teletrabajo real, sino una medida de contención ante los efectos de la pandemia, la cual en muchos casos genera insularidad laboral para quienes ven al trabajo como un medio de socialización, además de que la pandemia dejó expuestas las brechas en el acceso a la conectividad e infraestructura en el hogar.

9 de los informantes comentan según su experiencia que las métricas de desempeño profesional no fueron armonizadas de acuerdo con el teletrabajo y crisis sanitaria. Mientras que 7 destacan que su institución si armonizó las métricas de desempeño de acuerdo con el contexto de emergencia sanitaria.

4.2 Conciliación de la privada-familiar y laboral:

Se destaca que el teletrabajo generaba complicaciones entre la vida privada y laboral en el contexto de la pandemia, debido a que no se podía contar con ayuda doméstica como medida para prevenir contagios y en el caso de quienes tienen hijos menores de edad y etapa infantil es muy complejo teletrabajar.

Llama la atención como este aspecto está relacionado con los medios y recursos de quienes teletrabajan, ya que, algunos informantes mencionan que su experiencia con el teletrabajo en pandemia fue excelente al contar con las condiciones económicas para tener a su disposición los medios materiales, tecnológicos y conectividad adecuada, además de la posibilidad de compartir con sus hijos a tiempo completo. Colaborando con su proceso de aprendizaje y espacio de recreación en la medida de lo posible.

En términos generales, según la experiencia comentada, se entiende que la pandemia es un factor clave cuando se habla de la conciliación vida privada/familiar y laboral. Sentando dificultades para el uso adecuado del espacio y relación con otros actores que conviven e inciden en el uso de herramientas, espacios e infraestructura, dejando expuestas desigualdades y falta de medios.

4.3 Recursos e infraestructura:

De acuerdo con los comentarios recibidos, los y las funcionarias mencionan que su experiencia con el teletrabajo fue parte de una respuesta intempestiva a la crisis sanitaria, la cual, deja entrever las desigualdades y circunstancias personales de quienes ejercen sus funciones a distancia.

Destacando que la infraestructura y recursos son un tema relevante en cuanto a los medios para realizar el teletrabajo, lo cual es muy personal y refleja la situación privada cada persona. Pese a que las instituciones dieron facilidades para que los y las funcionarias pudieran recibir en sus hogares las sillas ergonómicas y descansos para pies, codos y pantallas, facilitando el trabajo en medio de las condiciones personales de cada teletrabajador(a).

4.4 Estrategia institucional de bienestar en teletrabajo en el contexto de la pandemia:

Los y las funcionarias públicas comentan que las unidades y departamentos de bienestar facilitaban información sobre talleres o contenido de temáticas como manejo del tiempo, alimentación,

concientización sobre los roles de género en el hogar y sus cargas respectivas. No obstante, las y los funcionarios declaran no haber prestado atención a esta información, ya que, esto significaba restar tiempo a sus jornadas laborales.

4.5 Desempeño laboral:

Los y las funcionarios comentan que el revisar el desempeño profesional significó un desafío para las jefaturas, ya que, con el teletrabajo muchas de las labores se volvieron intangibles, por ende, la evaluación de desempeño se vuelve un “proceso ciego”, en donde puede haber espacio para la discrecionalidad en la evaluación. Comentando que, en lugar del desempeño, se evalúe la satisfacción con el trabajo realizado.

Además de existir mucha discrecionalidad dada la casuística al evaluar a los y las funcionarias, debido a que son las jefaturas próximas quienes deben allegar las pautas de evaluación que no fueron actualizadas según el contexto sanitario utilizando su criterio.

Ante esto, se entiende que es menester incluir nociones de ética como directriz institucional en la materia, junto con tener una normativa sobre teletrabajo en el sector público incluido en el estatuto administrativo, además de considerar nociones sobre como la flexibilidad contractual y pago por rendimientos y metas.

Lo anterior revela que, en términos generales, el sector público no considero el desempeño profesional como un tópico relevante en la elaboración de planes de contingencia ante la crisis sanitaria.

En la misma línea de componentes de planes de contingencia, 8 de los y las informantes comentan que recibieron orientaciones sobre bienestar en el hogar como medida institucional para resguardar la integridad y salud de los y las funcionarias.

4.6 Normativa aplicable:

Otro tópico importante de análisis en la experiencia de los y las funcionarias con el teletrabajo, es la falta de una legislación en la materia. Esta situación puede incurrir en problemas y vulneraciones de derechos, ya que, la implementación del teletrabajo queda a disposición de la jefatura institucional, generando zonas grises que no muestran empatía con las situaciones personales de cada teletrabajador(a), junto con facilitar la sobrecarga laboral y exponer a los y las funcionarias a la falta de protección y acción colectiva.

En términos generales, los y las informantes comentan que la pandemia, crisis sanitaria y confinamiento, generaron las circunstancias para implementar el teletrabajo como una medida para mitigar los efectos del distanciamiento social.

Siendo un experimento que estuvo sujeto a los recursos, competencias y habilidades particulares de cada teletrabajador(a), lo cual exacerba las diferencias y brechas socioeconómicas que condicionan el acceso a conectividad e infraestructura. Surgiendo experiencias totalmente diametrales entre algunos(as) teletrabajadores(as), sumado al uso de espacio y conciliación con la vida privada y dinámicas de convivencia como los roles de género en el hogar que, en algunos casos, pueden ser fuente de situaciones de violencia.

Conclusiones y recomendaciones generales.

De acuerdo con las líneas precedentes y en específico con la idea de que el trabajo remoto de emergencia no es Teletrabajo, se puede reflexionar que durante la pandemia en Chile y en su administración pública, no existió el teletrabajo como un sistema de trabajo voluntario, gradual, coordinado y con enfoque de género como sugiere la experiencia nacional y expertos.

El hecho de adoptar el teletrabajo como una modalidad laboral en medio de la crisis sanitaria, es entendido como un trabajo a la distancia forzado, el cual funciona como una medida de contención ante los contagios por el virus SAR-COVID-19.

Siendo una medida sanitaria propia de los planes, programas y políticas que proveen el distanciamiento social.

Además, de acuerdo con el trabajo de campo, se entiende que la pandemia y en específico el confinamiento, sientan estragos en la experiencia de los y las funcionarias con el teletrabajo, ya que, este contexto genera daños en las percepciones respecto el teletrabajo como sistema laboral remoto, que permite el cumplimiento de metas y cuya adscripción es voluntaria.

Un factor importante y matriz de riesgos y vulneraciones, es el hecho de que, a la fecha no hay iniciativas para regular el Teletrabajo en el sector público. Solo se cuenta con el dictamen ORN. N°3.610 de la Contraloría General de la República.

Este cuerpo normativo comenta que los jefes superiores de cada servicio se encuentran facultados para disponer que los y las funcionarias puedan realizar su trabajo de forma remota en su domicilio u otros lugares; lo cual, según el desarrollo conceptual, no es teletrabajo.

Ahora bien, según las experiencias nacionales mencionadas, solo en el caso de la SUSESO se destaca la perspectiva de género como un lineamiento del teletrabajo, lo cual, en el caso de la crisis sanitaria no fue considerado.

La relevancia de este tema en el teletrabajo surte efectos como mecanismo para el aumento en la eficiencia organizacional y su defensa como facilitador de la conciliación entre la vida familiar/personal y laboral. Aun cuando, los entes públicos en su mayoría no han considerado este tópico.

Para prevenir este tipo de situaciones el teletrabajo debe contar con una regulación legal adecuada, nivelando las condiciones e integridad de quienes efectúan este tipo de modalidad. Es menester que la legislación no sea contradictoria a la lógica de las instituciones, resguardando su correcta integración (Centro de Sistemas Públicos, 2018). El cuerpo legal debe considerar los valores, principios y lógicas de cada institución.

La experiencia de los funcionarios y funcionarias del sector público no tiene relación con las experiencias piloto de instituciones como el INAPI y SUSESO, partiendo de la base que el teletrabajo en pandemia no fue voluntario, si no una medida forzada por el confinamiento.

No cumplió con criterios de selección según la idoneidad de potenciales teletrabajadores, ni conto con un sistema de gestión integrado y validado sobre como las definiciones estratégicas de la institución facilitan la implementación del teletrabajo, si no que se procedió en adaptar la gestión institucional a una modalidad remota que no incluyo indicadores de desempeño laboral.

En un contexto ideal para el teletrabajo, sus integrantes participan en la elaboración del plan institucional sobre la materia. Formando un equipo, un grupo de actores que organizan, diseñan, implementan y evalúan el teletrabajo en la institución. Siendo una política interdisciplinaria y elaborada por medio de puntos críticos, en donde, gracias al pensamiento sistémico, la interacción entre los actores es la fuente de satisfacción de los objetivos generales y específicos definidos en las fases de diseño e implementación.

No obstante, durante la pandemia, las instituciones elaboraron planes de contingencia para implementar el teletrabajo de manera simultánea a la crisis sanitaria y como respuesta al confinamiento, es decir, no surgió el teletrabajo como una idea de innovación y modernización.

Un punto clave en los casos como INAPI y SUSESO, es la seguridad de la información, datos, normativa, capacitación y sociabilidad, factores que escasamente fueron incorporados en las adaptaciones de las instituciones al teletrabajo en pandemia, ya que, no hubo un levantamiento de los cargos con funciones teletrabajables, evaluación de riesgos psicosociales y se incurrió en una incorporación forzada de la firma digital/electrónica.

De esta forma, en la praxis de los servicios y entidades de la administración pública nacional, no existe aquel sistema ideal de teletrabajo como expresión de desarrollo y conectividad, menos aún en el contexto de una pandemia y crisis sanitaria.

Lo que Chile tiene son casos aislados de teletrabajo, como experiencias puntuales de planes institucionales de carácter piloto en la materia, lo cual, podría considerarse un jurel tipo salmón, con toda la buena intención concretar un sistema de teletrabajo, pero que no cumple con las condiciones metalingüísticas propias del concepto y su naturaleza; siendo maquillado como una medida desesperada en el marco de una crisis sanitaria y dificultades normativas que logran un jurel tipo salmón experimental.

La falta de una política nacional de teletrabajo en Chile revela la fuerte resistencia al cambio en el paradigma vigente, comentado por los y las informantes del trabajo de campo de esta investigación, quienes destacan la fuerte cultura presencial en sus instituciones. Sumado a la escasa iniciativa, apoyo y coordinación de los actores institucionales para articular propuestas que innoven en el sector público; así como también, la escasa infraestructura e inversión en la materia, salvo aquellas instituciones que ya contaban con planes piloto.

Del mismo modo, el trabajo de campo revela que pueden conocerse algunos tópicos fundamentales en la experiencia de los y las funcionarias públicas. En específico, los y las informantes, destacan que el teletrabajo deja expuestas las diferencias estructurales y brechas en el acceso a redes y recursos que facilitan el teletrabajo.

Temas como la evaluación de los y las funcionarias debe resolverse sobre la marcha, dejando espacio al criterio de cada jefe directo o supervisor sobre el desempeño y satisfacción con el trabajo de sus subalternos, que, con esta modalidad se vuelve intangible.

En base a esto, se identifica un problema de ética y confiabilidad en las evaluaciones de desempeño durante el periodo de pandemia. En este caso, es pertinente preguntarse como las jefaturas proceden con ética en las evaluaciones de desempeño y aplicación de criterios que respondan a la casuística de cada teletrabajador(a).

La consideración de la ética en esta investigación tiene como origen conocer la confiabilidad de las evaluaciones de desempeño como parte de la praxis del teletrabajo, es decir, se busca comprender como razonan las jefaturas a la hora de aplicar su criterio de acuerdo con la casuística en el proceso de evaluación, pudiendo comprender el marco de referencia para tomar decisiones.

En este caso, toman relevancia los principios y valores propios de cada institución. Quienes deciden son influenciados por la cultura organizacional y normativa aplicable (Cristian Pliscoff, 2009).

Se entiende que es la institución y su medio quienes brindan un marco ético para la toma de decisiones en este tipo de situaciones, sumado a la consideración de la jerarquía del servicio. Aun cuando, teorías mencionan que este escenario da lugar a situaciones de discrecionalidad y baja confiabilidad en la evaluación, puesto que está sujeta al criterio de quien evalúa.

Autores como Jermier (Cristian Pliscoff, 2009), comentan que pueden surgir privilegios y beneficios dentro de los actores involucrados, ejerciendo prácticas burocráticas para actuar en contra del bien común.

Para esto, se propone que las jefaturas próximas pueden evaluar el desempeño profesional en base a su razonamiento ético o moral al momento de enfrentarse a la casuística de las evaluaciones de trabajos intangibles.

Kohlberg presenta un modelo de razonamiento ético:

Fase	Nivel de razonamiento.
Preconvencional	Preocupación por la obediencia y el castigo. Preocupación por la cooperación y reciprocidad en un solo momento.
Convencional	Preocupación por relaciones durables con otros. Obediencia a las leyes y el deber.
Post convencional	Preocupación por los derechos individuales y respeto por principios universales aceptados.

Fuente: Cristian Pliscoff, 2009.

El comprender los niveles expuesto ayuda a visualizar la toma de decisiones de las jefaturas a la hora de tomar una decisión. En el cuadro anterior se parte desde la idea de evitar un castigo obedeciendo, avanzando en el proceder de la jefatura para resguardar el interés de cada parte, posteriormente, se considera la influencia en las decisiones y en conformidad con los parámetros legales, culminando con los principios y valores individuales que son universalmente aceptados.

Entendiendo el razonamiento de las jefaturas, se puede considerar la relevancia de la ética en la praxis pública. Lo que constituye un punto de análisis importante, ya que, permite estudiar los vacíos en la praxis efectiva del teletrabajo y como se adecua al contexto de cada institución; siendo un antecedente vital en las recomendaciones para un buen plan en la materia.

Lo anterior, requiere de una coordinación de los actores de poder en el teletrabajo, junto con una interacción y comunicación que facilite la innovación y superación de conflictos y brechas al interior del sector público, brindando un marco de acción que facilite la praxis efectiva de esta modalidad laboral en el país.

Ante esto, desde el mundo de la biología se presenta al pensamiento sistémico como la matriz estratégica que puede guiar una política nacional de teletrabajo, siendo consciente de los desafíos y planificación de un plan, programa o política, donde según el fallecido científico chileno Ph.D Humberto Maturana, el lenguaje es el articulador de las interacciones (Humberto Maturana, 1990).

Aplicado al teletrabajo, son las interacciones entre los actores institucionales los que rigen el éxito o falla de una política respectiva.

Es la comunicación en la coordinación de acciones consensuadas, la clave para crear valor público en este ámbito, por acciones consensuadas se entiende una estrategia, un plan, un ciclo de etapas coordinadas y definidas que cuentan con principios que guían las acciones a efectuar, además de dar respuesta a situaciones imprevistas que puedan modificar la implementación. Es así, como el teletrabajo es el desarrollo planificado del trabajo a distancia y supone el apoyo de la institución y el acuerdo de sus funcionarios.

4.7 Recomendaciones para una política de teletrabajo en la Administración Pública chilena

De esta forma, habiendo revisado aspectos generales sobre el teletrabajo y su desarrollo en Chile, junto con conocer la experiencia de los y las funcionarias públicas, se puede concluir que factores de éxito corresponden a una adecuada política de teletrabajo en el sector público chileno, a saber:

A. Consideración de aspectos normativos y legales en base a la ética para una favorable operatividad del teletrabajo, incluyendo a diferentes actores, siendo la política en la materia construida como un todo, un fenómeno o suceso público que involucra en su diseño e implementación a una serie de actores relevantes para cada decisión.

Hacer uso del pensamiento sistémico como matriz y hoja de ruta para subsanar las vulneraciones en materia de derecho. El riesgo de no contar con una normativa específica sobre Teletrabajo puede profundizar problemas previos y situaciones de desigualdades estructurales en las organizaciones.

Los académicos Tomás Soto, Pamela Martínez, Gloria Zavala y Francisca Gutiérrez (Soto et al, 2021) proponen recomendaciones que facilitan la mitigación de desafíos como propuesta de un nuevo marco de derechos para el teletrabajo:

- **Ámbito normativo:** Incorporar a los sindicatos en la materia como una opción que toma en cuenta las opiniones laborales a la hora de fortalecer la protección de los trabajadores en un sentido de pertenencia colectiva. Además, de considerar la vía de negociación colectiva como un

aspecto en la regulación, tales como, mecanismos de protección de datos, salud laboral, límites sobre el control y formas de organización y normas que aseguren una adecuada conciliación de la vida personal/privada con la vida laboral.

- Establecer límites claros sobre la protección datos y su control. Respetando la privacidad de los y las teletrabajadores.

- Resguardar la salud laboral en términos físicos y psicosociales, estableciendo protocolos para identificar y prevenir fallas en el bienestar. Facilitando las condiciones necesarias para el trabajo y su organización.

Estableciendo responsabilidades y acciones para los empleadores, organizaciones, mutuales y trabajadores.

- Regulación sobre la extensión de la jornada laboral y previsión de estrés y patologías laborales. Se debe ampliar la protección al derecho a la desconexión laboral digital.

- Mejorar la implementación del teletrabajo por medio de una digitalización de los procesos internos, levantamiento de datos para el teletrabajo, compromiso institucional para que la nueva modalidad funcione correctamente y finalmente una adecuada infraestructura computacional y soporte de TIC.

B. El diseño e implementación del plan, debe ser un proceso participativo y gradual. Considerando herramientas y recursos de variada índole, desde los recursos tecnologías y presupuestario, hasta la infraestructura y capacidades y manejo de TIC por parte de los y las funcionarias del sector público; creando un sistema de gestión integrado.

C. Disminuir la insularidad y aislamiento de los y las funcionarias, junto con resguardar la inclusión laboral de las personas en situación de discapacidad, evitando aumentar brechas de acceso.

D. Se debe contar con un enfoque de género como lineamiento principal de la política nacional de teletrabajo en la administración pública chilena, pudiendo subsanar las fallas y carga histórica asociada al rol de la mujer en el hogar, además de integrar consideraciones sobre las realidades sexo genéricas y disidencias sexuales, como instrumento para prevenir y erradicar la violencia hacia los y las integrantes de la comunidad LGBTIQ+.

E. Identificación precisa de las funciones teletrabajadles y un adecuado sistema/proceso de medición desempeño para el contexto del teletrabajo, por medio de directrices éticas que guían la toma de decisiones ante la casuística de cada teletrabajador(a), enmarcando el razonamiento ético de

las jefaturas próximas a la hora de evaluar según valores y principios compartidos que resguarden el bien común de acuerdo con el contexto de cada institución.

F. Conciliación de la vida familiar/laboral y respeto al derecho sobre la desconexión laboral digital. Para esto, se deben definir bandas horarias que permitan la realización de actividades de gestión, coordinación y operatividad, dejando espacio definidos para reuniones.

G. Preocupación del bienestar de los y las teletrabajadores por parte de la institución, facilitando información sobre pausas activas, alimentación y desconexión laboral. Sumado a la promoción y firma de convenios con instituciones de previsión y salud laboral.

H. Uso de las TIC y capacitaciones en la materia para cerrar la brecha digital. Pudiendo subsanar las diferencias de conocimiento tecnológico de diferentes grupos etarios y sociales y su efecto como brecha cognitiva.

I. Introducir el Teletrabajo en la administración pública como una herramienta para crear valor público por medio procesos y servicios eficiente y eficaces. Además de orientarlo como una herramienta para resolver problemas sobre el personal crítico, ausentismo laboral, falta de incentivos y doble presencia.

4.8. Propuesta de Modelo de Gestión para el Teletrabajo en el sector público chileno.

En base a las líneas precedentes, se presenta un Modelo de Gestión sobre Teletrabajo para la resiliencia de las organizaciones públicas ante los cambios, riesgos e incertidumbre.

De acuerdo con las experiencias recogidas, el teletrabajo debe ser diseñado e implementado en conformidad con principios rectores, tales como:

- A. Enfoque de genero
- B. Flexibilidad
- C. Gradualidad.
- D. Articulación de actores: coordinación sistémica.

Los principios rectores deben ir armonizados con dimensiones de acción que categorizan la implementación del teletrabajo en las instituciones públicas, a saber:

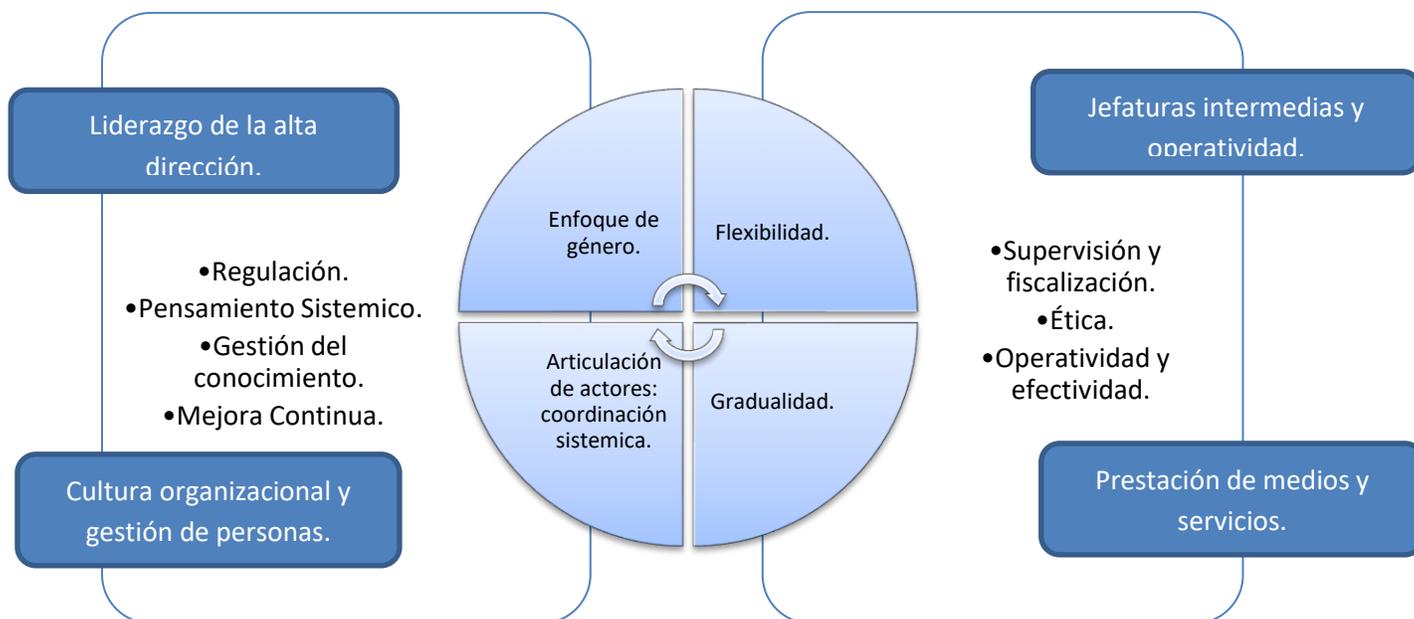
- A. Regulación.
- B. Supervisión y fiscalización.

- C. Ética.
- D. Pensamiento Sistémico.
- E. Mejora Continua.
- F. Operatividad y Efectividad.
- G. Gestión del Conocimiento.

Para hacer efectiva la armonización entre los principios rectores y dimensiones de acción, el teletrabajo debe estar pensado en las organizaciones públicas según pilares que sustentan su diseño e implementación:

- A. Liderazgo de la alta dirección pública.
- B. Jefaturas intermedias y operatividad.
- C. Cultura organizacional y gestión de personas.
- D. Prestación de medios y servicios.

Componentes del Modelo de Gestión sobre Teletrabajo para la adaptación de contexto en organizaciones públicas.



Fuente: Elaboración propia.

Finalmente, en las páginas siguientes de este escrito, se expone una matriz que sintetiza las recomendaciones y componentes del Modelo de Gestión sobre Teletrabajo, pudiendo conocer las acciones a implementar según los pilares del modelo, orientándolo de acuerdo con los principios señalados anteriormente, además de considerar los recursos y actores responsables de cada acción, es decir, es una matriz que representa el proceder para convertir a las organizaciones públicas en instituciones resilientes ante los cambios, riesgos e incertidumbre. Facilitando las directrices generales para responder ante la necesidad actual del teletrabajo en el sector público.

Matriz de Teletrabajo en organizaciones públicas: ¿Cómo hacer instituciones públicas resilientes?

Criterios transversales de un plan institucional para el teletrabajo.	Pilares estratégicos del diseño para un plan de teletrabajo.	Acciones efectivas para la implementación de un plan de teletrabajo.	Recursos asociados para un plan de teletrabajo.	Dimensiones de un plan para teletrabajo.	Actores
Enfoque de género Flexibilidad Gradualidad Articulación de actores: coordinación sistémica.	Liderazgo de la alta dirección.	Resguardo de los derechos laborales	Normativa aplicable: Código laboral, Estatuto Administrativo, Ley de teletrabajo en el sector público dictámenes Contraloría y resoluciones institucionales.	Regulación, Pensamiento Sistemático, supervisión y fiscalización, Ética, Pensamiento Sistémico.	Directivo, jefatura intermedia, Unidad/Depto. jurídico, Asociación de Funcionarios.
		Elaborar un reglamento o dictamen institucional para indicadores de medición de desempeño profesional en el contexto del teletrabajo. Generando condiciones que se	Capital humano, normativa aplicable.	Regulación, supervisión y fiscalización; Mejora Continua, Ética, Pensamiento Sistémico.	Directivo, Jefatura, Unidad/Depto. Control de Gestión, Unidad/Depto. Gestión de Personas, Asociación de Funcionarios.

		hagan cargo de las diferencias de desempeño del trabajo tradicional y teletrabajo.			
		Implementar un plan de seguridad, salud, higiene y bienestar laboral. Considerar ley N°16.744.	Capital humano, normativa aplicable, alianzas con otras instituciones	Mejora continua, Pensamiento sistémico.	Directivo, Jefatura, Unidad/Depto. jurídico, Unidad/Depto. Bienestar, Asociación de Funcionarios.
		Flexibilizar el control horario o eximir de este.	Normativa aplicable: Código laboral, Estatuto Administrativo, Ley de teletrabajo en el sector público dictámenes Contraloría y resoluciones institucionales.	Operatividad y efectividad, Ética, Pensamiento Sistémico.	Directivo, Jefatura, Unidad/Depto. Control de Gestión, Unidad/Depto. Gestión de Personas.
		Competencia para plantear un plan de acciones con objetivos definiendo recursos y prioridades.	Capital humano, normativa aplicable.	Regulación, supervisión y fiscalización; Mejora Continua, ética, Pensamiento Sistémico.	Directivo, Jefatura, Unidad/Depto. Control de Gestión, Unidad/Depto. Gestión de

		Articulando un enfoque dinámico y holístico, que integre un diseño interdisciplinario y participativo en el plan de acciones.			Personas, Unidad/Depto. jurídico, Asociación de Funcionarios
		Transversalización de la perspectiva de género como lineamiento central para la toma de decisiones y armonización de la vida privada-laboral. Junto con inclusión del personal LGBTIQ+ y funcionarios y funcionarias en situación de discapacidad para disminuir el ausentismo laboral e insularidad.	Capital humano, normativa aplicable, dotación presupuestaria,	Regulación, supervisión y fiscalización; Mejora Continua, Pensamiento Sistémico, Ética.	Todos los actores institucionales.
	Jefaturas intermedias y operatividad.	Liderazgos y supervisión.	Capital humano.	Operatividad y efectividad, Mejora Continua, Ética, y Pensamiento Sistémico	Directivos, Jefaturas Intermedias y Asociaciones de Funcionarios.

		Dar a conocer el periodo del plan y detalle de los hitos y su secuencia.	Capital humano	Regulación, supervisión y fiscalización; Mejora Continua, Pensamiento Sistémico.	Directivos, Jefaturas Intermedias y Asociaciones de Funcionarios.
		Resolución de conflictos y coordinación de equipos.	Capital humano, normativa aplicable, dotación presupuestaria.	Regulación, supervisión y fiscalización; Mejora Continua, Ética, Pensamiento Sistémico.	Directivos, Jefaturas Intermedias y Asociaciones de Funcionarios.
		Flexibilidad para la búsqueda y concentración de resultados.	Capital humano, normativa aplicable, dotación presupuestaria.	Operatividad y efectividad; Mejora Continua, Ética, Pensamiento Sistémico.	Directivo, Jefatura, Unidad/Depto. Control de Gestión, Unidad/Depto. Gestión de Personas, Asociación de Funcionarios.
		Periodo del plan y detalle de los hitos y su secuencia.	Capital humano, normativa aplicable, dotación presupuestaria.	Operatividad y efectividad; Mejora Continua, Ética, Pensamiento Sistémico.	Directivo, Jefatura, Unidad/Depto. Control de Gestión, Unidad/Depto. Gestión de

					Personas, Asociación de Funcionarios.
		Comunicación efectiva, base de la coordinación e interacción de los actores.	Capital humano, normativa aplicable.	Operatividad y efectividad, Ética, Pensamiento Sistémico.	Directivos, Jefaturas Intermedias y Asociaciones de Funcionarios.
		Medidas de control jerárquico, coordinación y rendición de cuentas.	Capital humano, normativa aplicable, dotación presupuestaria.	Regulación, supervisión y fiscalización, Mejora Continua, Ética, Pensamiento Sistémico.	Directivo, Jefatura, Unidad/Depto. Control de Gestión, Unidad/Depto. Gestión de Personas, Asociación de Funcionarios.
		Identificación funciones y cargos aptos para el teletrabajo.	Capital humano, normativa aplicable.	Regulación, supervisión y fiscalización, Ética, Pensamiento Sistémico.	Directivo, Jefatura, Unidad/Depto. Gestión de Personas, Asociación de Funcionarios
		Idoneidad de los y las teletrabajadoras: Seleccionar voluntarios para un plan de teletrabajo	Capital humano, normativa aplicable.	Regulación, supervisión y fiscalización, Ética,	Directivo, Jefatura, Unidad/Depto. Gestión de Personas,

		hibrido/total en la institución según criterios como desempeño profesional, conocimiento del cargo, manejo de tics.		Pensamiento Sistémico.	Asociación de Funcionarios
		Evaluación del desempeño profesional de acuerdo con las métricas de producción armonizadas con el teletrabajo; resguardar la Mejora Continua.	Capital humano, normativa aplicable.	Regulación, supervisión y fiscalización, Ética, Pensamiento Sistémico, Mejora Continua.	Directivo, Jefatura, Unidad/Depto. Gestión de Personas, Asociación de Funcionarios
	Cultura organizacional y gestión de personas.	Participación de funcionarios: Incluir a los funcionarios y funcionarias en el plan de una forma participativa como agentes de cambio que faciliten la adaptación de la estrategia.	Capital humano, normativa aplicable.	Operatividad y efectividad, Ética, Pensamiento Sistémico.	Directivo, Jefatura, Unidad/Depto. Gestión de Personas, Asociación de Funcionarios
		Capacitación a todos los integrantes del	Infraestructura, Medios digitales,	Operatividad y efectividad, Mejora	Directivo, Jefatura,

Prestación de medios y servicios	plan en mínimos para la implementación: Seguridad de datos e información: digitalización de procesos y repositorio de datos.; Prevención de riesgos.; Derecho a la desconexión y salud ocupacional.	dotación presupuestaria, Capital Humano, Equipamiento	Continua, Ética, Pensamiento Sistémico.	Unidad/Depto. Gestión de Personas, Asociación de Funcionarios
	Firma electrónica como criterio básico.	Equipamiento y medios digitales	Operatividad y efectividad	Jefatura Intermedia, Unidad/Depto. Soporte e informática.
	Obligación del empleador de financiar los costes asociados a la prestación de servicios cuando este sea realizado desde el domicilio del teletrabajador u otro sitio determinado.	Dotación presupuestaria, Alianzas con otras instituciones.	Operatividad y efectividad. Ética, Pensamiento Sistémico.	Directivos, Unidad/Depto. jurídico.
	Sistema de información	Infraestructura, Medios digitales,	Gestión del Conocimiento,	Directivo, Jefatura

		integrado para la gestión, referido a definiciones estratégicas que dirigen el teletrabajo y su armonización con indicadores de desempeño.	dotación presupuestaria, Capital Humano, Equipamiento	Mejora continua, Pensamiento Sistémico.	Intermedia, Unidad/Depto. Soporte e informática.
		Unidad de soporte e informática como medida para la protección de datos y apoyo en el uso de plataformas informáticas.	Infraestructura, Medios digitales, dotación presupuestaria, Capital Humano, Equipamiento	Gestión del Conocimiento, Mejora Continua, Operatividad y efectividad, Pensamiento Sistémico.	Unidad/Depto. Soporte e informática.

Fuente: Elaboración propia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allen, T. D., Golden, T. D., & Shockley, K. M. (2015). How Effective Is Telecommuting? Assessing the Status of Our Scientific Findings. *Psychological Science in the Public Interest*, 16(2), 40–68. <https://doi.org/10.1177/1529100615593273>
- Centro de Sistemas Públicos. (2018). *Serie Sistemas Públicos N°16*. CSP, ISSN 2452-4514.
- Cifuentes-Leiton, D.M. & Londoño-Cardozo, J. (2020). Teletrabajo: el problema de la institucionalización. *Aibi Revista Investigación Adm. Ing.*, 8(1), 12-20. <https://doi.org/10.15649/2346030X.749>
- Dictamen N°3.610 de 2020. Sobre medidas de gestión que pueden adoptar los órganos de la Administración del Estado a propósito del brote de COVID-19. 17 de marzo 2020. Santiago: Contraloría General de la República.
- Groen, B. A. C., van Triest, S. P., Coers, M., & Wtenweerde, N. (2018). Managing flexible work arrangements: Teleworking and output controls. *European Management Journal*, 36(6), 727-735. <https://doi.org/10.1016/j.emj.2018.01.007>
- Dirección del Trabajo. (2020). Trabajo a distancia y Teletrabajo (sitio web). Obtenido de <https://www.dt.gob.cl/portal/1626/w-3propertyvalue-179028.html#collapse02>
- Ley 16.744. (2022). *ESTABLECE NORMAS SOBRE ACCIDENTES DEL TRABAJO Y ENFERMEDADES PROFESIONALES*. Congreso Nacional.
- Maturana, H. (1990). *Emociones y Lenguaje en Educación y Política*. Dolmen Ensayo.
- Messenger, J. y Gschwind, L. (2016). Three generations of Telework: New ICTs and the (R)evolution from Home Office to Virtual Office. *New Technology, Work and Employment* 31(3), 195-208. <https://doi.org/10.1111/ntwe.12073>
- Políticas Públicas UC. (2021). *Factibilidad y determinantes del teletrabajo a nivel de ocupaciones en Chile y en la región Metropolitana*. Políticas Públicas UC. https://politicaspublicas.uc.cl/wp-content/uploads/2021/01/Informe_Teletrabajo-1.pdf
- Pliscoff, C. (2009). Explorando el razonamiento moral de los funcionarios públicos chilenos. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, (45), 143-160.

- Ripani, L. (2020). *Coronavirus: un experimento de teletrabajo a escala mundial*. FactorTrabajo.
<https://blogs.iadb.org/trabajo/es/coronavirus-un-experimento-de-teletrabajo-a-escala-mundial/>
- Soto, T., Martínez, P., Zavala, G. y Gutiérrez, F. (2021). *Policy Brief : Tensiones del teletrabajo post pandemia: desafíos y propuestas para un nuevo marco de derechos*. <https://doi.org/10.34720/1zbp-ys23>
- Soto, T., Andrade, M., Pavez, A., Inostroza, J., Depolo, S., Alvarado, E., Fuenzalida, J. y Barahona, A. (2021). *Manual de Teletrabajo para Organizaciones Públicas en Chile*. Centro de Sistemas Públicos
- Unión Europea. (17 de Mayo del 2005). *Teletrabajo*. EUR-Lex <https://eur-lex.europa.eu/ES/legal-content/summary/teleworking.html>
- Wyld, D. (2022). *The Age of Remote Work: How COVID-19 Transformed Organizations in Real Time*. IBM Center for The Business of Government.

El debate en torno a la noción instrumental de tecnología

The debate around the instrumental notion of technology

Daniel Santibáñez Guerrero

Doctor en Filosofía, Universidad de Chile

Universidad Miguel de Cervantes, dsantibanez@corp.umc.cl

RESUMEN

La interpretación de los artefactos tecnológicos como herramientas neutrales y factibles de control humano, aparece como un concepto central en la denominada filosofía ingenieril de la tecnología. El contrapunto de esta lectura, sin embargo, atribuye un trasfondo capital-liberalista al desarrollo tecnológico, infiriendo, conjuntamente, una capacidad de autocrecimiento que dificultaría un dominio humano efectivo. Así, esta concepción 'política' de la tecnología se distanciaría de la base teórica positivista del enfoque ingenieril, ofreciendo espacios para generar interpretaciones no instrumentales de los artefactos tecnológicos.

Palabras claves: tecnología; herramienta; interpretación; instrumento; política

ABSTRACT

The interpretation of technological artifacts as neutral and feasible tools of human control appears as a central concept in the so-called engineering philosophy of technology. The counterpoint of this reading, however, attributes a capital-liberalist background to technological development, inferring, jointly, a capacity for self-growth that would make effective human domination difficult. Thus, this 'political' conception of technology would distance itself from the positivist theoretical basis of the engineering approach, offering spaces to generate non-instrumental interpretations of technological artifacts.

Keywords: technology; tool; interpretation; instrument, politics



Introducción

Desde el último tercio del siglo XIX en adelante, una larga tradición de pensamiento filosófico ha aceptado una concepción instrumental de los artefactos técnicos/tecnológicos¹ a partir de su identificación con algunos de los rasgos centrales de la noción de herramienta. Dentro de estos rasgos, especial relevancia adquiere la idea de neutralidad política y moral que de suyo tendrían dichas herramientas (en tanto objetos materiales), así como la convicción de que el ser humano puede controlarlas a voluntad para su empleo en las tareas que se requieran. La presencia de esta interpretación se percibirá especialmente en gran parte de las principales corrientes filosóficas partidarias de la técnica/tecnología, encontrándose con ciertos matices de diferencia en los planteamientos de autores de la filosofía de la técnica ingenieril, la tecnocracia, la filosofía analítica de la técnica, el transhumanismo, el solucionismo tecnológico y los adherentes - directos e indirectos - de la algocracia.

A pesar del alcance de esta lectura, un fuerte cuestionamiento emerge a partir de corrientes humanistas y ético-políticas de la filosofía de la tecnología que, como reflexión filosófica, se ubica en trabajos de autores de mediados del siglo XX como Mumford, Ellul, Marcuse, Habermas y Winner, entre otros. Esta crítica, desde una posición en general de desconfianza hacia los efectos de la tecnología, destaca la afinidad que se percibe entre las condiciones prácticas del desarrollo de los artefactos tecnológico, con los principios económicos del liberalismo, vínculo que pondría en entredicho la tesis de la objetividad moral y política de la tecnología, así como la tesis de su control por parte de la humanidad a partir de la capacidad de autogeneración y expansión que la tecnología evidencia.

El presente texto tiene por objetivo reconstruir los puntos centrales del debate que surgiría en torno a la concepción instrumental de la tecnología, ejercicio que adquiere relevancia y valor debido a la ausencia de una confrontación formal entre los autores partidarios y detractores de dicha

¹ Existen dificultades para la fijación de los conceptos técnica y tecnología que, como veremos, se vinculan con la ausencia de un estudio sistemático temprano sobre la técnica. En términos etimológicos, 'técnica' se origina en τέχνη e -ικός/-τικός (ambos del griego antiguo), aludiendo literalmente a lo 'relativo a la fabricación', mientras que 'tecnología' se compone del ya mencionado concepto τέχνη junto con λόγος, significando 'estudio de la técnica' (Mitcham, 1994, p. 117). Recogiendo este origen, Bunge (2012, pp. 50-51) definirá técnica como un "conjunto coherente de prácticas o reglas de procedimiento conducentes a un fin predeterminado", destacando su diferencia con la tecnología ya que ésta correspondería a "todo sistema de técnicas prácticas fundadas, o al estudio de las mismas". Mitcham, por su parte, desde una posición más cercana al significado etimológico, define 'técnica' como "conjunto de procedimientos puestos en práctica para obtener un resultado determinado", mientras que 'tecnología' la entiende como el fundamento racional de estos procedimientos (Mitcham, 1989, p. 13). En el presente trabajo asumiremos esta última definición, al margen que en algunos pasajes específicos emplearemos técnica y tecnología como sinónimos.

interpretación. Este hecho, si bien se explica de suyo por las diferencias cronológicas entre los planteamientos de los pensadores involucrados, también se relaciona con la forma en que la interpretación instrumental se incorpora en los diversos trabajos desarrollados por sus adherentes, siendo en la mayoría de los casos un concepto que se asume dentro de su lectura favorable a la tecnología. A partir de esta aproximación, nuestra hipótesis de trabajo infiere un estrecho vínculo entre la caracterización de los aparatos tecnológicos como objetos materiales, neutrales y factibles de control total humano, con la concepción instrumental de la razón que emerge en la modernidad emparentada, a su vez, con el positivismo y el auge de la economía liberal. El reconocimiento de este nexo, desde nuestro punto de vista, generaría espacios para la elaboración de interpretaciones disimiles con la visión instrumentalista de la tecnología, vinculadas, por ejemplo, con el despliegue de procesos deliberativos de tipo dialógico y orientadas a la resignificación, presentes de forma subyacen en prácticas como el reciclaje.

I

Los antecedentes de la pregunta por la técnica se remontan hasta el pensamiento clásico griego, hecho que, sin embargo, a juicio de numerosos especialistas (Bunge, 2012, p. 47; Martín, 2018, p. 8; Medina, 1995, p. 180; Mitcham, 1989, p. 19) contrasta con la ausencia durante siglos de una reflexión filosófica formal en torno a la técnica y la tecnología. Según estos mismos estudiosos, las razones de esa demora se originarían en parte por la supeditación de estos problemas a otras áreas de la filosofía (como la epistemología o la antropología filosófica), pero principalmente por el influjo de un ‘prejuicio filosófico’ que concibe los saberes prácticos como inferiores al conocimiento racional, observable precisamente en las doctrinas de pensadores helénicos como Platón y Aristóteles. El quiebre con el predominio de esta lectura se manifiesta paulatinamente en los inicios de la modernidad, a través de autores como Galileo, Bacon, Leibniz y Descartes, quienes identifican técnica y ciencia erigiéndolas como el conocimiento racional superior y propio del ser humano (Quintanilla, 2004, p. 15). Así, mientras que para los griegos la técnica aparece como una capacidad creadora que no contradice el orden del mundo (*“la expresión de un ritmo cósmico”*), para los modernos pasa a constituir un conocimiento capaz de transformarlo y controlarlo: *“creación del movimiento cósmico mismo, palanca que imprime el movimiento a la totalidad del planeta”* (Morfino, 2009/2010, p. 162).

El interés filosófico por la técnica de finales del siglo XIX ya presenta características distintas. El impacto post kantiano del rol epistemológico del sujeto, así como el influjo social de la Revolución industrial, inciden en que la filosofía preste una atención mayor al carácter transformador del ser humano (Quintanilla, 2004, p. 16), concentrándose en la técnica como un objeto de deliberación y no como parte de la reflexión en torno a un problema de mayor envergadura. Esta nueva aproximación influye en el abandono de algunos supuestos griegos y modernos, reorientando la reflexión sobre la técnica hacia la cuestión de sus efectos para la humanidad. Los primeros autores que emprenden este examen coinciden en ofrecer una imagen favorable de la técnica, tendencia que se modifica recién después de 1930 con el surgimiento de una reflexión filosófica más crítica esta, vinculada con una lectura antropológica y —más adelante— ético-política. A partir de ello, Mitcham (1989, pp. 19-21, 49) propone distinguir estas dos posturas identificando, por un lado, una corriente de filosofía de la tecnología como genitivo subjetivo (filosofía de la tecnología ingenieril), que engloba el trabajo reflexivo que ingenieros inician en el último tercio del siglo XIX, y por otro, una filosofía de la tecnología como genitivo objetivo que, después de 1930, emerge ya como un trabajo reflexivo propiamente de filósofos (filosofía de la tecnología humanista).

Esta clasificación facilita el establecimiento de una secuencia básica de desarrollo histórico de la filosofía de la tecnología, la cual se conformaría de tres momentos: primero, una reflexión “interna” que el enfoque ingenieril elabora a fines del siglo XIX a través Kapp, Engelmeier y Dessauer, y que más adelante, entre 1960 y 1980, decanta en una filosofía analítica de la tecnología representada principalmente por Rapp; segundo, una filosofía de la tecnología humanista que comienza en 1930 con Mumford, y continua por los próximos 30 años con Ortega, Spengler, Heidegger, Ellul y Winner; y tercero, desde 1960 en adelante, con el desarrollo de una reflexión centrada específicamente en problemas ético-políticos de la tecnología, dirección representada por Marcuse, Habermas y Jonas, entre otros (García et al., 2001, p. 47).

Como es fácil de inferir, esta filosofía ético-política de la tecnología presenta afinidades claras con varios de los planteamientos de los autores de la filosofía de la tecnología humanista que le anteceden, así como con corrientes posteriores que también cuestionan los efectos de ésta, tales como el neoludismo y los críticos del transhumanismo y la algocracia. En el caso de la filosofía de la técnica ingenieril, muchos de sus argumentos resultar afines con las ideas de corrientes partidarias de la técnica/tecnología de la época, como son la tecnocracia y el transhumanismo (en sus inicios), así como también con interpretaciones posteriores afines como el aceleracionismo, solucionismo tecnológico y

algorratismo. En el caso de estas lecturas simpatizantes con la tecnología, la noción instrumental de la técnica/tecnología aparece como un concepto prácticamente transversal.

II

La interpretación instrumental de la técnica/tecnología atribuye a los artefactos tecnológicos las mismas características con las que, en general, se identifica una herramienta: esto es, la condición de instrumentos materiales elaborados para la superación de un problema y la mejoría de las condiciones de vida del ser humano; neutrales desde el punto de vista ético y político (pues la responsabilidad sobre su uso se encuentra en el agente que los emplea); y sujetas a un control total por parte de sus creadores humanos. Tanto de modo general como en formulaciones específicas, varias de estas ideas aparecen planteadas por primera vez entre los autores positivistas de inicios del siglo XIX, siendo Saint-Simon (1975, pp. 28-29), por ejemplo, uno de los principales defensores de una noción de técnica definida por su finalidad práctica: esto es, la solución de problemas a partir de la aplicación de un método puramente racional y de validez universal (el científico), pudiendo abordar —a través del uso de herramientas técnicas— numerosos ámbitos de la vida humana como salud, educación, política, trabajo, etc.

Entre los primeros representantes de la filosofía de la técnica ingenieril (fines del siglo XIX y principios del XX), la identificación técnica-artefacto se realiza a partir de su concepción como aparatos que proyectan las facultades físicas y mentales humanas. En esta línea, Mitcham (1989, p. 23) destaca como para Kapp instrumentos sencillos como un gancho o un plato, fueron elaborados en sus inicios como una extensión de un dedo doblado o emulando la unión de las manos en forma cóncava, de forma similar como - ya en la sociedad moderna - las líneas férreas constituyen una externalización del sistema circulatorio, así como el telégrafo del sistema nervioso. Dessauer coincide con esta interpretación instrumental, resaltando la posibilidad de resolver problemas prácticos para la existencia humana mediante estos artefactos, los cuales favorecen notablemente el modo de existir del ser humano en el mundo al posibilitar la construcción de una 'segunda naturaleza artificial' libre de las dificultades de la primera (García et al., 2001, p. 52).

La valorización creciente de este conocimiento técnico-instrumental, así como la confianza en sus beneficios para la administración de la vida social humana, aparecen como conceptos centrales de la corriente tecnócrata defendida por Veblen y Scott en las primeras décadas del siglo XX. Para estos

autores, coincidiendo con una tesis ya defendida por Saint-Simon y Comte, la forma de gestión pública y política más conveniente es aquella delegada a ingenieros y científicos, quienes, a diferencia de empresarios y políticos, disponen del conocimiento racional y objetivo - identificado en una gran medida con el manejo de los artefactos técnicos - necesario para la correcta dirección de la sociedad. Tal convicción lleva a Veblen (2001, p. 63) a describir el modelo de sociedad tecnócrata como una suerte de “soviet” encabezado por técnicos e ingenieros capaces de organizar la producción industrial hacia el bienestar colectivo, siendo sus juicios —estrictamente racionales y técnicos— superiores a la deliberación política impregnada de sesgos y ambición particulares (Guerrero, 2006, p. 13).

La filosofía analítica de la técnica (principalmente durante la segunda mitad del siglo XX), también ofrece una lectura que desataca el carácter funcional de los artefactos tecnológicos, infiriendo, a partir de esa caracterización, la imparcialidad ética y política como uno de sus atributos principales. Su visión de la técnica, en tal sentido, se encuadra dentro una lectura marcadamente empirista que la define a partir del ejercicio concreto de creación (*“acción técnica”*), prestando más atención entonces al desarrollo de los procedimientos tecnológicos que al posicionamiento ético respecto de su contenido (Rapp, 1981, pp. 26-27). Esta posición lleva a Rapp a identificar sólo tres casos en los que la neutralidad de la técnica aparecería difusa: factico, relacionado con el empleo práctico de los artefactos tecnológicos que, en determinados casos, pueden utilizarse para propósitos diferentes de los contemplados en su elaboración; psicológico, referidos a los efectos mentales que pueden producir las herramientas técnicas en las personas (por ejemplo en el ámbito laboral); y social, también vinculado con los efectos de la técnica a nivel colectivo (Rapp, 1981, pp. 62-63). Ninguno de estos casos, sin embargo, involucra la utilización forzada de las herramientas técnicas: su empleo y el modo en que esta se realiza, finalmente descansan en un acto deliberativo del ser humano (1981, p. 61).

La interpretación instrumental de los artefactos tecnológicos encuentra —entre la década de los 70 y 90— una de sus exposiciones más claras en el movimiento transhumanista, el cual no sólo defiende esta concepción, sino que aboga por el empleo más amplio de las herramientas tecnológicas para la superación de las limitaciones propias de la existencia humana. Tal objetivo, en su sentido más profundo, implica una modificación necesaria de la idea de condición humana, incluyendo diversas propuestas prácticas no excluyentes como la integración del ser humano con las máquinas —ya sea a través de una unión simbiótica entre cuerpo humano y partes mecánicas, o alojando directamente la mente humana en un cuerpo robótico—, o mediante la mejora de las capacidades biológicas del ser humano a través del empleo de fármacos y medicamentos, así como con la modificación directa de

sus estructuras genéticas (Hottois, 2013, p. 172; Diéguez, 2016, p. 155). En todos estos casos, la aspiración moderna de dominio sobre la naturaleza, ahora, tendría como objetivo el control de la propia evolución humana, superando la pasividad del proceso evolutivo darwiniano gracias a los beneficios que el uso de los artefactos tecnológicos trae consigo (Diéguez, 2016, p. 155).

Un ámbito donde el empleo de los aparatos tecnológicos ofrece las mayores posibilidades de superación de las limitaciones humanas es el de la política. Al respecto, Bostrom examina los riesgos y beneficios de la inminente aparición abrupta de una superinteligencia artificial (“singularidad tecnológica”), la cual, por sus características, muy probablemente se plasmaría en la forma de un único orden político hegemónico de carácter mundial, y cuyas determinaciones se elaborarían de forma centralizada. Este régimen, denominado por el autor como “Unidad”, ostentaría fortalezas prácticas insuperables para una administración política humana, consolidando una *“ventaja estratégica decisiva”* a partir de tres puntos centrales: la ausencia de sesgos ideológicos propios de los integrantes humanos de una organización política; la capacidad de generar acuerdos con mayor facilidad que los seres humanos; y mayores posibilidades de desarrollar la tecnología necesaria para su funcionamiento eficiente y eficaz (Bostrom, 2016, p. 79, 160, 182). De este modo, a pesar del carácter autoritario que las determinaciones de esta Unidad puedan ostentar, la objetividad y neutralidad política de su funcionamiento, así como su eficiencia, constituyen una oportunidad invaluable de desarrollo político y social para la humanidad.

Desde una perspectiva más política, los adherentes del aceleracionismo (fines del siglo XX) defienden su tesis de la necesidad de un cambio social de magnitud mediante la expansión del sistema capitalista apelando, precisamente, al uso de la tecnología. La ausencia de una posición hegemónica frente al capitalismo, a pesar de suscitar opiniones opuestas entre estos autores —procapitalistas (a favor de su continuidad y conservación), postcapitalistas (partidarios de su impulso para su superación), y anticapitalistas (defensores de su crecimiento para su eliminación)—, los mismos coinciden en atribuir a la tecnología una capacidad transformadora de la sociedad inherente a su uso como instrumento (Avanessian, Reis, 2019, p. 11). Así, un aceleracionista marcadamente liberal como Land (2012, p. 338), manifiesta su confianza frente a la tecnología como el instrumento que permita la implementación de un nuevo orden tecnocapitalista de alcance mundial, mientras que, desde una perspectiva más cercana a un pensamiento de izquierda, Williams y Srnicek (2019, pp. 42-44) destacarán el estrecho vínculo entre desarrollo tecnológico y crecimiento social, resultando indispensable el primero para el crecimiento cabal del segundo.

Finalmente, dentro de las corrientes partidarias de la tecnología de principios de este siglo, la idea de neutralidad moral y política de la tecnología también se encuentra en su identificación con la idea de herramienta un concepto central. Una de las corrientes adscritas a esta lectura es el denominado solucionismo tecnológico, el cual, como indica Wu (2003, pp. 146-145), se ve especialmente reflejado en la web: espacio de libre acceso donde la carga, descarga e intercambio de información se encuentra disponible sin las trabas del conocimiento académico, y donde la libre competencia, las iniciativas y el emprendimiento pueden desarrollarse plenamente por la ausencia de sesgos ideológicos. Gillespie (2014, p. 168), coincidirá con esa mirada a propósito de la posibilidad de incorporar sistemas algorítmicos en los procesos de toma de decisiones políticas, pues, precisamente los artefactos digitales presentan una neutralidad ética y política al circunscribir sus determinaciones estrictamente a los parámetros incorporados en su programación, y no según preferencias o inclinaciones subjetivas propias del ser humano (Gillespie, 2014, p. 350). Este rasgo de la tecnología computacional, sumado a su mayor capacidad de almacenamiento, procesamiento y análisis de datos, permitiría para Hidalgo (2018) superar incluso los problemas de representatividad de los actuales sistemas democráticos mediante la automatización de las determinaciones políticas, esto, empleando ‘gemelos digitales’ que contengan las principales preferencias valóricas de los ciudadanos para que un programa de IA las examine al momento de establecer decisiones políticas. Si bien esta propuesta, como los planteamiento de Bostrom, Wu y Gillespie, son recibidas con cierta desconfianza de parte de autores como Zarsky y Sandvig, ambos coinciden en la idea de neutralidad tecnológica al considerar la deliberación algorítmica como un proceso potencialmente autónomo respecto de sesgos políticos e ideológicos (Zarsky, 2015, p. 122), siendo necesario separar la imagen elaborada en torno a ellos de parte de grupos adherentes y detractores, pues, en definitiva, se trata de herramientas cuyo uso depende del empleo específico que el ser humano realiza de éstos (Sandvig, 2015).

III

Como señalamos, el cuestionamiento al concepto instrumental de la tecnología forma parte de un conjunto de lecturas críticas de la tecnología que se plasmas en dos corrientes filosóficas: la filosofía de la tecnología humanista (primera mitad siglo XX), y la filosofía ético-política de la tecnología (segunda mitad siglo XX). Como antecedentes de esta interpretación anti instrumentalista es posible identificar algunas opiniones desarrolladas por Marx, las cuales coincidirán en algunos

puntos con el enfoque de las corrientes ya mencionadas, además de algunas posiciones posteriores críticas al transhumanismo y especialmente a la algocracia.

El antecedente de Marx se ubica en su estudio sobre la separación entre capital y trabajo, y la consecuente sumisión del proceso productivo al principio de maximización del beneficio, conectando esta investigación con la crítica a la economía capitalista (Quintanilla, 2017, p. 27). En dicho proceso, la máquina se interpreta como un instrumento que destruye la cooperación basada en el trabajo manual y la manufactura, consolidando - junto con otros dispositivos - una alienación económica y social que se expresa en la ejecución repetitiva de las acciones que el trabajador realiza como parte del proceso de producción industrial (Marx, 2010, p. 383). La carga política que esta 'maquinaria tecnológica' tiene se origina en su condición de herramienta del capitalismo para la producción de plusvalía (Marx, 2010, p. 302), comprometiendo la imparcialidad - en este caso política - que desde la posición instrumental de la técnica se asocia a los artefactos tecnológicos.

Con el trabajo de Mumford este concepto anti instrumental de la tecnología adquiere un desarrollo mayor, siendo el autor, de hecho, considerado por algunos estudiosos como el iniciador formal de la filosofía de la tecnología humanista (Mitcham, 1989, pp. 51-54; García et al., 2001, p. 53). Su estudio adopta la forma de una indagación histórica sobre los orígenes psicológicos y culturales de la máquina, base antropológica a partir de la que propone el concepto 'megamáquina': la estructura social, burocrática e ideológica desplegada por el poder político para consolidar la hegemonía de su visión particular del mundo (Mumford, 2016, p. 51). En las formas antiguas de la megamáquina, presentes en las antiguas civilizaciones egipcia y mesopotámica, su dominio se establece mediante instituciones, prácticas y discursos que organizan el trabajo, la vida social y la percepción total del mundo, haciendo del ser humano un elemento material más de este gran sistema (Mumford, 2016, p. 390). La consolidación del liberalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial expande este modo de organización social, pues, tanto el dinamismo económico basado en la acumulación del capital como la aceleración de la producción material, eliminan las barreras geográficas que limitaban el crecimiento de la megamáquina, convirtiendo esa capacidad de 'auto crecimiento', ahora, en una de sus características principales (Mumford, 2016, pp. 391-394).

Coincidiendo con el momento en que Mumford plantea su interpretación de la técnica, el anti instrumentalismo de Spengler, Ortega y Heidegger se elabora con un sentido más centrado en la existencia humana, presentando ciertamente bases filosóficas distintas. Spengler, en tal sentido, plantea una idea de técnica vinculada con la estrategia empleada por el ser humano para su sobrevivencia: es

“la táctica de la vida entera. Es la forma íntima del manejarse en la lucha, que es idéntica a la vida misma” (Spengler, 1947, p. 15). Desde su perspectiva, una interpretación instrumentalista de la técnica resultaría claramente insuficiente para comprender esta dimensión de la vida humana, pues, no permite distinguir entre las ‘técnicas de dirección’ propias de los hombres *“nacidos para el mando”*, y ‘técnicas de ejecución’ que pertenecen a los hombres *“nacidos para obedecer”* (Spengler, 2007, p. 586). En el inevitable conflicto humano, la técnica entonces no aparece como la herramienta que facilita el trabajo al ser humano, sino como un elemento central de la tensión entre los hombres de dirección y los hombres de ejecución, propia del tipo de convivencia social humana marcada por la confrontación constante (Spengler, 1947, pp. 53-54).

Ortega, por su parte, también vincula la técnica con el modo particular en que el ser humano se sitúa en el mundo, consistiendo en aquella *“reforma que el hombre impone a la naturaleza en vistas de la satisfacción de sus necesidades”* (Ortega, 1964, p. 324). Este concepto de ‘reforma’ alude a la instalación de una “sobrenaturaleza” que constituye la respuesta del ser humano a las necesidades que la naturaleza le impone, reflejando su capacidad para la supresión del carácter menesteroso y precario de su condición mediante la adaptación del ambiente en el que habita (Ortega, 1964, p. 326). Dicho proceso involucra entonces la elaboración de un proyecto de autofijación, consistente en la modificación del mundo dado apoyado en la técnica (Ortega, 1965, pp. 619-622), la que, más que un instrumento cuyo significado se fija a partir del uso para el cual se elaboró, representa una posibilidad abierta y necesaria para conserva la imaginación que requiere la elaboración del proyecto a través del cual el ser humano se fija a sí mismo (Ortega, 1964, p. 344).

Heidegger, por último, ofrece una reflexión donde la crítica a la visión instrumental no sólo se percibe con mayor claridad, sino que se formula de manera directa. Su rechazo a esta interpretación obedece a su mirada de la técnica como un género de la verdad: un ‘modo de desocultar’ vinculado con el ‘pro-ducir’ que acontece cuando ‘lo velado’ se transforma en ‘lo desvelado’ (Heidegger, 2017, p. 79). Este desocultamiento de la técnica se produce por la acumulación y aprovechamiento de energías a través de las cuales funcionan las máquinas, ya que, en contraste con el molino de viento que aprovecha la energía sin pretender acopiarla, una central hidroeléctrica toma un recurso, modifica el entorno para acumularlo y luego lo explota (Heidegger, 2017, p. 80), alterando incluso los tiempos naturales que tomaría, por ejemplo, la cosecha de productos agrícolas mediante el uso de fertilizantes artificiales. La relevancia que los aparatos tecnológicos cobran en este proceso de algún modo contrasta con la imagen de transitoriedad con las que son asociados de parte de la propia interpretación

instrumental, la que los percibe como instrumentos de consumo y eliminación. Heidegger denomina esta forma de existencia fútil como “Bestand” (“lo constante”), identificándola como una noción que dificulta la idea de control de la técnica entendida como herramienta ya que, con la pérdida del sentido de los objetos, también se pone en riesgo la percepción que el ser humano tiene de sí mismo, pudiendo asumirse él mismo como un objeto material más (Heidegger, 2012, p. 218).

Nuevamente desde una mirada de trasfondo político, las dificultades para un control efectivo de la técnica por parte del ser humano también son abordadas por Ellul coincidiendo en algunos puntos con las opiniones de Marx y Mumford. Su concepción de la técnica la entenderá como un fenómeno social que abarca no sólo la creación de artefactos materiales, sino también la articulación y funcionamiento de la economía, el trabajo, la política, la guerra, la educación, la salud, etc. (Ellul, 1990, p. 27). La conocida ‘caracterología’ mediante la cual fija los siete rasgos centrales de la técnica, en tal sentido, reconoce en ella la racionalidad, artificialidad, automatismo, autotreamiento, unicidad o indivisibilidad, universalismo y, especialmente, la autonomía (Ellul, 1990, pp. 84-151), características que resultan fundamentales en su crítica a la idea de neutralidad tecnológica por el trasfondo ideológico que la técnica presentaría, y que se expresa en su capacidad para determinar formas políticas y económicas según beneficien el logro de sus propios objetivos:

“(la técnica) “exige para su propio centralismo la centralización económica y la centralización política conjugadas”, siendo por ello que “los que creen en una voluntad maléfica de los hombres de Estado respecto al centralismo sólo prueban su ingenuidad. El Estado se ve conducido a realizar el plan, por razones técnicas” (Ellul, 1990, p. 200).

Su autonomía, entonces, podría considerarse como resultado del carácter cerrado con el cual opera en tanto ‘organismo’ centrado en la obtención de objetivos prácticos, moldeado por los principios de eficacia que sigue irrestrictamente y con una independencia plasmada en su capacidad de autoproducirse sin supeditarse a mayores restricciones morales, políticas o legales (Ellul, 1990, pp. 137-139).

El enfoque anti instrumentalista de perspectiva política también encuentra entre algunos representantes de la Escuela de Frankfurt formulaciones importantes, siendo las de Marcuse y

Habermas las principales. En el caso del primero, la técnica aparece vinculada al establecimiento de un proyecto político de dominio hermético, centrado en los principios fundamentales de la economía capitalista, en un ideal de progreso técnico propio del modelo instrumental de la racionalidad, y con una tendencia a la autoconservación sostenida en el debilitamiento intencional de las formas de vida y poder que, eventualmente, podrían reconciliar fuerzas opositoras (Marcuse, 2005, p. 22). Por sus características, este proyecto de dominio se plasma en la forma de un gobierno totalitario que, mediante una *“coordinación técnico-económica”* que combina Estado de bienestar y Estado de guerra, manipula las necesidades del ser humano logrando convencerle de los beneficios de un sistema de explotación, enajenándolo en un estado que Marcuse denomina ‘conciencia feliz’ (Marcuse, 2005, pp. 33-39, 114).

Habermas también destaca la carga ideológica de la técnica a partir de la relación entre progreso científico-tecnológico e ideología tecnócrata del capitalismo tardío, resaltando el perjuicio que genera para la consolidación de un marco institucional (Habermas, 1986, p. 90). Dicho marco ya experimenta durante la modernidad importantes cambios, pues, la racionalización que articula las nuevas sociedades modernas capitalistas asigna una preeminencia a los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, especialmente vinculados con un sistema económico que, a su vez, potencia su capacidad de producción con la incorporación progresiva de nuevas tecnologías que garantizan su crecimiento, expansión y hegemonía (Habermas, 1986, p. 71). Su dominio, por lo tanto, se ejerce mediante *“coacciones manipulativas de una administración técnico-operativa”* que explotan los estímulos externos más que las normas dialógicas consensuadas, condicionando las formas de comportamiento al punto de terminar por absorber la acción comunicativa y, con ella, los espacios de interacción mediada lingüísticamente (Habermas, 1986, pp. 90-91).

Retomando el concepto de crecimiento tecnológico autónomo planteado por Ellul, la crítica a la interpretación instrumental de Winner también transita entre el cuestionamiento a la idea de neutralidad política de los artefactos tecnológicos, y la duda frente a la posibilidad cierta de un control humano sobre éstos. El concepto central de su análisis es el de ‘tecnología autónoma’, noción con la que denota la independencia que la tecnología adquiere gracias al desarrollo del conocimiento científico positivo y que, como tal, se percibe en dos grandes sentidos: primero, en la capacidad de estructuración de sistemas de gran escala que modifican sustancialmente los entornos - materiales, económicos, políticos, etc. - y, segundo, por el alto grado de incertidumbre respecto de las consecuencias del funcionamiento de ese sistema (Winner, 1978, p. 28). En ambos casos, la generación

de necesidades se convierte en un medio indispensable para la aceptación de los entornos modificados, adquiriendo la tecnología y la economía capitalista, nuevamente, un papel determinante al ofrecer las condiciones de estabilidad y flexibilidad que permiten la incorporación de los inventos tecnológicos en el funcionamiento de la sociedad, tanto en su conjunto, como en las respectivas vidas individuales de sus integrantes (Winner, 1978, p. 101).

Finalmente, durante la primera década del siglo XXI, el cuestionamiento a la identificación de los artefactos tecnológicos con la noción de instrumento encuentra algunas lecturas críticas a propósito del ya mencionado debate en torno a la algocracia. Entre estos autores Binns, por ejemplo, cuestiona la tesis de la ausencia de sesgos en los algoritmos al identificar dos vías de incorporación de éstos en un sistema computacional: primero, durante el proceso de programación donde los criterios de selección de información pueden contener preferencias de los programadores o de los patrocinadores de la creación del sistema; y segundo, en el caso de sistemas basados en aprendizaje automático, en la posibilidad de que un algoritmo entrenado en la selección de datos sesgados respecto de raza, género o edad, puede aprender y reproducir esos criterios marginadores (Binns, 2018, p. 546). El sesgo presente en este ejemplo y otros similares, Morozov lo identificará con los principios del liberalismo capitalista, pues de algún modo ratifican como el desarrollo y acceso a los recursos tecnológicos digitales se ajustan a una lógica comercial donde el beneficio económico es la finalidad central. Por ello, la afinidad entre el liberalismo capitalista y la gobernanza digital, es interpretada por Morozov a partir de la relevancia que la información presenta tanto en la economía capitalista como en la administración burocrática liberal, erigiendo la eficiencia y la rapidez de la toma de decisiones como principios que inspiran la organización social, política y económica, legitimando desde esa perspectiva la amplia libertad con la que cuentan los programas para extraer los datos necesarios (Morozov, 2013).

IV

Los nexos entre el conocimiento científico moderno y el modelo capitalista de la economía aparecen como determinantes en el desarrollo y expansión que la tecnología experimenta a partir del siglo XIX. No obstante, subyacente a esta unión entre ciencia y economía moderna, la noción instrumental de la tecnología también recibe un influjo fundamental de parte del concepto de racionalidad que se consolida en la edad moderna y que, en términos generales, se ha denominado

como 'racionalidad instrumental'. Este concepto, bajo nuestro punto de vista, desempeña un rol articulador fundamental tanto de la noción instrumental de la tecnología, como de la misma idea de ciencia y progreso económico que se consolida en esta época.

Una de las primeras y más conocidas aproximaciones formales al concepto de racionalidad instrumental es la que desarrolla Horkheimer, quien la identifica con la reducción de la actividad intelectual a la producción de resultados cuantificables, cercana a una noción de ciencia entendida como clasificación de los hechos y cálculo de las probabilidades (Horkheimer, 1973, p. 34). La primacía de esta interpretación de la razón lleva o bien a forzar una suerte de adaptación de ideas, conceptos o teorías a aquella forma que permita una aproximación 'científica', o simplemente descartar cualquier objeto que no pueda ser examinado bajo los estrictos parámetros de esta concepción del conocimiento científico (Horkheimer, 1973, pp. 34-35, 52). Ambas opciones se supeditan al logro de resultados empíricamente observables, objetivo que pasa a constituir el parámetro para la valoración del objeto de una deliberación racional que, a su vez, se reduce a un cálculo eminentemente pragmático de fines-medios.

La mecanización del pensamiento y la consecuente deshumanización de la razón, repercuten en la materialidad y ceguera que adquiere la percepción racional de la verdad, pues, la misma noción de verdad se convierte en una experiencia 'espiritual' opuesta a la indagación racional científica (Horkheimer, 1973, p. 34). Bajo esta perspectiva, la marginación que experimentan los conceptos metafísicos y estéticos también se extiende a los conceptos éticos y políticos, siendo entonces ignorados en el examen racional sobre los artefactos tecnológicos que, para efectos de una investigación científica en el sentido moderno, quedan entonces reducidos a la condición de instrumento: un objeto material, neutral en lo ético y político, y factible de ser manipulado por el ser humano a voluntad.

La propuesta para la recuperación de lo político que, por ejemplo, se desprende del pensamiento de Habermas, implica una reconstrucción de la racionalidad mediante un giro hacia un paradigma del lenguaje no identificado como un sistema formal sintáctico y semántico, sino como lenguaje en uso expresado en actos de habla (Habermas, 2014). Por esta razón, la teoría general de la acción comunicativa que el filósofo alemán elabora sitúa al lenguaje como el medio para la coordinación de las acciones intencionadas de las personas, y donde las disputas de intereses se resuelven por medio del mejor argumento y por la búsqueda del consenso, poniendo el énfasis en la interacción de estos sujetos con respecto al mundo, a los otros y a sí mismos (Villa, 2004). El tipo de

interacción que se erige a partir de este empleo del lenguaje también configura un modelo de espacio público democrático que, con el nombre de ‘deliberativo’, pasa a constituir el espacio más adecuado para la organización institucional del Estado y la producción legítima del Derecho, sin renunciar entonces a los ideales de la ilustración ni a los principios fundamentales de la modernidad, pero apartándose de las dificultades presentes en la visión instrumental de la razón (Habermas, 2010).

Tomando en cuenta estos planteamientos, cualquier posición crítica a la noción instrumental de la técnica parece ubicarse en una dirección disímil al concepto de razón instrumental que la sostiene, generando entonces espacios para la elaboración de lecturas sobre lo tecnológico que también recojan elementos de la noción de razón a la que se adscriben. Así, por ejemplo, desde una perspectiva dialógica como la propuesta por Habermas u otros autores, la idea de artefacto tecnológico presentaría rasgos diferentes a los atribuidos por la interpretación instrumental al resultar cercano a procesos deliberativos de resignificación como los que podrían percibirse en la práctica del reciclaje, donde el uso, función, finalidad y sentido original de un instrumento, se modifica en virtud de las necesidades que los usuarios puedan requerir satisfacer, pero también a partir de la visión de mundo a partir de la que ese usuario vuelve a significar el aparato tecnológico reciclado. Con ello, no sólo la noción de herramienta adquiere nuevas posibilidades para la articulación de su sentido, sino que la misma idea de desecho puede ser examinada a partir de una lectura donde la relación del individuo con los artefactos y con su entorno supere los márgenes de la lógica de consumo.

Conclusiones

A excepción de algunos planteamientos recientes como los de autores transhumanistas o representantes del solucionismo tecnológico, la defensa formal de la condición de herramienta en los artefactos tecnológicos no forma parte del trabajo reflexivo desarrollado por la mayoría de las corrientes partidarias de la tecnología. A diferencia de los autores críticos de esta noción —los que en su mayoría si dedican un espacio al cuestionamiento de esta tesis—, los estudiosos partidarios de la interpretación instrumental parecen asimilar este concepto por la herencia que reciben de la concepción moderna de ciencia, la cual, plasmada en una concepción instrumental de la razón, entiende como blanco de conocimiento científico únicamente aquellos objetos factibles de ser examinados de forma empírica.

Desprovistos de su contenido ‘no científico’, y reducidos por ende a la condición de artefactos materiales, el trasfondo político y los nexos con la economía liberal que los aparatos tecnológicos presentan finalmente se invisibilizan, omitiendo los principios que rigen la lógica interna que orienta su desarrollo, crecimiento y expansión (en numerosos puntos identificables con una economía de mercado), así como una autonomía creciente que, especialmente en la era informática, ha alcanzado márgenes insospechados.

La nueva preocupación por el trasfondo político de la tecnología, en este sentido, coincide no sólo con un momento en que la ética vuelve a formar parte de la reflexión filosófico política - cambio de giro que, usualmente, se identifica con la aparición de *A Theory of Justice* (1971) de Rawls (Kymlicka, 1995, p. 11) -, sino también de un distanciamiento con una visión realista de la política (Realpolitik) que predominó como escuela de pensamiento desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX, representada por autores como Weber, Schmitt, Morgenthau y Aron (entre otros), quienes la entienden como una actividad definida por el logro de objetivos prácticos (vinculados con la obtención y conservación del poder), autónoma frente a restricciones normativas (en particular las de tipo moral), y objeto de una indagación racional al centrarse en el estudio de las circunstancias prácticas y de los acontecimientos políticos concretos (Cabrera, 2014, p. 136).

De esta manera, lejos de constituir un fenómeno específico o aislado, el cuestionamiento de la tesis instrumentalista de la tecnología puede entenderse como la manifestación de una transformación mayor vinculada, en este caso, con la noción de racionalidad a partir de la cual se fijan los caminos para la generación del conocimiento. La insuficiencia de la noción instrumental de tecnología, por lo tanto, se revela por la omisión en la que incurre respecto de la modificación que experimenta la idea de indagación racional instrumental recibida de la modernidad, así como el cambio presente en la concepción de una política realista distante de contenido sustancial.

Respecto del desarrollo del debate en torno a la identificación tecnología-artefacto, la distancia con la concepción instrumental ciertamente permite identificar rasgos diferentes a los atribuidos a un objeto de parte de los adherentes de esta lectura. Si bien dentro de sus características la materialidad de un instrumento constituye ciertamente un rasgo claro de los artefactos tecnológicos, su dimensión política y económica también resulta evidente a partir de la identificación efectiva entre los principios del liberalismo capitalista con la lógica que orienta el desarrollo y expansión de las tecnologías. La idea de la neutralidad y ausencia de sesgos, en tal sentido, se ve fuertemente reflejado en el hecho que

incluso la innovación tecnológica se encuentra supeditada al impacto económico que las propuestas puedan presentar, valoración que prevalece sobre su grado de creatividad o aporte al bienestar social.

Finalmente, en relación con la cuestión del control humano sobre la tecnología, parece claro que el vínculo entre sociedad liberal y economía capitalista articula ya desde la modernidad un espacio fructífero para el desarrollo de una tecnología que, progresivamente, adquiere grados de autonomía que dificultan la idea de un control humano efectivo. A partir de los argumentos esgrimidos por autores como Mumford, Ellul o Winner, nos parece que en la actualidad dicha autonomía se plasma en dos situaciones recurrentes y preocupantes: primero, en la dependencia creciente de la tecnología para el desarrollo de la vida individual y colectiva de la humanidad, donde gran parte de los procesos de toma de decisiones domésticas - preferencias de consumo, generación de redes de amistad, organización de la agenda personal, etc. -, e incluso de administración y gestión del Estado - evaluación de desempeño, asignación de recursos públicos, elaboración de perfiles de riesgo, etc. - son delegados a sistemas computacionales programados con algoritmos; y segundo, por el desconocimiento cada vez mayor del funcionamiento de los aparatos tecnológicos y las consecuencias de su uso - especialmente en el caso de los artefactos de tecnología digital -, oscuridad que pasa a asumirse y aceptarse como una característica de la tecnología ('black box'), legitimándose como una suerte de costo asociado a la recepción de los beneficios que esta trae consigo (Pasquale, 2015, p. 3).

Como en el caso de la idea de neutralidad, nuevamente las dificultades políticas, económicas y antropológicas que comprometen la idea de un dominio efectivo de la tecnología por parte del ser humano, pasan desapercibidas frente a una lectura que interprete los artefactos tecnológicos sólo como herramientas definidas por su materialidad. La opacidad con la que se asume el funcionamiento de la tecnología, entonces, pasa a constituir una suerte de representación de la oscuridad que facilita un consumo acrítico de esta, en un escenario político y económico que despliega amplias redes para estimular su empleo y dependencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Avanessian, A., Reis, M. (comps.). (2019). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Caja Negra.
- Binns, R. (2018). Algorithmic Accountability and Public Reason. *Philosophy & Technology*, 31(4), 543–556.
- Bostrom, N. (2016). *Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias*. TEELL Editorial.
- Bunge, M. (2012). *Filosofía de la tecnología y otros ensayos*. Universidad Inca.
- Cabrera, E. (2014). La invención del realismo político. Un ejercicio de historia conceptual. *Revista Signos Filosóficos*, 16(32), 126-149.
- Diéguez, A. (2016). La singularidad tecnológica y el desafío posthumano. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, (50), 154-164.
- Ellul, J. (1990). *La edad de la técnica*. Octaedro.
- García, E., et al. (2001). *Ciencia, Tecnología y Sociedad: una aproximación conceptual*. Madrid, Organización para los Estados Iberoamericanos.
- Gillespie, T. (2014). The Relevance of Algorithms. En T. Gillespie et. al. (ed.), *Media Technologies. Cambridge* (pp. 167-193). MIT Press.
- Guerrero, O. (2006). Tecnocracia Inc. En H. Ochoa, A. Estévez (coord.), *El poder de los expertos: para comprender la tecnocracia* (pp. 1-64). Centro de Estudios de la empresa.
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y validez*. Trotta.
- Habermas, J. (2014). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos.
- Heidegger, M. (2012). *Caminos de bosque*. Alianza.
- Heidegger, M. (2017). *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Hidalgo, C. (2018). Augmented Democracy. <https://www.peopledemocracy.com>
- Horkheimer, R. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Ediciones Sur.

- Hottois, G. (2013). Humanismo, transhumanismo y posthumanismo. *Revista Colombiana de Bioética*, 8(2), 167-192.
- Kymlica, W. (1995). *Filosofía Política Contemporánea*. Ariel.
- Land, N. (2012). *Fanged Noumena. Collected Writing 1987-2007*. Urbanomic.
- Marcuse, H. (2005). *El hombre unidimensional*. Ariel.
- Marx, C. (2010). *El capital (tomo I)*. Fondo de Cultura Económica.
- Medina, M. (1995). Tecnología y filosofía: más allá de los prejuicios epistemológicos y humanistas. *Isegoria*, (12), 180-197.
- Mitcham, C. (1989). *¿Qué es filosofía de la tecnología?* Editorial Antropos.
- Morfino, V. (2009/2010). Marx pensador de la técnica. *Archivos de Filosofía*, (4-5), 161-184.
- Morozov, E. (22 de octubre de 2013). *The Real Privacy Problem*. MIT Technology Review. <https://www.technologyreview.com/2013/10/22/112778/the-real-privacy-problem/>
- Mumford., L. (2016). *El pentágono del poder*. Editorial Pepitas de calabaza.
- Ortega y Gasset, J. (1964). *Meditación de la técnica*. Obras completas tomo V (pp. 317-378). Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1965). *El mito del hombre allende la técnica*. Obras completas tomo IX (pp. 617-624). Revista de Occidente.
- Pasquale, F. (2015). *The black box society: the secret algorithms that control money and information*. Harvard University Press.
- Quintanilla, I. (2004). Estudio preliminar. Algoritmo y revelación: la técnica en la filosofía del siglo XX". En C. Mitcham y R. Mackey (eds.), *Filosofía y Tecnología* (pp. 15-32). Editorial Encuentro.
- Quintanilla, I. (2017). *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. Fondo de Cultura Económica.
- Rapp, F. (1981). *Filosofía analítica de la técnica*. Editorial Alfa.
- Saint-Simon, H. (1975). *De la reorganización de la sociedad europea*. Centro de Estudios Constitucionales.

- Sandvig, C. (2015). *Seeing the Sort: The Aesthetic and Industrial Defense of the Algorithm*. Media-N. <http://median.newmediacaucus.org/art-infrastructures-information/seeing-the-sort-the-aesthetic-and-industrial-defense-of-the-algorithm/>.
- Spengler, O. (1947). *El hombre y la técnica y otros ensayos*. Editorial Espasa-Calpe.
- Spengler, O. (2007). *La decadencia de Occidente (tomo II)*. Editorial Espasa-Calpe.
- Veblen, T. (2001). *The engineers and the price system*. Batoche Books.
- Williams, A., Srnicek, N., (2019). Manifiesto por una política aceleracionista. En A. Avanessian, M. Reis (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 33-48). Caja Negra.
- Winner, L. (1978). *Autonomous Technology: Technics out of Control as a Theme in Political Thought*. The MIT Press.
- Vila, E. (2004). De la racionalidad instrumental a la racionalidad comunicativa en el mundo de la educación. *Ágora digital*, (7), 1-12.
- Wu, T. (2003). Network Neutrality, Broadband Discrimination. *Journal of Telecommunications and High Technology Law*, 2, 141-176.
- Zarsky, T. (2015). The Trouble with Algorithmic Decisions. An Analytic Road Map to Examine Efficiency and Fairness in Automated and Opaque Decision Making. *Science, Technology, & Human Values*, 41(1), 118-132.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

La mutabilidad (alteridad) tecnológica de las corporaciones como clave de su
preponderancia global

The technological mutability (otherness) of corporations as a key of their global
preponderance

Roberto Pizarro Contreras

Magíster en Filosofía, Universidad de Chile

rpizarroc@hotmail.com

RESUMEN

Este trabajo consta de dos partes. En la primera, se intentará explicar la preponderancia global de las corporaciones a la luz de un proceso de reinterpretación permanente que realizarían ellas del concepto de utilidad empresarial. Se pondrá en evidencia esto a partir de una serie de acciones que las corporaciones emprenden y que dan cuenta, en última instancia, del ejercicio de una doctrina de la “alteridad tecnológica”. En la segunda parte, se irá deduciendo cómo es que se da esta doctrina hipotética, apelando a la noción de “funcionalidad tecnológica” y al sesgo cognitivo denominado “fijación funcional”.

Palabras clave: utilidad, fijación funcional (sesgo), determinismo tecnológico, capitalismo, tecnología

ABSTRACT

This work consists of two parts. Firstly, an attempt will be made to explain the global preponderance of corporations from a constant reinterpretation that they would make of the concept of utility. This will be evidenced from a series of actions that they execute and that account for a doctrine of "technological otherness". In the second part, it will be deduced how this hypothetical doctrine occurs, appealing to the notion of "technological functionality" and the cognitive bias called "functional fixedness".

Keywords: utility, functional fixedness (bias), technological determinism, capitalism, technology

1. El éxito de las corporaciones explicado desde un proceso interno de permanente resignificación de la utilidad, que conllevaría una alteridad de su capacidad tecnológica

En la empresa conviven dos conceptos de utilidad, sin que necesariamente los sujetos empresariales estén conscientes de ello.

Por un lado, el que se define en los manuales de gestión financiera¹ y contabilidad empresarial, y que en la práctica se materializa en el “estado de resultados” (*income statement*) y el “balance general” (*balance sheet*), instrumentos de toma de decisiones que miden la situación económica de la empresa –en términos de beneficios percibidos –al término de un ciclo de operaciones determinado (fungen, por ejemplo, como cuentas anuales). Esta noción, además, no es en absoluto desconocida en el ámbito filosófico. Ya en *La riqueza de las naciones* de 1776, el filósofo y economista clásico Adam Smith (1723-1790) precisaba, en el capítulo dedicado a la acumulación del capital, que “el producto total anual se divide en dos: una porción es para reponer el capital, o bien, provisiones, materias y obra terminada; y la otra [la utilidad] va a una parte del ingreso del dueño del capital” (Smith, 2013, p. 83).

Por otro, se tiene la utilidad que, poniéndola en los términos de los utilitaristas morales, sería útil para la vida o existencia de la empresa y los sujetos que la componen, o bien, para la felicidad de todos ellos (y que no se reduce, por consiguiente, al capital o dinero). En particular, rescato aquí el paralelo que es susceptible de establecer con la formulación de la utilidad que lleva a cabo en su obra John Stuart Mill (1806-1873), y a partir de la cual habría intentado recomponer o ampliar la de su maestro Jeremy Bentham (1748-1832). En otras palabras, sin dejar de lado la importancia de determinar la utilidad con una precisión análoga a las de las matemáticas –intención, por lo demás, característica de los británicos y del pensamiento que de ellos se ha derivado² –, Mill defiende la idea de no amarrarse al mecanismo de cálculo, lo que le

¹ Más precisamente, se le define como la diferencia entre los ingresos percibidos por la organización y la sumatoria entre los costos y gastos operacionales (Brealey, Myers y Allen, 2010, p. 787).

² En su compendio sobre el pensamiento de John Locke (1632-1704), Sergi Aguilar (2019) señala que “los británicos son distintos a los europeos [continentales], y uno de los rasgos característicos que definen su especificidad es su proverbial sentido común, el *common sense* que parece tan indeleblemente inscrito en su ADN” y que eso de poner en duda lo evidente, como hizo el racionalismo cartesiano al que se enfrentó Locke, “muestra lamentablemente hasta qué extremos de delirio puede conducir el espíritu excesivamente especulativo”.

induce, en la imposibilidad de hallar en su época mejores recursos para pensar la cuestión utilitaria, a la descripción cualitativa de esta³.

Mill advierte que “la doctrina utilitaria afirma que la felicidad es deseable y lo único deseable como fin en sí, siendo todo lo demás únicamente deseable como medio para este fin”⁴, a lo que habría que añadir que si esos medios entrañan el riesgo de disminuir la felicidad final (porque, por ejemplo, conllevan daños colaterales que podemos en principio intentar ocultar a nuestra conciencia, pero que son susceptibles de ser lamentados *a posteriori*), deben balancearse con la posibilidad de otros caminos que conduzcan a nuestra dicha, lo que complejiza el problema al introducir al cálculo de lo útil otras variables específicas de cada caso.

Esta utilidad filosófica, que defenderé en lo sucesivo como presente en la empresa contemporánea, no cesa de reformularse ahí en la búsqueda de exhaustividad y de un mecanismo que haga posible su cálculo matemático tanto como sea posible⁵, con el fin de seguir conquistando cuotas o nichos de mercado, o bien, atesorar los que ya tiene

Ella se aprecia, en primer lugar, en ideas como la de *stakeholders* (“interesados” o “partes de interés”), que señala a los sujetos o entidades relevantes que pueden afectar y/o ser afectados por las actividades de la empresa, y que ocupan un espacio en la batería de indicadores de gestión de la compañía, si no en aquellos que mensuran el desempeño de los proyectos que los implican⁶. Tal como fue definido en su primer uso en un memorándum interno del Stanford Research Institute, un *stakeholder* es un miembro de los “grupos sin cuyo apoyo la organización dejaría de existir” (Freeman, 1984, p. 31). Partes de interés que afectan y son afectadas por una compañía son, qué duda cabe, los dueños, accionistas e inversores. Pero la cuestión no queda ahí, pues también lo son: las asociaciones empresariales, industriales o profesionales; los clientes,

³ Como se aprecia, por ejemplo, en el trabajo que estudia el puesto de las emociones en el utilitarismo de Mill del académico de la Universidad de Chile Iñigo Álvarez Gálvez (2010).

⁴ En inglés: “The utilitarian doctrine is, that happiness is desirable, and the only thing desirable, as an end; all other things being only desirable as means to that end” (Mill, 2022a).

⁵ En la empresa hay un refrán que reza “Lo que no se mide, no se puede mejorar”, atribuida con frecuencia a Peter Drucker, consultor y académico de negocios, tratadista austríaco, y abogado de profesión, considerado el mayor “filósofo” del *management* del siglo XX.

⁶ Las mediciones internas del desempeño empresarial se inscriben dentro de una extensa subrama de las ciencias empresariales denominada “control de gestión” (*management control*) que se relaciona directamente con la utilidad en el sentido que aquí se discute, como se observa en el titular de la obra del académico y director financiero español Enrique Fuentes Moreno (2018).

proveedores y competidores; los empleados y sindicatos; los gobiernos locales y el nacional; los medios de comunicación; las ONG; etc.

Esto, que para alguien pudiera ser parte del diseño de una tramoya por la que la empresa intentaría embozar su ser mezquino, tiene arraigado, no obstante, profundas convicciones morales.

Específicamente, en lo que toca a los clientes, se ha pensado a veces que todo cuanto hace una firma en pos de ellos tiene por objeto su captura psicológica para extraerles hasta el último centavo, sobre todo porque las acciones que determinan ese hacer envuelven, en parte, aquel conjunto de técnicas y estudios que tienen por objeto mejorar creativamente la comercialización de un producto, es decir, el *marketing*, y que, como todo hacer, tiene su contracara⁷. Y aunque aquel es muy importante todavía, buena parte de las energías que en él se invertían se destinan hoy, entre otros, a la gestión de la experiencia del cliente (*customer experience*, abreviado CE o CX)⁸, al punto que diversas empresas realizan contrataciones de ejecutivos para emplearlos en la dirección de gerencias homónimas que están constantemente monitorizando y analizando los indicadores y variables que determinan la percepción del consumidor con miras a satisfacerle y mejorar la calidad del servicio entregado⁹.

Si bien no existe garantía de que estos profesionales (*customer experience manager*) ejecuten su tarea movidos por una certidumbre social —o bien, un desinterés personal—, sí lo hacen al menos convencidos de que su rol y las funciones que encarna el mismo son funcionales.

En relación a los proveedores, existe una vasta literatura dedicada a la gestión de la cadena de suministro (*supply chain*)¹⁰ en la cual, lejos de entenderseles como empresas que, por el hecho de ser pagadas, deben someterse a los dictados y caprichos del mandante, se les erige en calidad de socios estratégicos o *business partners* que deben ser tratados en paridad, con los mismos miramientos que merece quien contrata sus servicios.

En el ámbito de los empleados, por último, desde la década de los 80' que se discuten conceptos como *organizational support theory* (OST), de acuerdo al cual son de suma relevancia para la gestión de los trabajadores las percepciones que estos poseen sobre cuánto la organización

⁷ Ver, por ejemplo, las críticas que se esgrimen contra el *neuromarketing* en el trabajo de Harrell (2019).

⁸ Ver, por ejemplo, el trabajo del renombrado consultor de comercio electrónico Martin Newman (2021).

⁹ Este término se relaciona asimismo con el de mejoramiento continuo de la organización (*continuous improvement*).

¹⁰ Ver, por ejemplo, el trabajo de Sunil Chopra y Peter Meindl (2006).

valora sus contribuciones y cuida su bienestar. De hecho, no es raro hallar quienes llaman a su reivindicación (MacArthur, 2021) como punto de partida a una renovación por antonomasia de la gestión de recursos humanos (*human resource management*). Tomás Sánchez Valenzuela, miembro del círculo de innovación del Instituto Chileno de Administración Racional de Empresas (ICARE) y director de estrategia de Accenture¹¹, relata en su libro *Public Inc. La evolución de la empresa y su rol en la sociedad* que “conversando con un reputado *headhunter*¹², este me planteó lo siguiente: ‘Antes el trabajo elegía a las personas, ahora es al revés’” y que hay un estudio de Oxford Economics (2014) que muestra cómo Chile, junto con la mayoría de los países desarrollados, enfrenta una crisis de talento (Sánchez, 2020, p. 251)¹³. De hecho, la famosa consultora Gartner (2019) reveló que los ejecutivos de grandes compañías perciben este tema como uno de sus principales riesgos.

Cuando el valor del salario ya no lo es todo para tomar decisiones, es un desafío interesante plantear una propuesta de valor a esas personas. Una propuesta que posiblemente necesite ser diferenciada para distintos segmentos. Mientras unos grupos valoran la flexibilidad horaria, otros preferirán el trabajo a distancia. [...] Acá [en la gestión del talento] no vale simular: hay que ser de verdad. (pp. 252-253)

Como se aprecia, a todos ellos –clientes, proveedores y trabajadores –la empresa les concibe como elementos indefectibles –cuya utilidad no puede ser objeto de desprecio –, que se coordinan con otros dentro de un gran ecosistema que potencia las posibilidades de sus miembros y con ella las del conjunto de la economía.

En el capítulo IV de sus *Principios de Economía Política* (2022b), Mill señala:

La forma de asociación que debe esperarse que al final predomine, si la humanidad continúa mejorando, no es la que puede existir entre un capitalista como jefe y trabajadores sin voz en la dirección de la empresa [mudez que puede repercutir en la sensación de estar supeditado a una tiranía o a un irredimible

¹¹ Es una multinacional de consultoría estratégica, servicios tecnológicos y *outsourcing*.

¹² El *headhunting* es una técnica empleada por firmas de consultoría para proveer capital humano a las empresas para puestos directivos y gerenciales, y también para la búsqueda de perfiles escasos en el mercado laboral.

¹³ Es importante salvar, no obstante, el carácter panegírico de la obra de Sánchez y entender que él hace referencia al talento del sector profesional especializado, cuyos servicios tienen amplia demanda en la industria y son bien remunerados, y no a la totalidad de profesionales ni mucho menos al universo de trabajadores.

régimen de explotación], sino la asociación de los propios trabajadores en condiciones de igualdad, poseyendo colectivamente el capital con el que realizan sus operaciones, y trabajando bajo administradores elegidos y removibles por ellos mismos.

No está demás señalar que el antiguo concepto de Responsabilidad Social Empresarial (RSE), que hasta hace algunos años contaba con una crítica considerable de la academia¹⁴, se ve diluido en la comprensión que hace la empresa de ella misma, y que empieza a hacerse carne en la forma de la novedosa empresa *startup*¹⁵, por cuanto no son pocas las que definen su operación en torno a ella, es decir, a una causa que tenga impacto social. Un ejemplo es la chilena Betterfly, firma creada en 2018 por Eduardo Della Maggiora, una plataforma *online* de beneficios para colaboradores de empresas que recompensa sus hábitos saludables con un seguro de vida, y que a mediados de 2021 recaudó US\$60 millones, más que lo obtenido por sus homólogas Cornershop y NotCo –que está actualmente asentada en Silicon Valley –en la misma etapa de inversión en 2017 y 2019, respectivamente (Fajardo y Zuñiga, 2021).

Esta creciente concepción orgánica de la empresa en relación con las fuerzas y agentes del entorno en que se inscribe –y que denota tal vez una progresiva y promisorio autoconciencia –, recuerda la que tiene Spinoza (1632-1677) de la sociedad, lo que pone de manifiesto la dificultad que involucra un cálculo utilitarista cabal y refrenda la distancia que media entre los planteamientos de Mill y su predecesor.

Para Spinoza lo social debe pensarse como un encuentro que potencia el *conatus*¹⁶ de los individuos. En vez de sostener pesimistamente como el filósofo Thomas Hobbes (1588-1679) que “el hombre es el lobo del hombre”, Spinoza entiende que cada hombre completa a los otros y es completado por ellos: una comunidad es un individuo colectivo que potencia las posibilidades y derechos de sus miembros. En el capítulo “Spinoza” de la serie documental

¹⁴ Ver, por ejemplo, el trabajo de César Medina Salgado (2010), académico del Departamento de Administración de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana (México).

¹⁵ Entiendo por *startup* una empresa incipiente –no una pyme o “emprendimiento”, en el sentido ordinario de estos términos –que presenta grandes posibilidades de crecimiento y que basa su producción en el uso de las tecnologías de la información y la comunicación.

¹⁶ El *conatus essendi* es un concepto fundamental de la obra de Spinoza que refiere la tendencia esencial de una cosa a permanecer o mantenerse en su forma de existencia.

Grandes Filósofos (Álvarez, 2014), Diana Cohens Agrest, entonces docente e investigadora de la Universidad de Buenos Aires, sostenía:

Concretamente sostiene Spinoza que todos los cuerpos particulares se encuentran en interconexión y que cada cuerpo es una entidad relativamente autónoma que posee un conato. [...] Los conatos además pueden unirse entre sí y, aun más, dice Spinoza, si nosotros subsumimos o unimos los cuerpos entre sí, daremos cuenta que los que estamos en esta habitación, por ejemplo, constituimos un cuerpo; más allá, que los que están dentro de esta ciudad constituyen otro cuerpo; y así sucesivamente, si vamos ascendiendo en la multitud de los cuerpos, llegaremos a la faz total del universo [que es el cuerpo total].

Asimismo, esto tiene su correlato en la propuesta autopoietica del biólogo chileno Humberto Maturana (1928-2021), quien concibió a las empresas como una red viva de conversaciones¹⁷, y más recientemente en un modelo construido por McKinsey & Company, Inc.¹⁸ (Aghina et al., 2018), el cual llama a abandonar la concepción funcionalista de la empresa como máquina a entenderla como un organismo vivo, distinguiendo así cinco rasgos distintivos de las empresas “ágiles”.

Y es en este concepto –en el de agilidad –y otros tres relacionados en los que deseo explayarme otro tanto, no para cerrar el circuito en torno a una concepción utilitaria “integral” de las empresas –que ya creo suficientemente insinuada a través de las referencias realizadas –, sino para poner de relieve el fenómeno de una mutabilidad o *alteridad tecnológica* de la empresa, sin el cual no puede sugerirse el éxito empresarial a través de un puro cambio en su cosmovisión de las cosas.

¹⁷ Maturana, autor junto al también biólogo Francisco Varela (1946-2001) de *De máquinas y seres vivos: una teoría sobre la organización biológica* (1972), fundó, junto a su socia Ximena Dávila, Matriztica, un instituto que se define a sí mismo como “una organización que acompaña a personas y comunidades en sus procesos de transformación e integración cultural”, entre ellas las empresas, en las que persigue facilitar “el surgimiento de una cultura organizacional que estimule la búsqueda de resultados, en armonía con el bienestar de las personas y la organización”, y que lo hace “desde el entendimiento de la Biología-Cultural”. Ver <https://main.matriztica.org/>

¹⁸ Otra reputada consultora estratégica global que se focaliza en resolver problemas concernientes a la administración estratégica de las organizaciones.

El concepto de alteridad lo emplearé en el sentido que lo usa Lévinas en su fenomenología homónima, de forma que, como señala Joan Solé (2019, p. 76), citando al filósofo lituano:

‘Lo que pasa a primer plano como centro de esta filosofía es cómo se da a la razón el encuentro con *lo otro*, que es heterogéneo, indómito e incomprensible’; porque si fuera comprensible, dejaría de ser alteridad para ser asimilado de una vez por todas en su seno por la razón. [De acuerdo a esta cita, *lo otro* está dado, para los efectos de este trabajo, por una performance o base tecnológica nueva que es sometida a evaluación para emprender con renovados bríos las acciones empresariales; la revolución permanente del concepto de utilidad encarna también la alteridad tecnológica.] (Solé, 2019, p. 76)

Porque lo que se tiene hasta acá es una miríada de intereses en constante mutación, ya sea porque los deseos de los actores cambian, así como también el conjunto de esos actores, pero ¿cómo se explica el éxito de sus operaciones?

Lo cierto es que la empresa ha alcanzado tal grado de madurez, que no solo posee un conocimiento desengrasado de sus procesos, sino también ha tramado estos en una estructura altamente flexible. En ella se ha producido una suerte de “tecn convergencia”, concepto con el que quiero connotar la facultad de una compañía de tener un conocimiento y control “plástico” y a voluntad de su capacidad tecnológica, respondiendo así a las presiones de su entorno y adaptándose exitosamente en consecuencia.

A diferencia del Estado –de ordinario apodado “elefante blanco” –, en la empresa privada se puede constatar la facilidad con que se hacen y rehacen las diferentes gerencias y las áreas que las componen, los puestos, los procesos, etc., sin entramparse en burocracias, todo ello con el fin de dar cumplimiento a los programas y proyectos corporativos.

El concepto de *agile*¹⁹, originalmente forjado en el ámbito del desarrollo de software –y extendido a la totalidad de ámbitos de la empresa más tarde –, envuelve una serie de herramientas para facilitar a los directores de proyectos una forma más flexible y eficiente (“ágil”)

¹⁹ Ver, por ejemplo, el trabajo de Neil Perkin (2019).

y una actitud resiliente para producir o reinventar soluciones rápidamente y en línea a los vaivenes del negocio.

*Change management*²⁰ y *design thinking*²¹ son conceptos relacionados. Ambos implican cambios, sobre todo actitudinales y de competencias en el personal. Se trata de nociones que apuntan a tener una buena organización de los proyectos, identificando los problemas que pueden producirse y sus consecuencias, así como maximizando el desempeño colectivo.

Finalmente, el *Lean Management*²² es un modelo de inspiración japonesa que permite estandarizar, por la vía de mediciones cuantitativas y cualitativas, las operaciones y limpiarlas de toda crasitud o despilfarro, perfeccionando su rendimiento. Esto hace posible no solo una mejora de la calidad de los productos, sino también disponer de un mapa claro, en términos de procesos, de lo que la organización es y dónde debería poner el foco para producir “valor”, término que, no siendo fijo ni restringiéndose al ámbito de los réditos económicos-financieros, sí tiene importantes coincidencias en lo medular con la utilidad filosóficamente concebida.

Ahora bien, muy multiforme puede resultar el capitalismo encarnado en una actividad empresarial contemporánea caracterizada por ser *agile, changeable, creative and efficient* dada la aparente tecnoconvergencia alcanzada –que a su vez deviene toda o en parte de la concepción utilitarista-moral u orgánica que tiene el capitalismo de sí mismo, como se dijo –, pero de esto se siguen dos preguntas:

- Más allá de los alicientes o incentivos –entendidos en clave económica –, ¿cuál es la fuerza o fenómeno que, en línea con la cuestión tecnológica, permite explicar la exitosa movilidad de los operadores del capitalismo de tal forma que, lejos de hacerlo entrar en crisis e impulsar un rechazo generalizado (como el de una tiranía a la que se obedece a regañadientes), hacen posible, en cambio, su amoldamiento eficaz a las nuevas circunstancias?
- Por otro lado, ¿es posible que, por mucho control aparente que tenga el capitalismo sobre su potencia tecnológica, asimismo, como incurriendo en una

²⁰ Ver, por ejemplo, el trabajo de John P. Kotter (2012).

²¹ Ver, por ejemplo, el trabajo de Tim Brown (2009).

²² Ver, por ejemplo, el trabajo de Daniel T. Jones y James P. Womack (2012).

contradicción performativa, estaría amarrado a un esquema de orden tecnológico que le llamaría, acaso ideológicamente, a su continua reinención operativa?

A ambas preguntas intentará darse respuesta en el apartado a continuación.

2. Cómo se propiciaría, desde el nivel mental de los individuos, la mutabilidad (alteridad) tecnológica de las corporaciones: ¿Sentido común o sesgo?

Desde la filosofía de la mente del filósofo estadounidense John Searle, es posible una interpretación del fenómeno capitalista que sea simultáneamente intuitiva y operativa recurriendo a su noción de “hecho institucional”, con la que se puede explicar:

- Cómo es que se produce la adherencia de los trabajadores a los mecanismos, sistemas o, en fin, tecnologías que diseñan e implementan en las corporaciones; y cómo es que adhieren también a estas últimas.
- Cómo es que se produce la adherencia de los sujetos al orden socio-económico imperante.

Con hecho institucional Searle (1997) ansía connotar lo que es a la vez una ficción y convicción civil. Se trata de hechos que presentan un conjunto de poderes que tienen las cosas y que no están dadas por su naturaleza física, sino más bien por una función que les es asignada, por un “estatus”. Los sujetos creen que ciertas cosas pueden ejercer un poder y que, de hecho, lo ejercen, pero solo porque los mismos sujetos participan del ejercicio.

Así, por ejemplo, un volcán tiene el poder físico de albergar dentro de sí materia incandescente y de reaccionar a ciertos eventos geológicos, ocasionando estragos sobre los pueblos que se han asentado en sus faldas. Pero carece de la facultad de “observarlos”, “hacerles pagar sus pecados” y “castigarlos”, a menos que los pueblos le doten de estos poderes sobrenaturales asignándole el estatus de un dios (el dios-volcán).

Otro ejemplo viene dado por las tarjetas bancarias, que, si bien poseen un estatus ontológico en relación a sus propiedades materiales, para engendrar una transacción ellas aparecen fuertemente determinadas por el estatus de valor de cambio que un grupo de sujetos (la sociedad) les otorga.

Este último ejemplo me permite relevar, para los fines que me he propuesto, la profunda implicación de la humanidad en el fenómeno tecnológico. Porque se está ante una agencia dual: el sujeto asigna activamente a la cosa una facultad (agencia activa) y la cosa repercute sobre él (agencia pasiva), en tanto y en cuanto aquella manifiesta por acción de los mismos sujetos (otra vez agencia activa) los signos que caracterizan al ejercicio de esa facultad. En el caso del volcán, el grito ronco de un aborígen bromista oculto en el bosque (agencia activa) puede hacer que otro inocente aborígen (que es primeramente una agencia pasiva y luego activa) invista automáticamente a la cosa de una amenazante observancia. En el de la tarjeta bancaria, la transacción solo puede tener lugar después de que un grupo de humanos se haya implicado en el desarrollo del *hardware* y el *software* necesarios para procesar la tarjeta (agencia activa), y de que otros tantos se ocupen de la manutención de ellos y otros más del uso de la tarjeta, “invocándola” en el sitio de la transacción²³ (de nuevo, agencia pasiva y luego activa).

Así pues, se propone un procedimiento análogo en la interacción sociotécnica, esto es, la que se da entre el individuo y el sistema. Ya que los sujetos, así como asignan a un volcán, tarjeta o parlamento poderes artificiales (quiero decir “no naturales”), lo hacen de igual modo y, en general, con los dispositivos y sistemas tecnológicos. Estos, pese a que poseen un poder que en apariencia es independiente de la coacción humana —como una tuneladora, que, a través de su capacidad motora es capaz de efectuar un forado en un tiempo y forma imposibles para una cuadrilla de humanos—, son en realidad desarrollados, usados y mantenidos ineludiblemente por la acción humana. Y esta implicación depende a su vez de una creencia en la funcionalidad de la tecnología. Lo curioso, sin embargo, es que esa creencia se justifica menos, cuanto más abarca y menos podemos juzgar la eficacia de un sistema —o trama tecnológica— en relación al sinnúmero de efectos que ella produce, al extremo que podría haber alguien que cree en el sistema, pero no justamente por la generosidad de sus efectos globales.

Como ejemplo, propondré algunos juicios que podrían hacerse del Estado y la empresa, susceptibles de ser entendidos como tecnologías.

En el caso del Estado, una persona podría ver en él una entidad garante del desarrollo de la ciudadanía y defenderlo a ultranza, o bien, simplemente ver en él un ministerio de

²³ “[...] La expresión performativa de sentencias como: ‘Se aplaza la sesión’, ‘Lego toda mi fortuna a mi sobrino’, ‘Nombro a usted presidente de la sesión’, ‘Por la presente se declara la guerra’, etc., pueden crear hechos institucionales. Esas expresiones crean el estado de cosas mismo que representan; y en todos los casos, el estado de cosas es un hecho institucional”. (Searle, p. 52)

sobrevivencia. Al mismo tiempo podría ser que nunca se haya formulado la pregunta sobre cuánto las dinámicas tecnológicas de esta clase de sistemas niegan la posibilidad de otra *performance* tecnológica-gubernamental que recogiera incluso una potencial herencia virtuosa de la gran empresa.

Al revés, en el caso de una empresa trasnacional como Sodexo, un superejecutivo podría adherir fielmente al lema corporativo que le convoca –junto a sus colegas y dependientes –a ofrecer al mundo “Calidad de Vida”²⁴, si no apoyarlo porque ese discurso hace posible, entre otras cosas, su suculenta remuneración. Y al mismo tiempo podría ocurrir que jamás se ha planteado si el esquema tecnológico de la empresa contemporánea pudiera tener severos efectos colaterales sobre las formas de vida del planeta²⁵. Simplemente, para eludir una crisis psicológica y existir en paz consigo mismo, el superejecutivo asume que él participa de esa “calidad de vida” y que el resto, si es cierto, nada tiene que ver con una agencia activa suya.

En ambos casos, como se aprecia, los juicios que hacemos del aparato –Estado o empresa –están más bien sustentados en impresiones devenidas de su observación parcial, o en opiniones extendidas de las gentes, o en unas inculcadas durante nuestro desarrollo (por los seres queridos, por ejemplo), si no en unos intereses particulares.

La cuestión de la función de estatus (o simplemente “funcionalidad”), que puede parecer obvia en la experiencia cotidiana que tenemos de ella, es esencial en este análisis y hace posible un salto cualitativo en relación al hecho institucional de Searle, debido a que permite mirar desde otro ángulo la construcción de la realidad social, específicamente en lo que se refiere a la no-destrucción de ella (más bien que a su permanencia). Apunta a algo que, aplicado a la tecnología, bien podría denominarse “no obsolescencia” o, mejor aun, *inercia de los sistemas*, y cuyo valor teórico se aprecia mejor en la siguiente pregunta: ¿En qué consiste la funcionalidad de un sistema que induce a frecuentarlo y usarlo, y cómo eso nos ancla a él, impidiendo concebir y usar otro sistema o forma tecnológica?

Se puede tantear una respuesta recurriendo nuevamente al concepto de utilidad, proponiendo que un sistema puede ser útil en distintos grados y formas, como también puede

²⁴ Ver <https://www.sodexo.fr/>

²⁵ Ver, por ejemplo, *Imperio*, el trabajo académico y *best seller* de los filósofos postmarxistas Antonio Negri y Michael Hardt (2002), donde se presenta la nueva forma del fenómeno del imperialismo, constituido por una suerte de monarquía compuesta, entre otros, por el oligopolio de las corporaciones multinacionales.

ser inútil o no completamente útil. En otras palabras, para algunos los sistemas pueden ser útiles como totalidades –y en esto hay coincidencia con el hecho serleano que instituye la sociedad –, mientras que para otros les vale más una parte de ellos.

Por ejemplo, en el caso de los grandes nombres detrás de los conglomerados de tecnología y redes sociales (Facebook, Twitter, LinkedIn, etc.), bien un sistema puede serles útil desde la visión pro humanidad sobre la que sostienen que sus empresas basan sus operaciones, y que sería análoga a la de un conquistador europeo medieval que pudo haber fundado su empresa conquistadora en el nombre de Dios y Su Majestad.

Para otros –como podría ser el caso de un profesional analista o de un administrativo –, el alcance puede ser más acotado, pudiendo, por ejemplo, rendirse al sistema laboral para rehuir los problemas de su vida personal. O bien, si uno asume las bolsas de trabajo como tómbolas de la suerte a las que se apuesta sobre la base de un currículum, esta situación pone también de manifiesto que uno, como empleado, cree más en la funcionalidad del empleo –que es una abstracción menor o fenómeno derivado del sistema –que en el sistema mismo (o bien, cree en el sistema, pero en tanto que generador de empleos).

Cabe señalar que la ontología social de Searle es deudora de la denominada “concepción heredada”, recogida por el Círculo de Viena, y que arrastra en su formación las tesis empiristas de Locke y Thomas Hobbes, entre otros (Aguilar, p. 72). Consiguientemente, se inspirara o no en él, lo cierto es que la noción de hecho institucional está fuertemente vinculada al *common sense* del pensamiento británico, lo que basado además en el titular de su obra *La construcción de la realidad social* sugiere, en esta interpretación de la utilidad sistémica que realizo, unificar bajo una única matriz, digamos, los contractualismos “buenistas” (como el de Locke o Rousseau) y los “pesimistas” (por ejemplo, el de Hobbes). Con esto quiero reforzar, en definitiva, la idea de que los sistemas son corporizados por sujetos que comulgan con su utilidad, ya sea porque ven en ellos beneficios en tal o cual sentido, o porque no ven ninguno, pero temen contravenirlos y sostienen su operación para sobrevivir y experimentar beneficios en otras dimensiones de la existencia.

El contrapunto con Searle radica, en suma, donde se focaliza la intencionalidad o, en otros términos, en los elementos que son considerados por el sujeto para que este decida entregarse al sistema. Pero no solo eso, también se propone que el sujeto decide interpretar un

rol que, a veces deshonesto con los demás y consigo mismo, comporta un truncamiento de la personalidad, que es total o parcial, y permanente o temporal, dependiendo del alcance de su responsabilidad y nivel de compromiso con respecto al sistema²⁶.

Solo así puede explicarse que las partes queden perfectamente ensambladas dentro de un sistema –como la corporación –, puesto que se minimizan las dimensiones humanas en conflicto y cada uno se ciñe exclusivamente a la ejecución de las tareas o roles para los que se le ha empleado. Y, por otro lado, solo así se entiende que la mutabilidad tecnológica, al ser eficaz, sea aceptada también en la cúspide de las corporaciones y acatada –por la misma razón u otra –por los empleados de los estamentos inferiores, instituyéndose de este modo en una doctrina general de las industrias y los mercados.

Para redondear esta idea de los sujetos que se ciñen con estrictez a un rol que ostentan dentro de una organización, recurriré a un sesgo cognitivo que emerge de la mano de la psicología de la Gestalt y que se denomina “fijación funcional”. Formalizado por Karl Duncker durante la primera mitad del siglo XX, este sesgo consiste básicamente en el hecho de que, por el uso que le damos a una cosa, somos incapaces de advertir otro posible. Por ejemplo, un varón adolescente o de mediana edad podría sorprenderse al ver a su hermana, madre o compañera de curso rizar provisionalmente sus pestañas con una cucharilla, porque habitualmente ese implemento él le utiliza solo para comer.

Puesto que este fenómeno “fija” la utilidad en tal o cual aspecto de los sistemas –y en buena medida a causa de la forma en que están estructurados los sistemas laborales, es decir, sobre la base de la hiperespecificidad de los saberes²⁷, además del tiempo que consumen²⁸ –,

²⁶ Por ejemplo, un director de una multinacional, responsable de un área que es crítica para la operación y que moviliza un ingente presupuesto dentro de un continente, podría sentirse, por diversas razones, más identificado con la figura de la autoridad empresarial que con la del padre, hijo, hermano o amigo. Y, al revés, podría haber otro que desempeña un puesto de la misma envergadura y que se sintiera más un hombre de familia que otra cosa. El primero podría sentirse desempeñando un rol heroico, teniendo en la retina el impacto continental de su gestión. El segundo, responsable en primer lugar por aquellos con los que tiene un lazo consanguíneo.

²⁷ Un tema ampliamente debatido por la filosofía y los humanismos, pero que afecta incluso a estos. Ver, por ejemplo, el trabajo de Ordoñez (2017), donde a la luz de la obra de Karl Popper discute sobre la especialización científica y filosófica.

²⁸ Ver, por ejemplo, la recientemente publicada obra del antropólogo sudafricano James Suzman, *Trabajo: Una historia de cómo empleamos el tiempo* (2021), donde enseña, sobre la base de investigaciones antropológicas, arqueológicas, evolutivas, fisiológicas y económicas, que nuestros antepasados nunca dedicaron al trabajo tanto tiempo y que este hoy define nuestro ser en la determinación que hace de nuestro estatus y cómo, dónde y con quién hemos de relacionarnos la mayor parte de nuestro tiempo.

impide al humano contemplar el sistema o tecnología en perspectiva, arrancarse la “jaula” de la cabeza –por ponerlo en términos weberianos –, para darle un nuevo uso.

En un artículo de 2013 de Andy Zynga para la *Harvard Business Review* titulado *El sesgo cognitivo que nos impide innovar*, el autor rememora la fijación funcional de Duncker y la extiende, llevándola al contexto de la empresa y entendiéndola ahí como la dificultad de pensar “fuera de la caja”, que se acentúa cuanto más éxito ha tenido un enfoque o método en la resolución de problemas. Y pone como ejemplo a PepsiCo, que necesitaba encontrar una forma de disminuir la cantidad de sodio en sus patatas fritas sin reducir el sabor salado que deseaban los clientes. Pese a recorrer toda la industria de alimentos, la firma no tuvo éxito satisfaciendo su necesidad. Solo pudo lograrlo acudiendo a una consultora especializada en innovación abierta, que le permitió enfocar su necesidad en unos términos técnicos más flexibles y multidisciplinarios, accediendo así a una red amplia y diversa de expertos entre los que se encontraba el departamento de ortopedia de un laboratorio de I+D en el que habían desarrollado un modo de crear nanopartículas de sal para llevar a cabo investigaciones avanzadas en el campo de la osteoporosis.

Ahora bien, con la introducción de la idea de sesgo, el problema de la alteridad tecnológica termina cuajando de la siguiente forma: ¿Hasta qué punto se debe cada cuál a la reflexión y participación en los sistemas que habita? O bien así: Puede decirse que los humanos se debaten entre una aspiración al control de los sistemas (una *tecnoconvergencia*, digamos) y el hecho de estar siendo succionados al mismo tiempo por ellos (*tecnodivergencia*).

Finalmente, es posible acotar que lo tecnológico suele achacarse a un periodo hipotético de la historia donde lo técnico –que, en principio, es asumido aproblemáticamente –se torna dominante²⁹. Pero con la fijación funcional se puede hipotetizar que la tecnología –o la idea de un *tecnólogos* –ya estaba presente incluso en el cavernícola que aprendía a comer pescando y cazando, aun teniendo melones y papas a un costado, que, en ciertos casos, no habría probado por ignorar su capacidad nutritiva y la posibilidad de cultivarlos, pues la pesca y la caza le habrían tenido “absorto” en sus posibilidades de éxito (quiero decir, estas serían recurrentes en su conciencia cada vez que se presentaba la misma necesidad o problema). Y también lo estaría en algunos hombres o mujeres que se desempeñan como amos o amas de casa, en la medida que,

²⁹ Por ejemplo, como hace Ortega y Gasset (2000) en *Los estadios de la técnica*.

por más o menos limpia que pudieran tener su morada, responderían a un esquema con el que no solo gobernarían su hogar, sino también su existencia al hallarse este adosado a ella. Porque el control de lo tecnológico –en el que presuntamente un humano haría uso de su capacidad tecnológica sin supeditarse a ella –solo puede figurarse a nivel local y de manera muy tentativa (como cuando usamos una batidora y decidimos no usarla más, prescindir para siempre de los batidos y explorar otras formas de alimentación, si bien en el mundo habrá todavía toda una cadena productiva ensamblando batidoras para clientes que anhelan hacerse con una).

3. Conclusión: El sesgo funcional como forma de determinismo tecnológico y el problema de alternar o mantener conscientemente una base tecnológica dada

En este trabajo se ha intentado explicar la preponderancia global de la corporación capitalista contemporánea postulando como una de sus claves un proceso de resignificación constante que ella haría del concepto de utilidad, que le permitiría adaptarse exitosamente a su entorno fluctuante. No obstante, al mismo tiempo ello le exigiría una evaluación y ajuste permanentes de su base tecnológica –lo que he denominado *alteridad tecnológica* –, que está compuesta por diferentes sistemas y dispositivos, tangibles e intangibles.

Para operativizar en el nivel de los sujetos la cuestión de la alteridad tecnológica, se la enlazó a la consideración que harían ellos de la *funcionalidad o utilidad de las tecnologías* que implementan, recurriendo a la noción de “hecho institucional” de John Searle, quien es deudor, como se dijo, del *common sense* del pensamiento británico. Así, en la medida que las tecnologías sirven al propósito para el que se les habría construido, se implantarían como formas más o menos estables para el despliegue de las acciones humanas. De esto se sigue que funcionalidad (utilidad) y alteridad pueden ser asimiladas a propiedades correlativas de la tecnología.

En el caso de la empresa, si bien su base tiende a diluirse en la recurrente reformulación que se hace de ella, el esquema mismo de la alteridad, en tanto que doctrina o procedimiento, constituye una forma tecnológica estable, erigiéndose como una de las características distintivas de las corporaciones actuales.

Ahora bien, en contrapartida, la funcionalidad o utilidad de lo tecnológico puede también problematizarse planteándola sobre la noción psicológica de sesgo cognitivo, específicamente a través de la variante denominada “fijación funcional”, que permite sentar la hipótesis de un *sesgo*

fundamental (o intrínseco) de la técnica, que a la vez puede ser considerado como una forma de prejuicio o consideración irreflexiva de las cosas, bajo el supuesto de que podríamos construir algunas estrategias para evitarlo en algún grado.

En consecuencia, en lo que se refiere a la contribución de esta investigación, se estaría frente a una forma particular de *determinismo tecnológico* o *tecnodeterminismo* (*technological determinism* o *technodeterminism*, en inglés)³⁰, uno de tipo blando³¹, cuyo valor y originalidad residen en que presenta una cuestión –de momento insoluble– relativa a la consideración y medida en que la base tecnológica de una organización o comunidad puede ser éticamente refaccionada o alternada.

Para el caso de las corporaciones, aunque pueda resultar promisorio su apertura a una multiplicidad de factores y realidades en su consideración de lo útil, si no cobra conciencia de su esquema de alteridad tecnológica y cómo el mismo podría afectar negativamente a los seres y cosas del mundo, no se podrá decir que está en vías de un despliegue genuinamente consciente y responsable de su capacidad.

Por último, puesto que la fijación funcional se ha planteado al mismo tiempo como una propiedad inherente de la técnica, ella y el dilema ético al que conlleva son susceptibles de sugerirse, además, como problemas que pueden aplicarse a otras formas de organización social, incluidos los centros de pensamiento científicos, humanistas y filosóficos, los cuales, desde un punto de vista epistemológico ahora, estarían llamados también a pensar su base o *forma tecnológica*.

³⁰ Es una tesis de la filosofía de la tecnología que propone que lo tecnológico es capaz, por sí mismo, de afectar directa y positivamente el curso de la civilización. Distintos autores la han desarrollado, entre los que se cuentan Thorstein Veblen, Jacques Ellul, John Kenneth Galbraith, Martin Heidegger, Marshall McLuhan o Theodore J. Kaczynski.

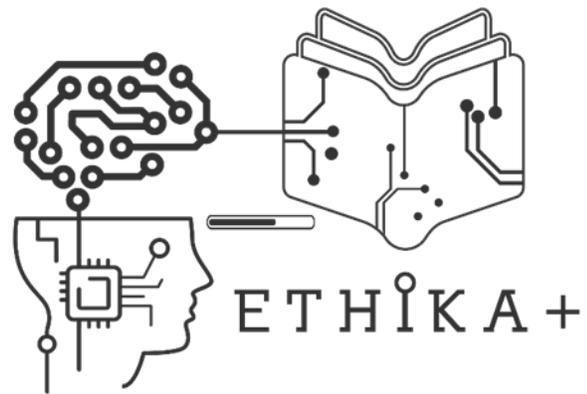
³¹ Es el tipo de determinismo tecnológico en el que la influencia tecnológica puede ser compensada parcialmente por la agencia activa del ser humano. Ver, por ejemplo, el trabajo reciente de Mihály Héder (2021) titulado *Inteligencia artificial y la resurrección del determinismo tecnológico*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aghina, W., Ahlback, K., De Smet, A., Lackey, G., Lurie, M., Murarka, M., y Handscomb, C. (2018). The five trademarks of agile organizations. *McKinsey & Company*. <https://www.mckinsey.com/business-functions/people-and-organizational-performance/our-insights/the-five-trademarks-of-agile-organizations>
- Aguilar, S. (2019). *Locke. La mente es una «tabula rasa»*. EMSE EDAPP.
- Álvarez, E. [productor general]. (2014). *Grandes filósofos* [serie de TV]. Canal 4.
- Álvarez, I. (2010). La desviación de J. S. Mill: El puesto de las emociones en el Utilitarismo. *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 17(2), 145-170.
- Brealey, R. A., Myers, S. C., y Allen, F. (2010). *Principios de finanzas corporativas*. McGraw Hill.
- Brown, T. (2009). *Change by Design: How Design Thinking Transforms Organizations and Inspires Innovation*. Harper Business.
- Chopra, S., y Meindl P. (2006). *Supply Chain Management*. Pearson/Prentice Hall.
- Fajardo, D., y Zuñiga, C. (2021). Startup chilena Betterfly recauda US\$60 millones, más que lo obtenido por Cornershop y NotCo en la misma etapa de inversión. *La Tercera*. <https://www.latercera.com/earlyaccess/noticia/startup-chilena-betterfly-recauda-us60-millones-mas-que-lo-obtenido-por-cornershop-y-notco-en-la-misma-etapa-de-inversion/WXNXZJQNLVHZZO6LYWHHIWUFUZY/>
- Gartner, Inc. (Enero de 2019). *Gartner Survey Shows Global Talent Shortage Is Now the Top Emerging Risk Facing Organizations*. <https://www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2019-01-17-gartner-survey-shows-global-talent-shortage-is-now-the-top-emerging-risk-facing-organizations>
- Harrel, E. (23 de enero de 2019). “Neuromarketing: What You Need to Know”. *Harvard Business Review*. <https://hbr.org/2019/01/neuromarketing-what-you-need-to-know>
- Héder, M. (2021). AI and the resurrection of Technological Determinism. *Információs Társadalom (Information Society)*, 21(2), 119–130.

- Jones, D. T., y Womack, J. P. (2012). *Lean Thinking. Cómo Utilizar el Pensamiento Lean Para Eliminar los Despilfarros y Crear Valor en la Empresa*. Gestión 2000.
- Kotter, J. P. (2012). *Leading Change*. Harvard Business Review Press.
- MacArthur, H. V. (18 de marzo de 2021). HR's New Role: How Human Resources Needs To Evolve To Support The Future Of Work. *Forbes*. <https://www.forbes.com/sites/hvmacarthur/2021/03/18/hrs-new-role-how-human-resources-needs-to-evolve-to-support-the-future-of-work/?sh=2f5d48b23bc1>
- Medina, C. (2010). Desempleo y las falacias de la responsabilidad social empresarial (RSE). *Gestión y estrategia: La práctica administrativa y sus efectos sociales*. N° 37. pp. 33-47. <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/2901003>
- Mill, J. S. (2022a). Chapter IV: Of what sort of proof the principle of utility is susceptible. *Utilitarianism*. <https://www.laits.utexas.edu/poltheory/mill/util/util.c04.html>
- Mill, J. S. (2022b). “Of the limits to the authority of society over the Individual”. *Principles of Political Economy*. <https://www.cambridge.org/core/books/abs/on-liberty/of-the-limits-to-the-authority-of-society-over-the-individual/66A9C3E65B9EE44E308935A2FDE5A1F1>
- Moreno, E. (2018). *Control de gestión. Herramientas para aportar valor*. Edicions De La Universitat De Barcelona.
- Negri, A., y Hardt, M. (2002). *Imperio*. Paidós.
- Newman, M. (2021). *The Power of Customer Experience: How to use customer-centricity to drive sales and profitability*. Kogan Page.
- Ortega y Gasset, J. (2000). “Los estadios de la técnica”. *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Alianza.
- Oxford Economics. (Septiembre de 2014). *Workforce 2021: The Looming Talent Crisis*. <https://www.oxfordeconomics.com/recent-releases/workforce-2020-the-looming-talent-crisis>
- Perkin, N. (2019). *Agile Transformation: Structures, Processes and Mindsets for the Digital Age*. Kogan Page.

- Sánchez, T. (2020). *Public Inc. La evolución de la empresa y su rol en la sociedad*. Paidós-Empresa.
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Paidós.
- Smith, A. (2013). *La riqueza de las naciones*. Longseller.
- Solé, J. (2019b). *Lévinas: La ética del Otro*. Barcelona: Emse Edapp.
- Suzman, J. (2021). *Trabajo: Una historia de cómo empleamos el tiempo*. Debate.
- Zynga, A. (2013). The Cognitive Bias Keeping Us from Innovating. *Harvard Business Review*.
<https://hbr.org/2013/06/the-cognitive-bias-keeping-us-from>



TRADUCCIONES

Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant

Christine M. Korsgaard

Autoconstitución en la ética de Platón y Kant*

Traducción de **Javier Fuentes González** y **Eva Monardes Pereira**

Universidad de Bonn — Universidad de Chile

jfuentesg10@gmail.com — emonardes@ug.uchile.cl

Publicado originalmente como Korsgaard, C. M. (1999). Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant. *The Journal of Ethics*, 3(1), 1–29.

Los traductores agradecemos sinceramente a Christine Korsgaard por la ayuda que nos brindó para obtener los derechos de traducción del presente artículo.

* He discutido este artículo, o el manuscrito inédito más extenso del cual procede, con los auditores de la reunión inaugural de The Society for Ethics, la Universidad de Ámsterdam, la Universidad de Constanza, la Universidad Humboldt de Berlín, la Universidad de Pittsburgh, la Universidad de Virginia, la Universidad de Salzburgo, la Universidad de Toronto, la Universidad York de Toronto y la Universidad de Zúrich. Agradezco a todos los auditores su interés, sus perspicaces comentarios y sus desafiantes preguntas. Me gustaría agradecer a Charlotte Brown, Barbara Herman, Govert den Hartogh, Anton Leist, Richard Moran, Amelie Rorty y Theo van Willigenburg por leer y comentar el manuscrito.



RESUMEN

Platón y Kant plantean un modelo “constitucional” del alma, en el que la razón y el apetito o la pasión tienen diferentes roles estructurales y funcionales en la generación de la motivación, en contraposición al común “modelo combativo,” en el que son mostrados como fuentes de motivación independientes que luchan por el control. Desde el punto de vista del modelo constitucional, podemos explicar qué hace que una acción sea diferente de un evento. Lo que hace que una acción sea atribuible a una persona y, por lo tanto, lo que la hace una acción, es que surge desde la constitución de la persona y, por lo tanto, desde la persona como un todo, y no desde una fuerza que actúa sobre o en ella. Esto, a su vez, implica una explicación de lo que hace buena a una acción: lo que hace que una acción sea buena es que se delibere sobre ella y se la elija de una manera que unifique a la persona en un sistema constitucional. A través de la acción deliberativa nos constituimos como agentes unificados. La justicia platónica y el imperativo categórico de Kant se muestran como estándares normativos para la acción porque son principios de autoconstitución.

Palabras clave: acción, autonomía, imperativo categórico, constitución, deliberación, estándar interno, justicia, Kant, normatividad, Platón, universalizabilidad, voluntad

ABSTRACT

Plato and Kant advance a “constitutional” model of the soul, in which reason and appetite or passion have different structural and functional roles in the generation of motivation, as opposed to the familiar “Combat Model” in which they are portrayed as independent sources of motivation struggling for control. In terms of the constitutional model we may explain what makes an action different from an event. What makes an action attributable to a person, and therefore what makes it an action, is that it issues from the person’s constitution, and therefore from the person as a whole, rather than from some force working on or in the person. This in turn implies an account of what makes an action good: what makes an action good is that it is deliberated upon and chosen in a way that unifies the person into a constitutional system. Through deliberative action we constitute ourselves as unified agents. Platonic justice and Kant’s categorical imperative are shown to be normative standards for action because they are principles of self-constitution

Keywords: action, autonomy, categorical imperative, constitution, deliberation, internal standard, justice, Kant, normativity, Plato, universalizability, will

I. Introducción

Una de las secciones más famosas del *Tratado* de David Hume comienza con estas palabras:

Nada es más habitual en la filosofía, e incluso en la vida común, que hablar del combate entre pasión y razón, dar la preferencia a la razón y afirmar que los hombres sólo son virtuosos en la medida en que se conforman a sus dictados. Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones por medio de la razón; y si cualquier otro motivo o principio desafía la dirección de su conducta, debe oponerse a él hasta que sea completamente sometido, o al menos llevado a una conformidad con ese principio superior.¹

Según como Hume entiende estas afirmaciones, razón y pasión son dos fuerzas en el alma, cada una es una fuente de motivos para actuar, y la virtud consiste en que la persona esté de acuerdo con la razón. ¿Por qué debería la persona hacer eso? Hume nos dice que en la filosofía:

La eternidad, la invariabilidad y el origen divino de [la razón] han sido mostrados de la mejor manera: se ha insistido con la misma fuerza en la ceguera, la inconstancia y el engaño de [la pasión].²

Hume se propone “mostrar la falacia de toda esta filosofía,” pero en su demostración no rechaza exactamente lo que llamaré el modelo combativo. Simplemente sostiene que la razón no es una fuerza y, por lo tanto, que no hay combate.

Creo que hay algunas cuestiones que Hume debería haber planteado en primer lugar, pues el modelo combativo tiene muy poco sentido. Desde la perspectiva de tercera persona, efectivamente a veces explicamos las acciones de una persona como resultado de que un motivo sea “más fuerte” que otro, por ejemplo, cuando la persona tiene pasiones en conflicto. Pero, ¿es la diferencia entre razón y pasión más o menos la misma que la diferencia entre una pasión y otra? ¿Y son las acciones de una persona meramente el resultado del juego, o más bien del combate, entre estas fuerzas dentro de ella? ¿En qué se diferenciarían, entonces, las acciones de los rubores, o de los espasmos, o incluso de los procesos biológicos?

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2da. edición, editado por L. A. Selby-Bigge y P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978), Libro II, Parte III, Sección III, p. 413. [*Hemos respetado el formato de citación del artículo original y hemos traducido las citas de autores clásicos también a partir de éste. (N. de los T.)*]

² Hume, *A Treatise of Human Nature*, Libro II, Parte III, Sección III, p. 413.

Ahora bien, podemos intentar resolver este último problema trayendo de vuelta al panorama a la persona, al agente — la acción es diferente de otros movimientos físicos porque la persona *elige* seguir ya sea la razón o la pasión. Pero esto hace al modelo combativo aún más desconcertante. Pues, ¿cuál es la esencia de esta persona, en la que tanto la razón como la pasión son fuerzas, *ninguna* de las cuales se identifica con la persona misma, y entre las cuales ésta debe elegir? Y si la persona no se identifica ni con la razón ni con la pasión, entonces, ¿cómo — según qué principio — puede elegir entre ellas? Los filósofos que Hume describe aquí parecen imaginar que la persona elige entre la razón y la pasión valorando sus méritos — la razón es divina y fiable, la pasión ciega y engañosa. Pero aquello ciertamente presupone que la persona *ya* se identifica con la razón, que es lo que valora méritos. Pero, ¿cómo podría, entonces, la persona elegir la pasión por sobre la razón? El modelo combativo no nos da una imagen clara de la *persona* que elige entre razón y pasión.

La tradición nos proporciona otro modelo para la interacción entre razón y pasión en el alma que tiene más sentido, porque les asigna diferencias funcionales y estructurales.³ Lo llamo el modelo constitucional, porque su aparición más clara está en la *República* de Platón, donde el alma humana se compara con la constitución de una *polis* o ciudad-estado. Creo que el modelo constitucional tiene importantes implicancias para la filosofía moral, y mi tarea en este artículo es explicitar estas implicancias. Específicamente, el modelo constitucional implica una cierta concepción de lo que es una *acción*, lo que a su vez tiene implicancias sobre lo que hace que una acción sea buena o mala. Es un tanto difícil articular claramente estas implicancias antes de la discusión, pero la idea principal es ésta: lo que distingue a la acción del mero comportamiento y de otros movimientos físicos es que *posee un autor* — es atribuible de un modo muy especial a la *persona* que la hace, y con ello quiero decir, a *toda* la persona. El modelo constitucional nos dice que lo que hace que una acción sea tuya de este modo es que surge desde y está de acuerdo con tu constitución. Pero también proporciona un estándar para la acción buena, un estándar que nos dice qué acciones son las más verdaderamente propias de una persona y, por lo tanto, qué acciones son las más verdaderamente *acciones*. Ahora bien, ésta es la parte

³ Se podría pensar que Hume también presenta un modelo constitucional, ya que su propio argumento sugiere que la función de la pasión es determinar nuestros fines y que la función de la razón es descubrir medios para fines. Sin embargo, en otro lugar he sostenido que Hume no cree realmente en un principio de *razón práctica* instrumental que nos instruya para tomar los medios para nuestros fines y que sería necesario para integrar las dos funciones (la determinación del fin y la identificación de los medios) en *un único sistema que produzca acciones*. Por ello, Hume es incapaz de desarrollar una *persona* a partir de estos escasos recursos. Lo que acabo de decir quedará más claro a medida que avance este ensayo, pues en realidad es, en cierto sentido, una versión breve de la discusión completa de este ensayo. Para el argumento según el cual Hume no cree en un principio de razón práctica instrumental, véase mi “The Normativity of Instrumental Reason” en Garrett Cullity y Berys Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1997), pp. 215-254, especialmente pp. 220-234.

que es difícil de decir antes de la discusión: las acciones que son las más verdaderamente propias de una persona son precisamente aquellas acciones que la unifican del modo más completo y que, por lo tanto, la constituyen del modo más completo como su autora. Son aquellas acciones que provienen desde ella y le dan el tipo de unidad volitiva que debe tener si le vamos a atribuir la acción como a una persona completa. Lo que hace que una acción sea mala, por el contrario, es que surge en parte no desde la persona, sino desde algo que opera *en* ella o *sobre* ella, algo que amenaza su unidad volitiva. Resumo estas afirmaciones diciendo que, según el modelo constitucional, la acción es autoconstitución.

II. Platón

En el libro I de la *República*, Sócrates y sus amigos discuten la pregunta sobre qué es la justicia. La discusión es interrumpida por Trasímaco, quien afirma que la mejor vida es la vida injusta, la vida vivida por los fuertes, quienes imponen las leyes de la justicia a los débiles, pero ellos mismos desatienden aquellas leyes. Mientras más completamente injusto seas, dice Trasímaco, mejor vivirás, pues los carteristas y los ladrones, quienes cometen pequeñas injusticias, son castigados, mientras que los tiranos, quienes esclavizan a ciudades enteras y roban sus tesoros, llevan una vida gloriosa y son la envidia de todos (336b-334d).⁴ Sócrates, distraído por estas afirmaciones, abandona la discusión sobre qué es la justicia y aborda la pregunta sobre si es mejor la vida justa o la injusta.

Sócrates procede a construir tres argumentos concebidos para demostrar que la vida justa es la mejor. El que es central para mi propia discusión es el siguiente (351b-352c): Sócrates pregunta a Trasímaco si una banda de asaltantes y ladrones con un propósito injusto común sería capaz de lograr ese propósito si fueran injustos entre sí. Trasímaco está de acuerdo con que no podrían hacerlo. La justicia, como dice Sócrates, es lo que proporciona un sentido de propósito común a un grupo, mientras que la injusticia causa odio y guerra civil, y hace al grupo “incapaz de lograr nada como unidad” (352a). Trasímaco es entonces conducido a estar de acuerdo con que la justicia y la injusticia tienen el mismo efecto dondequiera que ocurran y, por lo tanto, el mismo efecto dentro del alma humana individual que dentro de un grupo. La injusticia, por lo tanto, hace a un individuo “incapaz

⁴ Las referencias a la *República* de Platón se insertan en el texto usando los números estándar de Stephanus colocados en los márgenes de la mayoría de las ediciones y traducciones de las obras de Platón. Las citas directas proceden de la traducción de G. M. A. Grube, revisada por C. D. C. Reeve, que puede encontrarse en *Plato: Complete Works*, editado por John M. Cooper (Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1997).

de lograr nada, porque se encuentra en un estado de guerra civil y no de una única mente.” Mientras más completa sea esta condición, peor resulta, ya que, según Sócrates, “los que son del todo malos y completamente injustos son completamente incapaces de lograr nada” (352c).⁵

Ahora bien, no hay nada evidentemente incorrecto en este argumento, excepto, por supuesto, que va en contra del hecho de que parecemos ver personas injustas por todos lados, haciendo y logrando cosas a diestra y siniestra. Entonces, ¿de qué está hablando Sócrates? El argumento deja a la audiencia de Sócrates desconcertada e insatisfecha. Entonces, los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto, exigen a Sócrates que vuelva a la pregunta abandonada, qué es la justicia y qué efecto tiene en el alma. Es esta exigencia la que hace emprender a Platón su intento de identificar la justicia con un objeto más grande y visible, la ciudad ideal, y su famosa comparación entre la constitución de la ciudad y la constitución del alma.

Será de ayuda repasar los principales elementos de esa comparación. Platón identifica tres clases en la ciudad. En primer lugar, están los gobernantes, quienes hacen las leyes y políticas para la ciudad y se encargan de sus relaciones con otras ciudades. En segundo lugar, están los auxiliares, una especie de combinación entre fuerza militar y policial, quienes hacen cumplir las leyes dentro de la ciudad y también la defienden de los enemigos externos, siguiendo las órdenes de los gobernantes. Los gobernantes proceden de las filas de estos auxiliares, y a los dos grupos en conjunto se les llama guardianes. Y, por último, están los granjeros, artesanos, mercaderes, etc., quienes se ocupan de las necesidades de la ciudad.

Las virtudes de la ciudad ideal se identifican luego con ciertas propiedades de estas partes y sus relaciones entre sí. La sabiduría de la ciudad descansa en la sabiduría de sus gobernantes (428b-429a). Al principio no se nos dice mucho al respecto, excepto que los gobernantes de la ciudad ideal, a diferencia de los gobernantes de Trasímaco, gobiernan en vistas del bien de la ciudad como un todo y no del suyo propio. La valentía de la ciudad descansa en la valentía de sus auxiliares, que se identifica con su capacidad de preservar ciertas creencias, inculcadas a ellos por los gobernantes, sobre qué hay que temer ante la tentación, el placer, el dolor y el miedo mismo (429a-430c). La *sophrosyne* de la ciudad — su moderación o templanza — descansa en el acuerdo de todas las clases de la ciudad sobre quién

⁵ Los otros dos argumentos son el argumento de la “superación”, usado para establecer que la justicia es una forma de virtud y conocimiento (349a-350d), y el argumento de la función, usado para establecer que la persona justa es la más feliz (352d-354a).

debe gobernar y ser gobernado (430e-432b). Y su justicia descansa en el hecho de que cada clase de la ciudad hace su propio trabajo y nadie trata de entrometerse en el trabajo de los demás (433a y ss.).

Platón se encarga entonces de encontrar las mismas tres partes en el alma humana. El modelo constitucional, al igual que el modelo combativo, parte desde la experiencia del conflicto interior. Sócrates plantea como principio que, si encontramos en el alma actitudes o reacciones opuestas ante una única cosa al mismo tiempo, debemos suponer que el alma tiene partes (436b-c). Por ejemplo, el alma de una persona sedienta es impulsada a beber por su sed. Entonces, si el alma en ese preciso momento rechaza beber, tiene que ser con una parte diferente. Y ésta es una experiencia que la gente realmente tiene: hay gente sedienta que decide no beber. Esto sucede cuando juzgan que la bebida será mala para ellos. Como dice Sócrates:

¿No hay algo en su alma que les ordena beber y algo diferente que les prohíbe hacerlo, que prevalece sobre la cosa que les ordena?... ¿No entra en juego en tales casos lo que prohíbe como resultado de un cálculo racional? (439c-d)

Entonces, la razón y el apetito deben ser dos partes del alma distintas.

De hecho, no obstante, el énfasis por parte Sócrates en el conflicto es un tanto confuso, ya que, incluso si no hay conflicto, se pueden discernir dos partes del alma. Supóngase, en cambio, que la bebida no tiene nada malo y que la persona que está sedienta efectivamente bebe. En esta clase de casos, Sócrates dice,

el alma de alguien que tiene apetito por algo quiere aquello por lo que tiene apetito y toma para sí lo que es su voluntad tener, y... en la medida en que desea que se le dé algo, su alma, dado que desea que esto ocurra, asiente a ello como en respuesta a una pregunta (437c)

El alma no actúa directamente a partir del apetito, sino a partir de algo que respalda al apetito y le dice que sí. Incluso cuando el conflicto está ausente, podemos ver entonces que hay dos partes del alma.

Sócrates argumenta a continuación que existe una tercera parte, el *thymos* o espíritu, que es distinta tanto de la razón como del apetito, aunque es el aliado natural de la razón (439e-441c). Se muestra que es distinto del apetito en el hecho de que la ira y la indignación, que son manifestaciones del espíritu, se dirigen a menudo contra los apetitos mismos. Esto es ilustrado por la historia de

Leoncio, quien se disgustó consigo mismo por querer mirar algunos cadáveres y reprendió a sus propios ojos por sus apetitos malignos (439e-440a). Sócrates afirma que el espíritu siempre lucha del lado de la razón en caso de conflicto entre razón y apetito. Sin embargo, es distinto de la razón, ya que está presente en los niños pequeños y en los animales, que no tienen razón; y, además, a veces necesita ser controlado por la razón (440e-441c).

Con estos argumentos, Sócrates establece que el alma tiene las mismas tres partes que la ciudad. La razón corresponde a los gobernantes y su función es dirigir cosas por el bien de la persona completa. El espíritu corresponde a los auxiliares y su función es ejecutar las órdenes de la razón. Los apetitos corresponden al resto de los ciudadanos y su tarea es abastecer a la persona con lo que sea que necesite.

Ahora bien, si el alma tiene partes, la pregunta que va a surgir es qué las hace una, qué las unifica en una única alma. Y parte de la respuesta es que las partes del alma deben estar unificadas — *necesitan* estar unificadas, como las personas en una ciudad — para poder actuar. Específicamente, podemos ver las tres partes del alma como correspondiendo a tres partes de una acción deliberativa. La acción deliberativa comienza a partir del hecho de que tenemos ciertos apetitos y deseos. Somos conscientes de estos, y nos invitan a realizar determinadas acciones o a buscar ciertos fines. Sin embargo, dado que somos racionales, no actuamos automáticamente según nuestros apetitos y deseos, sino que, en cambio, decidimos si satisfacerlos o no. Como dijo Sócrates en un pasaje que vimos hace poco, es como si lo que hace el apetito fuese hacerle una petición a la razón, y la razón dice sí o no. Y, por último, está la ejecución de la decisión — efectivamente hacer lo que hemos decidido hacer. Ya que, por cierto, no siempre hacemos lo que hemos decidido hacer, sino que a veces somos distraídos del curso que nos hemos propuesto por el placer o el dolor o el miedo. Entonces, podemos identificar tres partes de una acción deliberativa, correspondientes a las tres partes del alma de Platón, a saber:

El apetito hace una propuesta.

La razón decide si actúa según ésta o no.

El espíritu ejecuta la decisión de la razón.

Esta línea de pensamiento apoya la analogía de Platón entre ciudad y alma. Pues una ciudad también emprende acciones deliberativas: no es sólo un lugar para vivir, sino más bien un tipo de

agente que realiza acciones y, por lo tanto, tiene una vida y una historia. Y podemos ver las mismas tres partes en una decisión política. La gente de la ciudad hace una propuesta: dicen que hay algo que necesitan. Piden carreteras, o una mejor asistencia médica, o más protección policial. Luego, los gobernantes deciden si actúan según la propuesta o no. Dicen “sí” o “no” al pueblo. Y luego los auxiliares ejecutan las decisiones del gobernante.

De hecho, el principal objetivo de una constitución política escrita es precisamente establecer el modo de acción deliberativa de la ciudad, los procedimientos según los que sus decisiones colectivas se deben tomar y ejecutar. Una constitución define una serie de roles y cargos que, en conjunto, constituyen un procedimiento para la acción deliberativa, diciendo quién realizará cada paso y cómo se hará. Establece las formas apropiadas de hacer propuestas (por ejemplo, a través de una petición, o la presentación de proyectos de ley, o lo que sea), de decidir si se actúa según estas propuestas (la función legislativa), y de ejecutar las decisiones resultantes (la función ejecutiva). Y en cada caso dice quién está autorizado a ejecutar los procedimientos que ha especificado. De este modo, la constitución hace posible que los ciudadanos funcionen como un único agente colectivo.

Y esto explica la desconcertante definición de justicia por parte de Sócrates. La justicia, dice, es “hacer el trabajo propio y no entrometerse en el que no es propio” (433a-b). Cuando Sócrates introduce este principio por primera vez en la discusión (369e y ss.), se refiere a la especialización del trabajo, y eso es sobre lo que el principio parece tratar.⁶ Si pensamos que la constitución establece los procedimientos para la acción deliberativa, y los roles y cargos que constituyen esos procedimientos, podemos ver cuál es el punto de Sócrates. Pues usurpar el cargo de otro en los procedimientos constitucionales para la acción colectiva es *precisamente* lo que entendemos por injusticia, o al menos es una de las cosas que queremos decir con ello. Por ejemplo, si la constitución dice que el presidente no puede hacer la guerra sin el acuerdo del congreso y sin embargo la hace, ha usurpado el rol del congreso en esta decisión, y eso es injusto. Si la constitución dice que cada ciudadano puede emitir un voto en las elecciones, y mediante algún fraude logra votar más de una vez, estás disminuyendo la voz de los otros en la elección, y eso es injusto. Entonces, la injusticia, en uno de sus sentidos más familiares, es usurpar el rol de otro en los procedimientos deliberativos que definen la acción colectiva. Es entrometerse en el trabajo de otro.

⁶ Sócrates no sólo reconoce abiertamente esta rareza más adelante, sino que de hecho sugiere que el principio de la especialización del trabajo es “beneficioso” porque es “una especie de imagen de la justicia” (443c).

Dije en un sentido, pues esto es en gran medida lo que a veces se denomina una concepción *procesal* de la justicia, en contraposición a una concepción *sustantiva*. Esta distinción representa una importante tensión en nuestro concepto de justicia y una causa constante de confusión sobre la fuente de su normatividad. Por un lado, la idea de justicia implica esencialmente la idea de seguir ciertos procedimientos. En el estado, como he venido diciendo, estos son los procedimientos que la constitución establece para la acción deliberativa colectiva: para hacer leyes, librar guerras, juzgar casos, recaudar impuestos, distribuir servicios, y todas las diversas cosas que hace un estado. De acuerdo con la concepción procesal de la justicia, una acción del estado es justa si y sólo si es el resultado de seguir efectivamente estos procedimientos. Ésta es una *ley* que ha sido aprobada en forma por un cuerpo legislativo debidamente constituido; esta ley es *constitucional* si (por ejemplo) la corte suprema dice que lo es; una persona es *inocente* de un cierto crimen cuando ha sido considerada así por un jurado; alguien es *el presidente* si cumple las cualificaciones legales y ha sido debidamente electo, etc. Todos estos son juicios normativos — los términos *ley*, *constitucional*, *inocente* y *presidente* implican todos la existencia de ciertas razones para la acción — y su normatividad *deriva de* la ejecución de los procedimientos que los han establecido.

Por otro lado, sin embargo, ciertamente hay casos en los que tenemos una idea independiente de qué resultado deben generar los procedimientos. Estas ideas independientes sirven como criterios para nuestros juicios más sustantivos — en algunos casos, de lo que es justo, en otros, simplemente de lo que es correcto o mejor. Y estos juicios sustantivos pueden entrar en conflicto con los resultados reales de la ejecución de los procedimientos. Tal vez la ley sea inconstitucional, aunque el cuerpo legislativo la haya aprobado; quizás el acusado es culpable, aunque el jurado lo haya dejado libre; quizás el candidato electo no sea la mejor persona para el trabajo, o ni siquiera la mejor de las que se presentaron, o quizás no represente realmente la voluntad de la mayoría debido a accidentes en la participación electoral. Como muestra este último ejemplo, la distinción entre lo procesalmente justo y lo sustantivamente justo, correcto o mejor, es una distinción rudimentaria y relativa al caso bajo consideración. ¿Quién debería ser electo? La mejor persona para el trabajo, la mejor de aquellas que efectivamente se presentan, la preferida por la mayoría de los ciudadanos, la preferida por la mayoría de los votantes registrados, la electa por la mayoría de aquellos que efectivamente concurren el día de la elección... A medida que descendemos en la lista, la respuesta a la pregunta se vuelve cada vez más procesal; la respuesta superior a ésta es, relativamente, más sustantiva. Podemos intentar diseñar nuestros procedimientos para garantizar el resultado sustancialmente correcto, mejor o justo. Pero —

y aquí está el punto importante — según la concepción procesal de justicia, la normatividad de estos procedimientos, no obstante, no surge de la eficiencia, la bondad, *o incluso la justicia sustantiva* de los resultados que producen. Es cierto lo contrario: son los procedimientos mismos — o más bien la ejecución efectiva de los procedimientos — los que confieren normatividad a aquellos resultados. La persona que resulta electa ocupa el cargo, sin importar cuán lejos esté de ser la mejor persona para este trabajo. La absolución del jurado se mantiene, aunque posteriormente descubramos nueva evidencia de que, después de todo, el acusado era culpable.

Ahora bien, si la normatividad de los resultados surge de la ejecución de los procedimientos, ¿de dónde, podemos preguntar, puede venir la normatividad de los procedimientos mismos? Y aquí nos topamos con la causa de confusión que mencioné al comienzo, pues hay una tentación constante de creer que los procedimientos mismos deben derivar su normatividad de la buena calidad de sus resultados. Eso no puede ser correcto, como he dicho, pues si la normatividad de nuestros procedimientos proviniera de la calidad sustantiva de sus resultados, estaríamos dispuestos a dejar de lado esos procedimientos cuando supiéramos que sus resultados habrían de ser pobres. Y como he dicho hace poco, no hacemos aquello. Ahí donde haya procedimientos constitucionales, la corrección, la bondad, la excelencia o incluso la justicia sustantivas no son necesarias ni suficientes para el estatus normativo de sus resultados.

Quizás ahora podemos atrevernos a decir que lo que hace normativos a los procedimientos es la calidad *usual* de sus resultados, el hecho de que acierten la mayoría del tiempo. Después de todo, incluso si respaldamos los resultados de nuestros procedimientos, aunque en tal o cual caso sean malos, ciertamente cambiaríamos esos procedimientos si los resultados fueran malos *muy frecuentemente*. Pero ésta no puede ser la respuesta completa, no sólo porque no siempre es verdadera — piensa en el sistema de jurado — sino también porque, como los utilitaristas de acto llevan años diciéndonos, es irracional seguir un procedimiento meramente porque éste usualmente obtiene un buen resultado, cuando sabes que esta vez tendrá uno malo. Entonces, quizás deberíamos decir que la normatividad de los procedimientos proviene de la calidad usual de sus resultados *combinada* con el hecho de que debemos tener algunos procedimientos tales y debemos respaldar sus resultados. Pero, ¿por qué debemos tener procedimientos tales? Porque sin ellos la acción colectiva es imposible. Y ahora nos hemos convencido del punto de vista de Platón. Para actuar juntos — para hacer leyes y políticas, aplicarlas, hacerlas cumplir — de una manera que represente no a algunos de nosotros tiranizando a

otros, sino a todos nosotros actuando como una unidad — debemos tener una constitución que defina los procedimientos de la acción deliberativa colectiva, y debemos respaldar sus resultados.⁷

Según Platón, la fuerza normativa de una constitución *consiste* en el hecho de que hace posible que la ciudad funcione como un único agente unificado. Pues una ciudad sin justicia, según Platón, sobre todo carece de unidad — no es una ciudad, dice, sino muchas (422d-423c; véase también 462a-e). Cuando la justicia colapsa, la ciudad cae en guerra civil, ya que los gobernantes, los soldados y la gente luchan todos por el control. Los procedimientos deliberativos que unifican la ciudad como un único agente colapsan y la ciudad *como tal* no puede actuar. Los ciudadanos individuales y las clases de ésta aún pueden realizar diversas acciones, pero la ciudad no puede actuar como una unidad.

Y esto también aplica para la justicia y la injusticia dentro de la persona individual. Sócrates dice:

Quien es justo no permite que ninguna parte de sí mismo haga el trabajo de otra parte ni permite que las diversas clases que hay en él se entrometan una en otra. Regula bien lo que es realmente propio y se gobierna a sí mismo. Se pone a sí mismo en orden, es su propio amigo y armoniza las tres partes de sí mismo como tres notas límite en una escala musical — alta, baja y media. Une aquellas partes y cualquier otra que pudiese haber entre ellas, y a partir de haber sido muchas cosas se convierte completamente en una sola, moderada y armoniosa. Sólo entonces actúa. (443d-e)

Pero si la justicia es lo que hace posible que una persona funcione como un único agente unificado, entonces la injusticia lo hace imposible. La guerra civil estalla entre el apetito, el espíritu y la razón, cada uno de los cuales intenta usurpar los roles y los cargos de los otros. Los procedimientos deliberativos que unifican el alma en un único agente colapsan y la persona *como tal* no puede actuar. Entonces, el argumento de Sócrates en el Libro I resulta ser cierto. Los deseos e impulsos pueden operar dentro de la persona injusta, como los ciudadanos individuales pueden operar dentro del estado injusto. Pero la *persona* injusta es “completamente incapaz de lograr nada” (352c) porque la *persona* injusta no puede actuar en absoluto.

⁷ También he discutido estos puntos en “Taking the Law in Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution,” en Andrews Reath, Barbara Herman y Christine M. Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 308-309. La discusión que aquí se hace está tomada en gran parte de esa discusión.

III. Kant

Pasemos ahora a Kant. El mejor modo de ver que Kant está pensando en términos del modelo constitucional es considerar el argumento que utiliza para establecer que el imperativo categórico es la ley de una voluntad libre (*G* 4:446-448).⁸ Kant sostiene que, en la medida en que eres un ser racional, debes actuar bajo la idea de la libertad. Y una voluntad libre es aquella que no está determinada por ninguna causa ajena — por ninguna ley fuera de sí misma. No es, en el lenguaje de Kant, “heterónoma.” Pero Kant afirma que la voluntad libre debe estar determinada por una ley u otra — retomaré el argumento para ello en la sección VII — y, por lo tanto, debe ser “autónoma.” Es decir, debe actuar según una ley que se dé a sí misma. Y Kant dice que esto significa que el imperativo categórico *es precisamente* la ley de una voluntad libre.

Para ver por qué, sólo tenemos que considerar cómo debe deliberar una voluntad libre. Entonces, he aquí la voluntad libre, completamente autogobernante, sin nada fuera de ella dándole ninguna ley. Y llega una inclinación, y le presenta a la voluntad libre una propuesta. Ahora bien, las inclinaciones, según Kant, están fundadas en lo que él llama “incentivos,” que son las características de los objetos de aquellas inclinaciones que los hacen parecer atractivos y elegibles.⁹ Supongamos que el incentivo es que el objeto sea placentero. Entonces, la inclinación dice: el fin-F sería algo muy placentero de realizar. Entonces, ¿qué tal el fin-F? ¿No parece un fin-a-producir? Ahora bien, lo que la voluntad elige son, estrictamente hablando, acciones, entonces, antes de que la propuesta esté completa, tenemos que hacerla una propuesta para la acción. El razonamiento instrumental determina que podrías producir el fin-F haciendo el acto-A. Entonces, la propuesta es: que deberías hacer el acto-A para producir este tan placentero fin-F.

Ahora bien, si tu voluntad fuera heterónoma, y el placer fuera una ley para ti, esto es todo lo que necesitarías saber, e inmediatamente harías el acto-A para producir ese placentero fin-F. Pero dado

⁸ Las referencias a las obras de Kant se insertan en el texto utilizando una abreviatura para el título seguida de los números del volumen y la página de la edición de la Academia Alemana, que se encuentran en los márgenes de la mayoría de las traducciones. Las abreviaturas y ediciones utilizadas son las siguientes:

C2 = *Critique of practical reason*, editada y traducida por Mary Gregor, con una introducción de Andrews Reath (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

G = *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, editada y traducida por Mary Gregor, con una introducción de Christine M. Korsgaard (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

R = *Religion within the Limits of Reason Alone*, editada y traducida por Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson, con una introducción de John R. Silber (New York: Harper Torchbooks, 1960).

⁹ Para una exposición más completa de estas ideas y de la psicología moral de Kant en general, véase la primera sección de mi “Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: A reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind,” *Ethics*, 109 (1998), pp. 49-66.

que eres autónoma, el placer no es una ley para ti: nada es una ley para ti excepto aquello que tú haces una ley para ti misma. Por lo tanto, te planteas una pregunta diferente. La propuesta es que deberías hacer el acto-A para conseguir el placentero fin-F. Dado que nada es una ley para ti excepto lo que haces una ley para ti misma, te preguntas si puedes tomar *aquello* como tu ley. Tu pregunta es si puedes querer como una ley la máxima de hacer el acto-A para producir el fin-F. Tu pregunta, en otras palabras, es si tu máxima pasa el test del imperativo categórico. El imperativo categórico es, por lo tanto, la ley de una voluntad libre.

La inclinación presenta la propuesta; la razón decide si actúa o no según ella, y la decisión toma la forma de un *acto legislativo*. Éste es claramente el modelo constitucional.

IV. Estándares para la acción

El principal punto de semejanza entre las teorías de Platón y Kant aparece, sin embargo, en su tratamiento de la acción mala. En el modelo combativo, ¿qué ocurre cuando una persona actúa mal? La respuesta debe ser que la persona es vencida por la pasión. Pero en el modelo constitucional podríamos decir igual de bien que cuando una persona actúa bien es vencida por la razón, ya que ambas fuerzas parecen estar al mismo nivel. En cambio, según el modelo constitucional, una persona actúa bien cuando actúa de acuerdo con su constitución. Si la razón vence a la pasión, ella debería actuar de acuerdo con la razón, no porque se identifique con la razón, sino porque se identifica con su constitución, y ésta dice que la razón debería gobernar.¹⁰ Entonces, ¿qué ocurre cuando una persona actúa mal? Aquí nos encontramos con lo que parece, en principio, una dificultad para el modelo constitucional: ésta resulta ser la fuente de sus ideas más profundas.

La dificultad es, por supuesto, que, según la explicación sobre Platón que acabo de dar, una *persona* injusta no puede actuar en absoluto, porque una persona injusta no está unificada por una regla constitucional. Cuando una ciudad se encuentra en estado de guerra civil, no actúa, aunque las diversas facciones dentro de ella puedan hacer diversas cosas. La analogía sugiere que cuando un alma se encuentra en estado de guerra civil, y las diversas fuerzas dentro de ella están luchando por el control,

¹⁰ Julia Annas y otros me han señalado que hay cierta tensión entre esta idea y algunos pasajes de los últimos libros de la *República* que sugieren fuertemente que la opinión de Platón es que deberíamos identificarnos con la razón — de modo más notable el pasaje de 588b-e, en el que Platón compara las tres partes del alma con una bestia de muchas cabezas (apetito), un león (espíritu), y un ser humano (razón). Estoy de acuerdo, pero creo que la tensión está dentro del texto mismo de la *República*, que es parte de una tensión general entre las concepciones del alma en los primeros libros y en los últimos.

lo que para el mundo exterior parecen ser *las acciones de la persona* son realmente sólo las manifestaciones de las fuerzas que operan *dentro* de la persona. Así, al principio parece como si *nada contara exactamente como una acción mala*.

Y hay una analogía *exacta* de esta dificultad en la ética kantiana. Pues un problema bien conocido en la *Fundamentación* es que Kant parece decir que sólo la acción autónoma, es decir, la acción regida por el imperativo categórico, es realmente una acción libre, mientras que la “acción” mala o heterónoma es un comportamiento *causado* por la obra de los deseos e inclinaciones en nosotros (G 4:453 55). Pero si esto fuera así, sería difícil ver cómo podríamos ser responsables de la acción mala o heterónoma, o por qué deberíamos considerarla como algo que nosotros *hacemos*. Parece más bien algo que ocurre en nosotros o a nosotros. Este problema surge a causa del argumento por medio del cual Kant establece la autoridad del imperativo categórico, el argumento que acabamos de ver. Pues ese argumento parece mostrar que la acción es *esencialmente* autónoma. La acción debe tener lugar bajo la idea de libertad; y una voluntad libre debe ser autónoma. Así, al principio parece como si *nada contara exactamente como una acción mala*.

Es importante observar que la *estructura* del problema en estas dos teorías es exactamente la misma. Kant identifica primero la acción con la acción autónoma, afirmando que es esencial para la acción que ésta deba ser autónoma. Luego identifica la acción autónoma con la acción regida por el imperativo categórico, la acción universalizable. De exactamente la misma manera, Platón identifica primero la acción con la acción que emerge del procedimiento constitucional, afirmando que es esencial para la acción que ésta deba emerger del procedimiento constitucional. A continuación, identifica la acción que surge del procedimiento constitucional con la acción justa. En otras palabras, cada argumento identifica primero una propiedad metafísica esencial de la acción — la autonomía en el argumento de Kant y la constitucionalidad en el de Platón — y luego, a su vez, identifica esta propiedad metafísica con una propiedad normativa — la universalizabilidad en el argumento de Kant y la justicia en el de Platón. Y así es como se justifica el requerimiento normativo.

Además, en ambos argumentos la identificación de la propiedad metafísica es un intento de aprehender un rasgo específico de la acción, algo importante que distingue una acción de un mero evento, a saber, que una acción es *atribuible* a la persona que la hace. La propiedad metafísica que Platón y Kant buscan es la que hace verdadero que la acción no sea sólo algo que sucede en o a la persona, sino que sea más bien algo que ella como persona *hace*. Es la propiedad que hace que la *persona* sea la autora de la acción. El uso explícito por parte de Platón del modelo constitucional deja claro

que trata de identificar esta propiedad. Pues ciertamente distinguimos las acciones que atribuimos a una ciudad como tal de las acciones que atribuiríamos sólo a algunos de los individuos que la componen. Y la base de esta distinción es si la acción fue el resultado de seguir procedimientos constitucionales o no. Si un espartano ataca a un ateniense, por ejemplo, no concluiremos que *Esparta* está yendo a la guerra contra Atenas a menos que el ataque haya sido hecho por un soldado que actúe bajo la dirección de los gobernantes: es decir, a menos que surja de los procedimientos constitucionales de Esparta. Por analogía, sólo atribuiremos una acción a una persona, y no a algo en ella, si ésta fue dirigida por su razón, su parte rectora. De modo similar, Kant piensa que lo que hace que una acción sea atribuible a la persona es que surja de la autonomía o el autogobierno de la persona. El ejercicio de la autonomía de la persona es lo que hace que la acción sea *suya* y, por lo tanto, lo que la hace que sea una acción.

Y así llegamos al problema. La naturaleza esencial de la acción es que tiene una cierta propiedad metafísica. Pero para tener esa propiedad metafísica debe tener una cierta propiedad normativa. Esto explica por qué la acción debe cumplir con el estándar normativo: *simplemente no es acción* si no lo hace. Pero también parece que explica aquello demasiado bien, pues parece implicar que sólo la acción buena es realmente acción, y que no queda nada para que haya acción mala.

Ahora bien, en lugar de encontrar en esto una razón para rechazar estos argumentos, creo que deberíamos verlo como nuestra principal razón para aceptarlos. Pues lo que acabamos de observar es que, según Platón y Kant, los estándares morales que aplicamos a las acciones son lo que he llamado en otro lugar “estándares internos” — estándares que una cosa debe cumplir en virtud de lo que es.¹¹ Un estándar interno es aquel que surge de la naturaleza del objeto al que se aplica, de las normas funcionales o teleológicas que lo hacen el objeto que es. Digamos que una casa, por ejemplo, es un refugio habitable. Entonces, una casa buena es una casa que tiene las características que le permiten servir como refugio habitable — las esquinas están apropiadamente selladas, el techo es impermeable y hermético, las habitaciones son lo suficientemente altas como para estar de pie dentro, y cosas por el estilo. Estos estándares internos son los que hacen que algo sea *una casa buena*.

Tenemos que distinguir aquí entre que algo sea una *casa* buena o mala y que sea una casa que resulta ser una *casa* buena o mala debido a algún estándar externo. La gran mansión que bloquea la

¹¹ Discuto la concepción de una norma interna en “The Normativity of Instrumental Reason,” en Garrett Cullity y Berys Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1997), pp. 215-254. Véase especialmente pp. 249-250. Allí sostengo que el imperativo hipotético es un estándar interno para los actos de la voluntad.

vista del lago para todo el vecindario puede ser una *cosa mala* para el vecindario, pero no es por ello una *casa mala*. Por otro lado, una casa que no ofrece refugio de modo satisfactorio es una casa mala. Permíteme dar a esta clase de maldad un nombre especial. Una entidad que no cumple sus estándares internos es *defectuosa*.

La distinción entre estándares internos y externos es importante, porque los estándares internos afrontan los desafíos a su normatividad con perfecta facilidad. Supongamos que vas a construir una casa. ¿Por qué no deberías construir una casa que bloquee la vista al lago de todo el vecindario? Tal vez porque disgustará a los vecinos. Ahora bien, *ahí* hay una consideración que simplemente puedes dejar de lado, si eres lo suficientemente egoísta o rudo como para afrontar el disgusto de los vecinos. Pero como no tiene sentido preguntar por qué una casa debería servir de refugio habitable, tampoco tiene sentido preguntar por qué las esquinas deberían estar selladas y el techo debería ser impermeable y hermético. Porque si te quedas demasiado lejos del estándar interno para las casas, lo que produces simplemente no será una casa. Y esto significa que hay un sentido en el que incluso el constructor más venal y torpe debe intentar construir una casa buena, por la sencilla razón de que no hay otra forma de intentar construir una casa. Construir una casa buena y construir una casa no son actividades diferentes: porque ambas son actividades en las que debemos guiarnos por las normas funcionales o teleológicas implícitas en la idea de casa. Obviamente, no se sigue que toda casa sea una casa buena. Sin embargo, sí se deduce que la construcción de casas malas no es una actividad diferente de la construcción de casas buenas. *Es la misma actividad, hecha mal.*

Las acciones justas en Platón, las acciones universalizables en Kant, son acciones que son buenas *como* acciones, del mismo modo en que una casa que ofrece refugio con éxito es buena como casa. Y si esto es correcto, deberíamos obtener las mismas conclusiones. Si la justicia y la universalizabilidad son estándares internos, entonces no son consideraciones ajenas de cuya normatividad se pueda dudar. Un agente no puede simplemente dejar de lado la cuestión de si su acción es universalizable o justa, ya que, si se aleja demasiado de los estándares internos de las acciones, lo que produce simplemente no será una acción. En efecto, esto significa que incluso el agente más venal y torpe debe intentar realizar una acción buena, por la sencilla razón de que no hay otra forma de intentar realizar una acción. Realizar una acción buena y realizar una acción no son actividades diferentes: pues ambas son actividades en las que debemos guiarnos por las normas funcionales o teleológicas implícitas en la idea de acción. Obviamente, no se deduce que toda acción sea una acción

buena. Sin embargo, sí se deduce que realizar acciones malas no es una actividad diferente de realizar acciones buenas. *Es la misma actividad, hecha mal.*

V. La acción defectuosa

Entonces, si pudiéramos hacer que estas afirmaciones fueran plausibles, o incluso inteligibles, tendríamos aquí un resultado importante: una respuesta a la pregunta sobre por qué nuestras acciones deben cumplir estándares morales. Las acciones injustas o no-universalizables serían *defectuosas*: serían malas *como acciones*. Pero, ¿cómo pueden las acciones ser defectuosas y aún *ser* acciones? El modelo constitucional nuevamente nos proporciona los recursos para una respuesta. Pues todos sabemos que la acción de una ciudad puede ser formal o procedimentalmente constitucional y, sin embargo, no ser sustantivamente justa. De hecho, nada es más conocido: una ley debidamente legislada por el congreso e incluso avalada por la corte suprema puede ser, a pesar de todo ello, injusta. Entonces, no es que no haya territorio alguno entre una ciudad perfectamente justa y la desintegración completa de una guerra civil. Una ciudad puede estar gobernada y, sin embargo, estar gobernada por una ley errada. Y así también puede estarlo un alma. Esto, según Platón y Kant, explica cómo es posible la acción mala.

En la obra de Kant esto surge con mayor claridad en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Allí aprendemos que una persona mala no es, después de todo, aquella que es impulsada, o provocada a actuar, por deseos e inclinaciones. En cambio, una persona mala es aquella que se rige por lo que Kant llama el principio del amor a sí mismo, por un principio que subordina las consideraciones morales a aquellas que surgen de la inclinación (R 6:36). La persona que actúa según el principio del amor a sí mismo *elige* actuar como la inclinación incita (R 6:32-39). Permíteme intentar aclarar por qué Kant piensa que una acción basada en el principio del amor a sí mismo es *defectuosa*, en lugar de meramente mala en sentido externo.

Imagina a una persona a la que llamaré Harriet, que es, en el sentido *formal* que quieras, una persona autónoma. Tiene una mente humana, es autoconsciente, con una asignación normal de facultades de reflexión. No es una esclava ni una sirvienta contratada, y la situaremos — a diferencia de la original según la cual la estoy modelando — en una democracia constitucional moderna avanzada, con los plenos derechos de la ciudadanía libre y todos sus derechos humanos legalmente garantizados. En cualquier sentido formal legal y psicológico, lo que haga Harriet *depende de ella*. Sin embargo, cada

vez que tiene que tomar alguna decisión o elección importante en su vida, el modo en que Harriet lo hace es preguntando a Emma qué debería hacer, y entonces eso es lo que ella hace.¹²

Ésta es una acción autónoma y, sin embargo, es *defectuosa* como acción autónoma. Harriet es autogobernada y, sin embargo, no lo es, porque se deja gobernar por Emma. Harriet es heterónoma, no en el sentido de que sus acciones sean causadas por Emma en lugar de ser elegidas por ella misma, sino en el sentido de que se deja gobernar en sus elecciones por una ley fuera de ella misma. Incluso ayuda a mi caso que Harriet haga esto porque tiene miedo de pensar por sí misma. Pues, como he argumentado en otro lugar, así es como Kant concibe el funcionamiento del principio del amor a sí mismo.¹³ Kant no concibe que la persona que actúa a partir del amor a sí mismo reflexione activamente sobre para hacer qué tiene una razón y llegue a la conclusión de que debe hacer lo que quiere. Por el contrario, Kant lo concibe como alguien que simplemente sigue la dirección del deseo, sin reflexión suficiente. Él es heterónimo, y obtiene su ley a partir de la naturaleza, no en el sentido de que ésta cause sus acciones, sino en el sentido de que se deja gobernar por sus sugerencias — al igual que Harriet se deja gobernar por las de Emma.

La doctrina análoga en Platón es mucho más elaborada, y por ello Platón merece ser destacado. Porque lo que Kant dice aquí es incompleto y confuso. Por lo menos, parece que Kant debería haber distinguido entre un principio intemperante del amor a sí mismo — el principio de actuar según el deseo del momento — y un principio prudente del amor a sí mismo — que busca, digamos, la mayor satisfacción de los deseos a lo largo del tiempo.¹⁴ Ambos caracteres se encuentran en Platón, y además otros. En los libros VIII y IX de la *República*, Platón distingue, de hecho, cinco maneras diferentes según las cuales el alma puede ser gobernada, comparándolas con cinco tipos diferentes de constituciones posibles para una ciudad: la manera buena, que es la monarquía o la aristocracia; y cuatro malas, cada una peor que la otra: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la peor de todas,

¹² El modelo para mi Harriet es la influenciada Harriet Smith de la novela *Emma* de Jane Austen (Oxford: Oxford University Press, 1990).

¹³ Véase mi “From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action” en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 203-236, especialmente pp. 208-212.

¹⁴ Si estoy en lo cierto al decir que Kant considera que el amor a sí mismo opera irreflexivamente, esto podría parecer que favorece un principio intemperante del amor a sí mismo. Sin embargo, a veces está claro que Kant tiene en mente un principio prudente del amor a sí mismo — véase, por ejemplo, C2 5:35-36. Aunque creo que el principio intemperante de hecho se ajusta mejor a los argumentos de Kant, también creo que debería ser posible hacer que los pasajes de la segunda *Crítica* sean consistentes con la opinión según la cual quienes actúan a partir del amor a sí mismo son irreflexivos. Sólo tenemos que argumentar que hay una diferencia entre ser *reflexivo* y ser *calculador*.

la tiranía. En los tres casos intermedios, lo que hace que la constitución sea mala es que la unidad de la persona que vive bajo ella depende de circunstancias contingentes.

Lo más cercano al alma aristocrática es la persona timocrática, que, como la ciudad que le da nombre, se rige por consideraciones de honor. Tal persona ama la forma exterior, la belleza, de la bondad, casi como si fuera la bondad misma. Esta persona se equivoca y se divide contra sí misma en un cierto tipo de casos — a saber, el tipo de caso en que lo correcto es algo que parece deshonroso. Supón, por ejemplo, que la persona timocrática está luchando por el bien de la ciudad, pero se llega a un punto en el que la rendición es realmente el mejor camino. La persona timocrática puede estar tan apegada a la honorabilidad, a la belleza, al glamour si se quiere, de este tipo de acción, de luchar-por-el-bien-de-la-ciudad, que puede ser incapaz de rendirse, aunque realmente sea por el bien de la ciudad que deba hacerlo.¹⁵

A continuación viene la persona oligárquica, que parece regirse por la prudencia: es cautelosa, no-lujosa y se preocupa por el enriquecimiento a largo plazo. Al describirla, Platón emplea una distinción entre deseos necesarios, cuya satisfacción es beneficiosa o esencial para la supervivencia, y deseos innecesarios o lujosos, que son perjudiciales y no deben ser satisfechos. La persona oligárquica está atenta a los deseos necesarios y al dinero, mientras que reprime sus deseos innecesarios. Pero los reprime porque no son rentables, no porque sea malo satisfacerlos. El resultado de esta potente represión, según Sócrates, es que “alguien así no estaría completamente libre de la guerra civil interna y no sería uno, sino en cierto modo dos.” Este tipo de prudencia gobierna despóticamente sobre la parte apetitiva, como los ricos que gobiernan sobre una clase trabajadora descontenta. Si alguna fuerza exterior — quizás simplemente una tentación suficiente — refuerza y aviva sus deseos innecesarios, la persona oligárquica puede literalmente perder el control de sí misma. Si en general la persona oligárquica consigue mantenerse unida, es porque tiene el tipo de virtud imitativa de la que se burla Sócrates en el *Fedón*, la virtud de aquellos que son capaces de dominar algunos de sus placeres y miedos

¹⁵ Aunque las limitaciones de espacio no me permiten explicar la idea con suficiente detalle aquí, me atrevería a decir que el problema de la persona timocrática es que es incapaz de hacer frente a las contingencias que exigen la aplicación de lo que he llamado en otro lugar, siguiendo a John Rawls, “teoría no-ideal” [Véase mi “The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil,” en *Creating the Kingdom of Ends* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 133-158, especialmente pp. 147-154]. Es decir, actúa bien, excepto en aquellos momentos en que la verdadera bondad exige una concesión, un compromiso, una regla menos estricta, o incluso — aunque esto es raro — acciones que son formalmente incorrectas [Véase mi “Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution,” en Andrews Reath, Barbara Herman y Christine M. Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) para una discusión de este tipo de casos].

porque a su vez son dominados por otros.¹⁶ Sócrates tiene en mente aquí argumentos tales como que debes ser moderada porque así obtendrás más placer en general. En general, Platón parece pensar que el honor y la prudencia son principios de elección lo suficientemente parecidos a la virtud verdadera como para mantener íntegra un alma a lo largo de la mayoría de los tipos de presión, aunque en la persona oligárquica las grietas sean cada vez más visibles.¹⁷

Le sigue la persona democrática, en la que no se reprimen los deseos innecesarios, y que como resultado es un intemperante. Sócrates dice que la persona democrática:

pone sus placeres en igualdad de condiciones... cediendo siempre el gobierno sobre sí mismo a cualquier deseo que se presente, como si fuera elegido por sorteo. Y cuando éste se satisface, cede el gobierno a otro, sin desdeñar ninguno, sino satisfaciendo todos por igual. (R 561b)

La democracia es un caso degenerado de autogobierno, ya que tal persona se gobierna a sí misma sólo en un sentido mínimo o formal, al igual que elegir por sorteo es diferente sólo en un sentido mínimo o formal de no elegir en absoluto. La coherencia de la vida de la persona democrática depende completamente de la coherencia accidental de sus deseos. Para ver el problema, considera un relato:

Jeremy, un estudiante universitario, se sienta en su escritorio una tarde para estudiar para un examen. Dado que se siente demasiado inquieto como para concentrarse, decide dar un paseo al aire libre. Su paseo lo lleva a una librería cercana, donde la visión de un título tentador lo atrae a mirar el libro. Sin embargo, antes de conseguirlo, se encuentra con su amigo Neil, quien le invita a reunirse con otros chicos en el bar de al lado para tomar una cerveza. Jeremy decide que puede permitirse tomar sólo una y se va con Neil al bar. No obstante, mientras espera su cerveza descubre que el ruido le da dolor de cabeza y decide volver a casa sin tomar la cerveza. Sin embargo, ahora

¹⁶ Véase Platón, *Fedón* 68d-69c.

¹⁷ Varias personas han sostenido que el problema descrito aquí no se presentaría en el caso del egoísta racional en el sentido moderno más ordinario, la persona que busca maximizar la satisfacción de sus propios intereses. De hecho, esto es lo que sugieren mis propias observaciones sobre cómo la virtud imitativa puede ayudar al oligarca a mantenerse íntegro, pues el egoísmo moderno se parece mucho a la virtud imitativa de Platón. Si es correcta, esta objeción sugeriría que te puedes constituir a ti misma por medio del principio egoísta. Una respuesta completa a esta objeción requiere un tratamiento exhaustivo de la afirmación según la cual existe un principio coherentemente formulable del egoísmo racional. Véase mi “The Myth of Egoism” de próxima aparición.

tiene demasiado dolor como para estudiar. De este modo, Jeremy no estudia para su examen, apenas sale a pasear, no compra un libro y no toma una cerveza.¹⁸

Por supuesto, la vida democrática no tiene por qué ser así; sólo es un accidente que cada uno de los impulsos de Jeremy lo lleve a una acción que socave por completo la satisfacción de la anterior. Pero ese es justamente el problema, pues también es sólo un accidente si esto *no* ocurre. La persona democrática no tiene recursos para dar forma a sus deseos para evitar esto, y por lo tanto está a merced del accidente. Al igual que Jeremy, puede ser casi completamente *incapaz de acción eficaz*.

Es a partir del caos resultante de este tipo de vida que surge el alma tiránica. Este tipo de alma nuevamente está unificada, pero no bajo el gobierno de la razón que busca el bien del conjunto. Según Platón, el alma tiránica está gobernada por algún deseo erótico (R 572d-573a), que subordina toda el alma a sus propósitos, dejando a la persona como esclava absoluta de una única obsesión dominante (R 571a-580a).¹⁹

En el argumento de Platón, como en el de Kant, la acción mala es la acción regida por un principio de elección que no es el propio de la razón: un principio de honor (timocracia), de prudencia (oligarquía), de desenfreno (democracia) o de obsesión (tiranía). Es acción, porque se elige de acuerdo con el ejercicio de un principio por el que el agente se gobierna a sí mismo y bajo cuyo gobierno está — en cierto sentido — unificado. Pero es defectuosa, porque no es el principio propio de la razón, y la unidad que produce es, al menos en los tres casos intermedios, contingente e inestable. Y Platón puede decir con Kant que la persona que se gobierna a sí misma de una de estas maneras no es, después de todo, completamente autogobernada. Porque está apoyada, por así decirlo, por el hecho de que las circunstancias que crearían una guerra civil en su alma no ocurren.

VI. La acción buena y la unidad del alma platónica

¹⁸ He tomado este ejemplo de una nota al pie de mi “The Normativity of Instrumental Reason”, Garrett Cullity y Berys Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1997), pp. 215-254, p. 247, n. 64.

¹⁹ El problema con la tiranía no es el mismo que con la timocracia, la oligarquía y la democracia — no es que la unidad que produce en el alma sea contingente. Platón concibe la tiranía como una especie de locura (véase R 573c y ss.). Según como imagino al tirano, su relación con su obsesión es como la relación de un psicótico con su delirio: es capaz de y está preparado para organizar todo lo demás en torno a éste, pero a costa de una pérdida de su control sobre la realidad, sobre el mundo. Pero esto es sólo un esbozo, y un tratamiento más completo de este principio, y de la cuestión sobre por qué una persona no puede integrarse a sí misma con éxito bajo su gobierno, es necesario para la completud de la discusión de este artículo.

Ahora estamos casi listos para hablar de lo que hace que la acción sea buena. Pero primero quiero abordar una posible objeción. Recién dije que en las condiciones de la timocracia, la oligarquía y la democracia, tu unidad y, por lo tanto, tu autogobierno, están sostenidos por circunstancias externas, por la ausencia de condiciones bajo las cuales te desmoronarías. Pero podrías preguntar: ¿qué hay de malo en eso? El defecto de estos caracteres es como una grieta, un potencial de desintegración que no necesariamente se manifiesta, y mientras no lo haga, estas personas tienen procedimientos constitucionales y así pueden actuar. Así que, ¿por qué no seguir adelante y ser, digamos, oligárquica? Te mantienes íntegra la mayor parte del tiempo, podrás realizar acciones, y además ahorrarás mucho dinero.

Hay otra forma de plantear esta misma cuestión, que consiste en preguntarse si el desafío de Glaucón no es demasiado extremo. Glaucón quiere que Sócrates le diga lo que la justicia y la injusticia hacen al alma. Así que formula el siguiente desafío: toma, por un lado, a una persona que tiene un alma completamente injusta, y dale todos los beneficios externos de la justicia, es decir, todos los beneficios que provienen de que la gente crea que eres justa. Y toma, por otro lado, una persona que tiene un alma completamente justa, y dale todas las desventajas externas de la injusticia, todas las desventajas que vienen de que la gente crea que eres injusta (R 360d-361e). En particular, la persona justa que es considerada injusta será — y cito ahora — “azotada, extendida sobre un potro de tortura, encadenada, [y] cegada con fuego” (R 361e). Se supone que Sócrates tiene que demostrar que *incluso entonces* es mejor ser justo que injusto. ¿Pero no es eso pedir demasiado?

En el contexto de la discusión de la *República*, no lo es. Porque la pregunta de la *República* se plantea como una pregunta *práctica*: es la pregunta sobre si la vida justa es más digna de *elección* que la vida injusta. Y si eliges ser una persona justa, y vivir una vida justa, estás eligiendo por lo tanto hacer lo justo incluso si eso significa que serás azotada, extendida sobre el potro de tortura, encadenada y cegada con fuego. No puedes hacer un compromiso condicional con la justicia, un compromiso de ser justa a menos que la situación se torne difícil. Tu justicia se basa en la naturaleza de tus compromisos, y un compromiso como ese no *sería* un compromiso con la justicia. Por eso, a la hora de decidir si ser una persona justa, tienes que estar convencida de antemano de que valdrá la pena, aunque la situación se torne de este modo.

Supongamos —pues es suficientemente plausible— que hay una persona que vive una vida justa, es decente y honrada, siempre cumple con su parte, nunca se aprovecha de una ventaja injusta, mantiene su palabra —todo eso—, pero un día es puesta en el potro de tortura y, bajo presión de

tortura, hace algo injusto. Digamos que divulga un secreto militar o el paradero de un fugitivo injustamente perseguido. ¿Estoy diciendo que esto demuestra que nunca estuvo realmente comprometida con la justicia, porque su compromiso debe haber sido condicional? *Por supuesto que no.* Lo que el caso muestra es que el rango de cosas que las personas pueden *ser* es más amplio que el rango de cosas que pueden elegir, por así decirlo, *de antemano ser*. Esta persona se comprometió a mantener sus secretos sobre el potro de tortura, pero fracasó, eso es todo —y también de modo bastante comprensible. Pero el hecho de que puedas ser una persona justa que en estas circunstancias fracasará no muestra que puedas decidir de antemano ser una persona justa que en estas circunstancias fracasará: es decir, no muestra que puedas hacer un compromiso condicional con la justicia. Porque supongamos que te sorprendes a ti misma y sí aguantas y mantienes el secreto incluso cuando te ponen sobre el potro de tortura. ¿Fallaste entonces en *mantener* tu compromiso condicional?

Entonces, el desafío de Glaucón es uno justo. Pero Platón lo supera holgadamente. Porque no prueba meramente que la vida justa es la más digna de ser elegida. Demuestra que la vida justa es la única que puedes elegir. Permíteme que intente explicar por qué.

Considera la explicación de Platón sobre el principio de la acción justa o aristocrática. Platón dice del alma aristocrática que:

cuando él hace cualquier cosa, ya sea adquirir riqueza, cuidar su cuerpo, participar en política, o celebrar contratos privados — en todas estas cosas, cree que la acción que preserva esta armonía interna y ayuda a lograrla es justa y buena, y la llama así, y considera como sabiduría el conocimiento que supervisa tales acciones. Y cree que la acción que destruye esta armonía es injusta, y la llama así, y considera como ignorancia la creencia que la supervisa. (R 443e-444a)

En otras palabras, el principio de justicia nos dirige a realizar aquellas acciones que establecen y mantienen nuestra unidad volitiva. Ahora bien, ya hemos visto que, según Platón, la unidad volitiva es esencial si vas a actuar como persona, como una única agente unificada. Entonces, el principio propio de la razón *justamente es* el principio de actuar de una manera que te constituya en una única agente unificada. La acción deliberativa es autoconstitución.

De hecho, la acción deliberativa, por su propia naturaleza, impone un orden constitucional al alma. Cuando deliberas sobre qué hacer y luego lo haces, lo que estás haciendo es organizar tu apetito, razón y espíritu en el sistema unificado que genera una acción que se te puede atribuir como persona. La acción deliberativa junta las partes del alma en un sistema unificado. Lo que sea que estés haciendo cuando eliges una acción deliberativa, también te estás unificando en una persona. Esto significa que el principio de justicia de Platón, el principio propio de la razón, es el principio *formal* de la acción deliberativa. Es como si Glaucón preguntara: ¿qué condición puede ser ésta, que permite a la persona justa atenerse a sus principios incluso sobre el potro de tortura? Y es como si Platón respondiera: no busques ninguna condición *ulterior* que tenga eso como *efecto*. La justicia no es ninguna otra condición o una condición ulterior que nos permita mantener nuestra unidad como agentes. Es justamente esa condición misma — la condición de ser capaces de mantener nuestra unidad como agentes.

Para ver que esto es formal, considera la siguiente comparación. Se podría preguntar a Kant: ¿qué principio podría ser éste, que permite a la persona libre ser autónoma, gobernarse a sí misma? Y Kant respondería: no busques algún principio *ulterior* que tenga eso como *efecto*. El imperativo categórico no es algún otro principio o un principio ulterior que nos permita gobernarnos a nosotros mismos. Es justamente ese mismo principio, el principio de darnos leyes a nosotros mismos.

Por un lado, esta explicación del alma aristocrática nos muestra por qué las exigencias de la justicia platónica son tan altas. En ciertas ocasiones, las personas con las otras constituciones se desmoronan. Para la persona verdaderamente justa, el alma aristocrática, no hay tales ocasiones. Es completamente autogobernada, de modo que todas sus acciones, en todas las circunstancias de su vida, son real y plenamente suyas: nunca meramente las manifestaciones de fuerzas que operan en ella o sobre ella, sino siempre la expresión de su propia elección. Es completamente autogobernada: no necesariamente feliz sobre el potro de tortura — pero *ella misma* sobre el potro de tortura, ella misma incluso allí.

Y, sin embargo, el argumento de Platón muestra al mismo tiempo que esta constitución aristocrática es la única que puedes elegir. Pues no puedes, en el momento de la acción deliberativa, elegir ser algo menos que una única agente unificada. Y eso significa que no puedes propiamente elegir actuar según otro principio sino el principio de justicia. Las almas timocráticas, oligárquicas y democráticas se desintegran bajo ciertas condiciones, por lo que decidir ser una de ellas sería como hacer un compromiso condicional con tu propia unidad, con tu propia personalidad. Y eso no es posible. En efecto, considera lo que ocurre cuando las condiciones que causan la desintegración en

estas constituciones realmente ocurren. Si no te desmoronas, ¿has fallado en mantener tu compromiso, como la persona condicionalmente justa que después de todo resiste sobre el potro de tortura? Pero si te desmoronas, ¿quién es *la* que ha mantenido el compromiso? Si te desmoronas, no queda ninguna persona. Se puede ser una persona timocrática, oligárquica o democrática, de la misma manera que se puede ser una persona justa que fracasa sobre el potro de tortura. Pero no puedes decidir de antemano que eso es lo que vas a ser.

Por supuesto, esto no significa que todos elijan la vida justa. Lo que significa es que la elección de una vida injusta no es una actividad diferente de elegir una vida justa. Es la misma actividad — la actividad de autoconstitución — hecha mal.

VII. La acción buena y la unidad de la voluntad kantiana

Queda por mostrar que ésta es también la opinión de Kant; y para ello tenemos que revisar el argumento por medio del cual Kant establece que la acción debe estar de acuerdo con el imperativo categórico y completar el paso que le falta. Kant sostiene que, en la medida en que eres un ser racional, debes actuar bajo la idea de libertad — y esto significa que no te consideras a ti misma, o te experimentas a ti misma, como impelida a la acción, sino que decides qué hacer. Te consideras *a ti misma*, en lugar del incentivo según el cual decides actuar, como la *causa* de tu acción.²⁰ Y Kant piensa que para que esto sea así debes actuar según una ley universal. No puedes considerarte a ti misma como la *causa* de tu acción — no puedes considerar la acción como el producto de tu voluntad — a menos que quieras universalmente.

Para ver por qué, consideremos lo que ocurre si intentamos negarlo.²¹ Si nuestras razones no tuvieran que ser universales, entonces podrían ser completamente particulares — sería posible tener una razón que aplicara sólo al caso que tienes ante ti, y que no tuviera implicaciones para ningún otro caso. Querer actuar según una razón de este tipo sería lo que llamaré “querer particularista.” Si el

²⁰ Para decirlo de forma un poco más estricta, te tomas a ti misma como la causa de tus movimientos inteligibles, ya que es realmente una *acción* sólo si tú eres, o hasta el punto en que eres, la causa. Creo que hay preguntas filosóficas importantes, aún por resolver, sobre cómo debería formularse exactamente este punto, pero por ahora dejo en el texto la formulación más familiar. Estoy en deuda con Sophia Reibetanz y Tamar Schapiro por las discusiones sobre estos puntos.

²¹ El argumento que sigue apareció por primera vez en la sección 1 de mi “Reply” en *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 225-233. Espero que la presente versión sea más clara.

querer particularista es imposible, entonces se sigue que el querer debe ser universal — es decir, una máxima, para ser querida del todo, debe ser querida como una ley universal.

Ahora bien, hay que tener en cuenta dos cosas aquí. En primer lugar, la cuestión no es si podemos querer una nueva máxima para cada nueva ocasión. Perfectamente podemos hacer eso, ya que cada ocasión puede tener diferencias relevantes respecto a la última que encontramos. Cualquier diferencia en la situación que sea realmente relevante para la decisión pertenece propiamente a nuestra máxima, y esto significa que nuestra máxima puede ser bastante específica para la situación en cuestión. Este argumento no pretende mostrar que las razones son generales. Pretende mostrar que las razones son universales, y la universalidad es bastante compatible con — de hecho, requiere — un alto grado de especificidad.

El segundo punto es que será suficiente para el argumento si el principio que se quiere se quiere, como lo llamaré, como provisionalmente universal. Para explicar lo que quiero decir con esto utilizaré un par de contrastes. Hay tres formas diferentes en las que podemos considerar que nuestros principios abarcan una variedad de casos, y es importante mantenerlas diferenciados. Tratamos un principio como *general* cuando pensamos que aplica a un amplio rango de casos similares. Tratamos un principio como universal, o, como diré a veces, *absolutamente universal*, cuando pensamos que aplica absolutamente a todos los casos de un determinado tipo, pero todos los casos deben ser exactamente de ese tipo. Tratamos un principio como *provisionalmente universal* cuando pensamos que aplica a todos los casos de un cierto tipo, a menos que haya alguna buena razón para no hacerlo. La diferencia entre considerar un principio como universal y considerarlo como provisionalmente universal es marginal. Tratar un principio como provisionalmente universal equivale a hacer un reconocimiento mental según el cual es posible que no hayas pensado en todo lo necesario para que el principio sea universal y, por lo tanto, que no lo hayas especificado completamente. Tratar los principios como generales y tratarlos como provisionalmente universales son superficialmente similares, porque en ambos casos admitimos que puede haber excepciones. Pero en realidad son profunda y esencialmente diferentes, y esto se manifiesta en lo que ocurre cuando nos encontramos con excepciones. Si pensamos que un principio es meramente general y nos encontramos con una excepción, no pasa nada. El principio era sólo general, y esperábamos que hubiera algunas excepciones. Pero si un principio era provisionalmente universal, y nos encontramos con un caso excepcional, entonces debemos volver atrás y revisarlo, acercándolo un poco más a la universalidad absoluta a la que la universalidad provisional esencialmente aspira.

Los principios causales aproximados con los que operamos en la vida cotidiana (no estoy hablando ahora de física cuántica) son provisionalmente universales, y lo señalamos a veces utilizando la frase “todo lo demás igual.” El principio de que al encender un fósforo se produce una llama se cumple todo lo demás igual, donde las cosas que tienen que ser iguales son que no haya una ráfaga de viento o un chorro de agua o una rareza en la composición química de la atmósfera que interfiera con la conexión habitual. Hay condiciones contextuales para la operación de estas leyes, y sin enumerarlas y posiblemente sin conocerlas todas, mencionamos que deben cumplirse cuando decimos “todo lo demás igual.” Aunque ciertamente hay excepciones, una ley natural no es meramente general, pues siempre que ocurre una excepción, buscamos una explicación. Algo debe haber hecho que este caso sea diferente: una de sus condiciones contextuales no se cumplió.

Para ver cómo funciona esto en el caso práctico, consideremos una aporía estándar del criterio de universalizabilidad de Kant. Puede parecer que querer ser médico es una razón adecuada para convertirse en médico, ya que no hay nada incorrecto en ser médico — de hecho, es bastante admirable — y si te preguntas si podría ser una ley que todo el que quiera ser médico se convierta en uno, parece, superficialmente, bien. Pero entonces llega el objetor y dice, pero mira, supón que realmente *todos* quisieran ser médicos y nadie quisiera ser otra cosa. Todo el sistema económico colapsaría, y entonces no podrías ser médico, ¡así que tu máxima se habría contradicho a sí misma! Entonces, ¿demuestra esto que es incorrecto ser médico simplemente porque lo quieres?

Lo que demuestra es que el mero deseo de ejercer una determinada profesión es sólo una razón provisionalmente universal para hacerlo. Hay una condición contextual para que sea correcto ser médico porque lo quieres, a saber, que la sociedad tenga alguna necesidad de que la gente ejerza esta profesión. En efecto, el caso sí muestra que es incorrecto ser médico simplemente porque lo quieres — la máxima necesita revisión, ya que no es absolutamente universal a menos que mencione como parte de tu razón para convertirte en médico que hay una necesidad social. Alguien que decide convertirse en médico bajo la plena luz de la reflexión también lo tiene en cuenta.

Ese caso es fácil, pero no hay ninguna razón general para suponer que podamos pensar en todo de antemano. Cuando adoptamos una máxima como ley universal, sabemos que podría haber casos, casos en los que no hemos pensado, que nos mostrarían que, después de todo, no es universal. Podemos admitir excepciones en ese sentido. Pero mientras se mantenga el compromiso de revisión ante excepciones, la máxima no es meramente general. Es provisionalmente universal.

Entonces, la voluntad particularista no es una cuestión de querer una nueva máxima para cada ocasión, ni una cuestión de querer una máxima que podrías tener que cambiar en otra ocasión. Ambas posibilidades son compatibles con considerar las razones como universales. En cambio, la voluntad particularista sería una cuestión de querer una máxima exactamente para esta ocasión sin considerar que tenga otras implicancias de cualquier tipo para cualquier otra ocasión. Quieres una máxima pensando que puedes usarla sólo esta vez y luego, por así decirlo, desecharla; ni siquiera necesitas una razón para cambiar de opinión.

Ahora voy a argumentar que ese tipo de querer es imposible. El primer paso es éste: Concebirte a ti misma como la causa de tus acciones es identificarte con el principio de elección según el cual actúas. Una voluntad racional es una causalidad autoconsciente, y una causalidad autoconsciente es consciente de sí misma como causa. Ser consciente de ti misma como causa es identificarte con algo en el escenario que da lugar a la acción, y esto debe ser el principio de elección. Por ejemplo, supón que experimentas un conflicto de deseos: tienes el deseo de hacer tanto *A* como *B*, y son incompatibles. Tienes algún principio que favorece a *A* por sobre *B*, así que ejecutas este principio, y eliges hacer *A*. En este tipo de caso, no te consideras una mera espectadora pasiva de la batalla entre *A* y *B*. Consideras la elección como tuya, como el producto de tu propia actividad, porque consideras el principio de elección como expresivo, o representativo, de ti misma. Debes hacerlo así, pues la única alternativa a la identificación con el principio de elección es considerar el principio de elección como una tercera cosa en ti, otra fuerza a la par con los incentivos para hacer *A* y para hacer *B*, que resulta que ha puesto su peso en favor de *A*, en una batalla en la que serías, después de todo, una mera espectadora pasiva. Pero entonces no eres la causa de la acción. La agencia autoconsciente o racional, entonces, requiere la identificación con el principio de elección según el cual actúas.

El segundo paso es ver que el querer particularista hace imposible que te distingas a ti misma, tu principio de elección, de los diversos incentivos según los cuales actúas. Según Kant, siempre tienes que actuar según un incentivo u otro, porque toda acción, incluso la acción por deber, implica una decisión sobre una propuesta: algo te tiene que sugerir la acción. Y para querer de forma particularista, tienes que identificarte en cada caso completamente con el incentivo de tu acción. Ese incentivo sería, por el momento, tu ley, la ley que definió tu agencia o tu voluntad.

Es importante ver que, si tuvieras una voluntad particularista, no te identificarías con el incentivo como representativo de ninguna clase de tipo, ya que si lo tomaras como representante de un tipo lo estarías tomando como universal. Por ejemplo, no podrías decir que decidiste actuar según

la inclinación del momento, *porque estabas inclinada de ese modo*. Alguien que toma como máxima “haré las cosas a las que me inclino, sean las que sean” ha adoptado un principio universal, no uno particular: tiene el principio de tratar como razones sus inclinaciones *como tales*. Una voluntad verdaderamente particularista debe comprender el incentivo en toda su particularidad: éste, de ninguna manera que sea más describable, es la ley de tal voluntad. Por lo tanto, quien entra en un querer particularista ni siquiera tiene un alma democrática. Sólo existe la tiranía del momento: la completa dominación del agente por algo que está dentro de él.

El querer particularista erradica la distinción entre persona e incentivos según los cuales actúa. Pero entonces no queda nada que sea la *persona*, el agente, que sea su voluntad como distinta del juego de incentivos en su interior. No es una persona, sino una serie, un mero conglomerado, de impulsos no-relacionados. No hay diferencia entre alguien que tiene una voluntad particularista y alguien que no tiene voluntad en absoluto. La voluntad particularista carece de un sujeto, de una persona que sea la causa de estas acciones. Por lo tanto, el querer particularista no es querer en absoluto.

Si una voluntad particularista es imposible, entonces, cuando quieres una máxima, tienes que tomarla como universal. Si no lo haces, no estás operando como una causa autoconsciente, y entonces no estás queriendo. Para poner el punto en términos kantianos familiares, sólo podemos añadir el “yo quiero” a nuestras elecciones si queremos nuestras máximas como leyes universales.²² El imperativo categórico es un estándar interno para las acciones, porque la conformidad a éste es constitutiva de un ejercicio de la voluntad, de una acción de una persona como opuesta a una acción de algo dentro de ella.

Y este argumento también muestra que la concepción de Kant es la misma que la de Platón. Pues si el querer particularista es lo que nos hace colapsar, el querer universal es lo que nos mantiene unidos. Para Kant, como para Platón, la acción deliberativa, por su propia naturaleza, impone unidad sobre la voluntad. Sólo cuando te preguntas si tu máxima puede ser una ley universal, ejerces la causalidad autoconsciente, la autonomía, que genera una acción que se te puede atribuir como una persona completa. Entonces, al margen de cualquier otra cosa que estés haciendo cuando eliges una acción deliberativa, también te estás unificando a ti misma en una persona. Para Kant, como para Platón, la acción es autoconstitución.

²² Debo esta formulación de mi punto a Govert den Hartogh.

VIII. Conclusión

Concluiré revisando el curso de la discusión y diciendo lo que considero que ha establecido. Comencé criticando el modelo combativo por fallar en identificar la persona que es autora de sus acciones. Espero que a estas alturas sea claro por qué falla de tal manera. El modelo combativo no es un retrato del alma humana. Es un retrato del alma humana en ruinas, desgarrada por la guerra civil y, por lo tanto, incapaz de actuar. Según el modelo constitucional, una acción es tuya cuando se elige de acuerdo con tu constitución. Tu constitución es lo que te da el tipo de unidad volitiva que necesitas para ser la autora de tus acciones. Y la persona que actúa de acuerdo con la mejor constitución, la constitución más unificada, es quien más verdaderamente es la autora de sus acciones. Para Kant, como para Platón, la integridad es la esencia metafísica de la moralidad.

La discusión de este artículo no nos lleva, por sí misma, a la necesidad de actuar moralmente. El objetivo de la discusión ha sido establecer que el principio platónico de justicia y el imperativo categórico de Kant son estándares formales de la acción deliberativa. Tanto Kant como Platón creían que un cierto contenido, el contenido de la moralidad ordinaria, podía derivarse a partir de estos principios formales. La convicción de Platón aparece en uno de los momentos más tristemente célebres de la *República*, cuando Sócrates propone a Glaucón que pueden eliminar cualquier duda que puedan tener sobre su definición de justicia “apelando a casos comunes” (442d-e). Consecuentemente, le pregunta a Glaucón si la persona justa, como la ha descrito Sócrates, malversaría depósitos, asaltaría templos, robaría, traicionaría a sus amigos o a su ciudad, violaría sus juramentos o sus otros acuerdos, cometería adulterio, sería irrespetuoso con sus padres o ignoraría a los dioses, a todo lo cual Glaucón responde, con una complacencia alarmante para quien lee, que no, que la persona justa que Sócrates ha descrito no haría esta clase de cosas. No se nos dice exactamente por qué está tan seguro. Kant, por supuesto, sí intenta mostrarnos cómo se puede derivar contenido a partir de su principio formal y, en ese sentido, su versión del argumento es superior a la de Platón, aunque el éxito de sus esfuerzos es objeto de un viejo y famoso debate. Creo que la postura de Kant se puede defender, pero no he tratado de hacerlo aquí.²³ Tanto los argumentos de Platón como los de Kant se mueven (1) a partir de la propiedad metafísica de la acción que la hace poseer un autor y, por lo tanto, la hace acción — la

²³ En la Lección 3 de *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) doy un argumento que pretende moverse desde la versión formal del imperativo categórico hacia las exigencias morales a través de la Fórmula de la Humanidad de Kant. Véanse especialmente las secciones 3.3.7-3.4.10.

autonomía en el caso de Kant, la constitucionalidad en el de Platón — hacia (2) una exigencia normativa formal que las acciones deben cumplir para tener esa propiedad — la universalidad en el caso de Kant, la justicia en el de Platón — y luego a través de (3) la derivación de contenido a partir de la exigencia formal para llegar a las exigencias morales ordinarias. Los dos primeros pasos son los que aquí han sido mi objeto.

Al menos en el sentido formal, entonces, la justicia platónica y el imperativo categórico de Kant son estándares internos para las acciones, porque es sólo en la medida en que tus acciones surgen de toda tu persona, en lugar de algo en ti, que pueden ser acciones. No se sigue exactamente que debamos elegir las acciones de modo justo y de acuerdo con el imperativo categórico, pues en cierto sentido no podemos elegir de ninguna otra manera. Elegir acciones malas no es una actividad distinta de elegir acciones buenas. Es la misma actividad — la actividad de autoconstitución — hecha mal.

Department of Philosophy

Harvard University

208 Emerson Hall

Cambridge, MA 02138

USA

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO

Cognitive Enhancement and the Identity Objection

Mark Walker

New Mexico State University, mwalker@nmsu.edu

El Mejoramiento Cognitivo y la Objeción de la Identidad

Traducción de **Jérôme Velásquez Verbena**

Universidad de Valparaíso, jerome.velasquez@ug.uchile.cl

Publicado originalmente como Walker, M. (2008). Cognitive Enhancement and the Identity Objection. *Journal of Evolution and Technology*, 18(1), 108-115.

El equipo editorial le agradece a Mark Walker por permitir publicar esta traducción de su artículo.



RESUMEN

Sostengo que la tecnología para intentar crear posthumanos es mucho más cercana de lo que muchos se percatan, y que el derecho de convertirse en posthumano es mucho más complicado de lo que podría parecer a primera vista.¹

ABSTRACT

I argue that the technology to attempt to create posthumans is much closer than many realize and that the right to become posthuman is much more complicated than it might first appear.

¹ NOTA DEL TRADUCTOR: “de lo que podría parecer a primera vista” es la traducción imprecisa de la expresión *than it might first appear*. Esta traducción es elegida por su literalidad y su uso bastante común para traducir la expresión mencionada en inglés.

DOS EXPERIMENTOS RADICALES EN MEJORAMIENTO COGNITIVO

Es previsible que, en algún momento de este siglo, tecnologías genéticas, nanotecnología e implantes computacionales puedan ser usados para intentar el mejoramiento biológico humano en numerosos modos, por ejemplo, para hacer a los humanos más inteligentes, más longevos o más virtuosos (Stock, 2002; Overall, 2003; Walker, 2004b). Evidentemente, gran parte de este potencial es prospectivo, por ejemplo, la nanotecnología y la integración humano-computadora aún son comparativamente teóricas, pero potencialmente podrían usarse para mejorar la naturaleza humana a finales de este siglo (Hughes, 2004; Freitas, 1999; Moravec, 1998). El hecho de que algunos de estos avances se encuentren en el futuro, no debería distraernos del hecho de que hay al menos dos tipos diferentes de experimentos que podríamos realizar hoy en un intento de mejorar radicalmente nuestra inteligencia. Permítanme describirlos brevemente.

El primero se inspira en un procedimiento que se está empleando actualmente para el tratamiento terapéutico de la enfermedad de Huntington, una enfermedad neurológica debilitante y eventualmente fatal. Thomas Freeman y sus colegas trataron a los pacientes de la enfermedad de Huntington, por medio del injerto de tejido estriado fetal donado (neuronas fetales) en los ganglios basales de pacientes adultos. Ellos resumen su investigación de la siguiente manera: "Este estudio respalda el uso de tejido estriado fetal implantado como un posible tratamiento para [la enfermedad de Huntington]. Los datos preliminares de la cohorte de siete pacientes involucrados en este ensayo abierto, demuestran que los injertos fetales humanos estriados podrían al menos proveer un beneficio clínico a corto plazo" (Freeman, et al., 2000: 13881). Además del alentador informe sobre la mejorada respuesta conductual de los pacientes, más motivos de optimismo llegaron a partir de los resultados de la autopsia de un paciente que murió (por razones no relacionadas con la enfermedad de Huntington) 18 meses después del implante. La examinación reveló que el tejido fetal implantado no mostró signos de rechazo inmunológico, y que el tejido implantado se integró exitosamente en el cerebro del paciente.

Si bien esta cirugía estaba destinada únicamente a intentar reparar una función cognitiva perdida, es sugestiva de un posible medio para mejorar el funcionamiento cognitivo de los cerebros humanos normales: el tejido neural fetal podría ser implantado en el neocórtex de un sujeto sano. El neocórtex es un área evidente del cerebro para intentar la expansión, ya que es responsable de muchas funciones cognitivas "superiores" y muestra alto grado de plasticidad en su cableado -a diferencia de muchas de las partes "más antiguas" del cerebro (Storfer, 2000; Neville and Bavelier, 2000).

Una objeción obvia a esto es que, en el mejor de los casos, esta investigación demuestra posibles aplicaciones terapéuticas para el tejido fetal donado; no demuestra que el mejoramiento sea posible. Esta observación debe admitirse, pero no es reveladora en lo más mínimo, ya que simplemente señala lo que se admite desde el principio: tal cirugía es un experimento para crear una mayor inteligencia. Como cualquier experimento, no podemos saber su resultado antes de su realización. Además, existen varios fundamentos teóricos para pensar que tales procedimientos eventualmente podrían tener éxito en el mejoramiento de las funciones cognitivas.

Como se insinuó, se cree que el cerebro tiene cierta capacidad para reconfigurarse, es decir, establecer nuevas conexiones sinápticas durante el proceso de aprendizaje. Esto lleva a la conjetura de que nuevas neuronas podrían integrarse funcionalmente en este proceso de reclutamiento durante el aprendizaje (Edelman, 1987, 1989). Esta conjetura, a su vez, está respaldada en parte, por observaciones en sujetos con conexiones nerviosas cortadas entre el cerebro y un órgano de los sentidos, o una extremidad del cuerpo. A veces, el área asociada del cerebro, en lugar de permanecer inutilizada, es reclutada y "recableada" para ayudar con alguna otra tarea. Por ejemplo, desde hace mucho tiempo ha habido evidencia anecdótica de que las personas que pierden el uso de una modalidad sensorial pueden tener un incremento en el funcionamiento de sus modalidades sensoriales restantes. Esta evidencia anecdótica ha sido respaldada por una serie de estudios que muestran que los ciegos han aumentado su velocidad en las tareas de procesamiento lingüístico (Röder et al., 2000) y que los ciegos congénitos han aumentado su velocidad en la discriminación auditiva (Röder et al., 1999). Una hipótesis de larga data, es que esta capacidad aumentada se debe a la reorganización en el cerebro, específicamente, en áreas normalmente dedicadas al procesamiento de información visual. Esta hipótesis ha recibido apoyo en estudios de neuro-imagen de individuos ciegos. Por lo tanto, se ha demostrado que las tareas auditivas (Weeks et al., 2000) y la lectura en Braille (Sadato et al., 1996) activan áreas del neocórtex normalmente asociadas con el procesamiento visual (ver Kahn, 2002, para una revisión más detallada). El hecho de que el neocórtex pueda reconfigurarse a sí mismo en tales casos respalda la idea de que podría ser posible aumentar, con neuronas adicionales, aquellas áreas del neocórtex dedicadas al razonamiento superior, y tener las neuronas implantadas, integradas funcionalmente de una manera que mejore el rendimiento cognitivo, por ejemplo, tal vez aumentando nuestras habilidades de razonamiento en filosofía (Walker, 2002) o ciencia (Walker, 2004a). Con neuronas fetales de donantes, y un sujeto adulto de prueba, podríamos realizar hoy un experimento de este tipo.

Un segundo tipo de experimento implica la ingeniería genética de cigotos humanos para cerebros mucho más grandes. Esto suena difícil, pero una vez más, en efecto tenemos la tecnología para intentar tales experimentos hoy. Para empezar, no hay ninguna razón técnica por la que no podamos intentar la ingeniería de línea germinal en humanos; hemos manejado la ingeniería de línea germinal en otros mamíferos como ratones y, recientemente, monos (Chan, et al., 2001). Cabe reconocer que la ingeniería genética hasta la fecha ha tenido una baja tasa de éxito, pero esto simplemente significa que una cantidad de embriones tendrían que ser manipulados genéticamente para garantizar una probabilidad decente de éxito. Por supuesto, las técnicas de ingeniería genética son útiles solo si sabemos qué genes modificar. Resulta que ya tenemos una idea bastante buena sobre qué genes manipular para lograr un mayor volumen cerebral. En particular, hemos descubierto una clase especial de genes, genes *homeobox*, que actúan como "interruptores maestros" en el sentido de que controlan el crecimiento y desarrollo de grandes segmentos o partes de un organismo, por ejemplo, hay genes *homeobox* que controlan el desarrollo del crecimiento de las alas de las moscas de la fruta. Mediante la regulación de un solo gen, los científicos han podido intervenir a las moscas de la fruta para que desarrollen un segundo conjunto completo de alas. En términos de nuestro interés específico, existen genes *homeobox* que controlan el tamaño de diferentes áreas del desarrollo cerebral en reptiles y mamíferos (Holland, Ingham y Krauss, 1992; y Finkelstein y Boncinelli, 1994). Los experimentadores, por ejemplo, modificaron la expresión de los genes que controlan el crecimiento del cerebro de una rana, para producir cigotos de rana con cerebros anormalmente grandes, como también cerebros anormalmente pequeños (Boncinelli y Mallamaci, 1995). Al manipular genéticamente la expresión de uno o más de los genes *homeobox*, puede ser posible intentar crear sujetos con cerebros mucho más grandes que el promedio humano actual. De hecho, hay una gran cantidad de experimentos que podrían realizarse aquí, porque hay diferentes genes *homeobox* que influyen en el desarrollo del cerebro de diversas maneras. El gen X-Otx2, por ejemplo, tiene un alcance muy general y cuando los científicos aumentan su expresión, crea un embrión de rana con un cerebro medial y anterior frontal más grande. Emx1 controla el crecimiento de un área más específica del neocórtex, por lo que aumentar su expresión localizaría un crecimiento adicional sólo en el neocórtex. Por lo tanto, al aumentar la expresión de sólo uno, o de varios genes *homeobox*, es probable que se produzcan patrones bastante diferentes en el crecimiento del cerebro.

Supongamos que intentáramos cualquiera de estos experimentos ¿Cuál podría ser el resultado? Posiblemente, los sujetos experimentales podrían tener la misma o incluso menos inteligencia que los

humanos normales. Quizás los humanos están en la cúspide de lo que es posible en términos de inteligencia biológica, y un cerebro más grande solo impide la inteligencia. Por el contrario, la posibilidad más dramática es esta línea de experimentación que lleva a la creación de personas, que se comparan con los humanos en inteligencia, como los humanos con los simios. Podría decirse que tales individuos comprenderían una nueva especie: *Homo bigheadus*. Alternativamente, estas personas tecnológicamente mejoradas a veces son referidas como posthumanos. Entonces, existe la posibilidad de que uno o más de estos experimentos puedan conducir a la creación de los primeros posthumanos. Como se señaló, no sabemos cuál será el resultado de tales experimentos, pero incluso si asignamos una probabilidad muy pequeña al resultado en que se creara un posthumano con habilidades intelectuales mucho mayores, tal resultado es tan profundo que debería hacernos tomar asiento y nota.

DOS RUTAS MORALES PARA CONVERTIRSE EN POSTHUMANO

¿Qué debemos hacer con estos experimentos? Una cosa que debemos notar es que existe una gran diferencia moral entre los dos tipos de experimentos, que se deriva de una diferencia en la capacidad de toma de decisiones autónoma por parte de los sujetos experimentales. Se entiende que las decisiones son autónomas, cuando las toma una persona racional e informada en ausencia de coerción (Dworkin, 1998). Esta diferencia moral es evidente en nuestra reacción a un caso más familiar: supongamos que un paciente adulto acepta ser parte de un estudio clínico que busca probar los efectos de un nuevo antibiótico. Imagínese que en esta etapa de la investigación los experimentadores están analizando sus efectos en adultos sanos. Por lo general, respetaríamos las decisiones autónomas de los adultos sanos de ponerse en riesgo al participar. Sin embargo, podríamos estar menos inclinados a pensar de modo automático, que es moralmente permisible que un padre inscriba a un niño sano en dicho estudio. En general, parece que es menos moralmente problemático permitir que los adultos actúen de manera autónoma, de modo que pueda afectar negativamente su salud y su vida, que tomar tales decisiones para los niños. Esta proposición es generalmente reconocida en la literatura sobre experimentación con niños (McIntosh, Bates, Brykczynska et al., 2000).

Por razonamiento paralelo, hay algo menos moralmente problemático en los experimentos de mejoramiento cognitivo en adultos, en comparación con intentar tales experimentos en niños o cigotos. Como hemos dicho, una cosa es que un adulto racional acepte realizar investigaciones que puedan tener riesgos terribles para la salud — después de todo, estamos hablando de experimentar

con los cerebros de los pacientes—, y otra muy distinta es realizar tales investigaciones en niños (o cigotos que se convierten en niños) que no tienen voz sobre si están dispuestos a participar o no. Sólo para ser claro: no estoy diciendo que esté o no permitido conducir este tipo de investigación en niños o adultos. Estoy haciendo un punto mucho más modesto: en el caso de experimentar con adultos que consienten, los experimentos son menos problemáticos moralmente, de la misma manera en que los ensayos de eficacia de un nuevo antibiótico son menos problemáticos moralmente (en igualdad de condiciones), en adultos en comparación que en niños. De hecho, debido a esta diferencia, parece que si tuviéramos que realizar experimentos en la creación de posthumanos, lo mejor sería (si es posible) proceder en primera instancia con voluntarios adultos. Considérese que si el experimento resulta terriblemente mal, podríamos decir en el caso de los adultos, que el sujeto de prueba no fue coaccionado cuando dio su consentimiento informado para ser parte del experimento, y que esto es algo (presumiblemente) que claramente el sujeto deseaba hacer. No podríamos hacer la misma afirmación si un niño (o un feto que se convierte en un niño) resulta dañado durante el experimento.

LA OBJECCIÓN DE LA IDENTIDAD

Nuestra conclusión provisional es que, por razones morales, deberíamos (en igualdad de condiciones) conducir experimentos para crear posthumanos, primero (y quizás siempre) con adultos que consientan el experimento, en lugar de niños. Quiero explorar una línea de argumentación que dice que estas dos rutas morales podrían no ser tan distintas como parecen a primera vista. El meollo del argumento se remonta a Aristóteles. Aristóteles nos pide que supongamos que vamos a desear lo mejor para nuestro amigo. Ser un dios parece ser lo mejor, dice Aristóteles, y así parece que, entonces, deberías desear que tu amigo sea un dios. Pero si un “hombre desea lo bueno para su amigo por el bien de su amigo², el amigo tendría que seguir siendo el hombre que era. En consecuencia, uno deseará el mayor bien para su amigo como ser humano” (1962: 1159a). El razonamiento de Aristóteles parece ser éste: si tu amigo se convirtiera en un dios, entonces ya no sería la misma persona, por lo que lo que parece ser un deseo por lo que es mejor para él, es en realidad desear que deje de existir; y desear que sea reemplazado por un dios.

Para traer el ejemplo de Aristóteles a nuestras preocupaciones, necesitamos modificarlo un tanto. Primero, el ejemplo de Aristóteles está hecho en tercera persona. Las preocupaciones que

² NOTA DEL TRADUCTOR: “Por el bien de su amigo” es la traducción imprecisa de la expresión *for his friend's sake*.

tenemos podrían expresarse mejor en primera persona. Supongamos que quiero desear lo mejor para mí, y deseo convertirme en un dios. De acuerdo con esta línea de argumentación, entonces estaría deseando mi propia destrucción. Si tuviera que desear algo para mi propio bien, entonces, según Aristóteles, tendría que desear algo para mí mismo “como ser humano”. Sin duda, Aristóteles estaría de acuerdo en que, consistentemente, podrías desear para ti una gran riqueza y poder, o incluso volverte tan inteligente como el ser humano más inteligente. Lo que está prohibido es desear algo tan radicalmente diferente como la divinidad. En segundo lugar, en vez de hablar sobre el deseo de ser un dios, podríamos expresar la misma preocupación sobre el deseo de convertirse en un posthumano. El razonamiento aristotélico modificado aquí dice que si quisiera convertirme en un posthumano, de hecho estaría deseando mi propia destrucción, porque el humano que yo era ya no existiría. Incluso si la mayor parte (o la totalidad) de mi materia biológica se incorporara a este nuevo ser posthumano, yo cesaría de existir.

Aceptar esta línea de argumentación parece sugerir que lo que parecían dos rutas morales para convertirse en posthumano, chocan en una sola. Porque en ambos casos estamos, en efecto, creando a una persona que es un posthumano que no consintió en ser creado. Ahora bien, puede señalarse que ninguno de nosotros consiente en nacer, por lo que no hay especial dificultad en crear posthumanos. Ciertamente es verdadero que ninguno de nosotros consintió en nacer, pero eso no afecta el punto de que, si el argumento de Aristóteles es correcto, no puedo afirmar que he consentido en convertirme en posthumano. En el mejor de los casos, puedo consentir mi muerte, y que parte (o toda) de mi materia biológica sea reciclada para crear a una nueva persona posthumana. Entonces, este caso no diferiría significativamente, moralmente hablando, de crear un posthumano a través de (digamos) la aplicación de ingeniería genética en un cigoto humano. En ambos casos, se crean nuevas personas, personas que no dieron su consentimiento para el experimento.

Una forma de dilucidar aún más el problema aquí, es si pensamos en un razonamiento moral para el mejoramiento biológico, basado en afirmaciones sobre derechos. Si tengo un derecho moral al mejoramiento biológico, entonces mi derecho termina donde yo termino. Mi derecho al mejoramiento no implica, por ejemplo, que tenga derecho a mejorarte a ti — mi derecho termina donde yo termino. El mismo punto se aplica a mis hijos —mi derecho a mejorarme a mí mismo no implica un derecho a mejorarlos a ellos. Tal vez tenga algún otro derecho para mejorar a mis hijos, por ejemplo, podría hacer valer el derecho de los padres a crear un hijo de mi elección —pero este derecho es claramente

distinto del derecho a mejorarme a mí mismo. Entonces, si aceptamos el argumento aristotélico, convertirme en posthumano nunca podría basarse en “mi derecho” a convertirme en posthumano.

Creo que aceptar esta línea de argumentación sería un golpe serio (pero no necesariamente fatal) para el caso moral del mejoramiento. Tenemos una larga tradición de reconocimiento de los derechos de las personas a la autonomía^[1]³, y el derecho a hacer en su cuerpo, y con su cuerpo, lo que quieran. Podría decirse que el mejoramiento biológico es una extensión lógica de estos derechos. El uso de la cirugía plástica para mejorar nuestra apariencia, por ejemplo, a veces se defiende en términos del derecho a la integridad corporal, por lo que parece un medio plausible para defender otras mejoras biológicas, como una mayor inteligencia. Los derechos de los padres para crear un hijo de su propia elección son mucho más problemáticos: considere la reacción a un padre que quiere crear un niño ciego a propósito (quizás hacer que un cirujano extraiga los ojos del niño en el útero). No es sorprendente, entonces, que este derecho no esté tan bien reconocido y, de hecho, debido a tales casos, es probable que no lo sea en el futuro. Pero aquí radica el problema: el argumento aristotélico de la identidad dice que hay un límite a cuánto puede defenderse lógicamente bajo "mi derecho a la autonomía" o "mi derecho a la integridad corporal", es decir, cubre solo aquellos tipos de mejoramientos biológicos donde el titular del derecho sigue siendo una y la misma persona después del mejoramiento biológico. Algunos cambios pueden ser tan drásticos que significarán que yo dejo de existir, por lo que tales cambios no pueden basarse en mi derecho a la integridad corporal o decir que se derivan de mi derecho a la autonomía. Si le creemos a la objeción de la identidad, lo que parecían dos rutas morales hacia el mejoramiento radical son, en el fondo, sólo una.

Vale la pena enfatizar que esto se aplica sólo a cambios de tipo más radicales, cambios que afectan lo que los filósofos llaman identidad personal. Hacerse una “cirugía de nariz” no cuenta como cambiar la identidad personal de uno —tú sigues siendo tú después de la cirugía de nariz, aunque tu cuerpo haya sido alterado. Por otro lado, si deseas convertirte en una bacteria, estás deseando tu propia destrucción. Por supuesto, esto no niega la posibilidad de construir una gran bacteria a partir de todas las moléculas que componen tu cuerpo, pero tú no sobrevivirías a esta reorganización de moléculas. Lo que sea que te haga a ti, *tú*, se habrá ido. Especificar exactamente lo que te hace a ti, tú, conduce al problema filosófico de la identidad personal. Sin embargo, para realizar el caso aristotélico, no es necesario proporcionar tal teoría de la identidad personal; es suficiente señalar un claro caso en el que

³ El derecho a la autonomía es expresado a menudo como el derecho a la libertad. Debido a las limitaciones del espacio, tendremos que ignorar las posibles diferencias entre un derecho a la autonomía y un derecho a la libertad (Taylor, 1979).

no se sobrevive a algún cambio propuesto. Mientras estemos de acuerdo en que no se puede decir que sobrevivimos al cambio para convertirnos en una bacteria, el argumento aristotélico tiene al menos cierta aplicabilidad, por ejemplo, no puedo afirmar el derecho a convertirme en una bacteria.

SUPERANDO LA OBJECCIÓN DE LA IDENTIDAD

El punto general, de que los derechos individuales se extienden sólo en la medida en que el individuo lo hace, parece inexpugnable. Si lo aceptamos, específicamente con referencia a la mejora cognitiva radical, entonces parece que debemos renunciar a toda esperanza de hacer valer nuestro derecho a convertirnos en posthumanos. (Nuevamente, esto es diferente de la cuestión de si es permisible crear un posthumano). Sin embargo, quiero sugerir que incluso si aceptamos el punto general sobre la identidad, hay razones para pensar que podemos sobrevivir a una transición de ser humano a ser posthumano. Sin embargo, las cuestiones relacionadas con la identidad personal son complejas y controvertidas, por lo que, dadas las limitaciones actuales, sólo puedo dar una pista de cómo podrían desarrollarse en el futuro.

Al pensar en el argumento de la identidad de Aristóteles, una cosa que podemos cuestionar es que si, de hecho, él tiene razón en que ni siquiera es lógicamente posible que nos convirtamos en dioses. Hay tradiciones teológicas que postulan explícitamente la divinización de la humanidad (Meyendorff, 1979). Sospecho que, dada su metafísica (en la que no nos extenderemos aquí), Aristóteles rechazaría tal teología. De hecho, sospecho que Aristóteles argumentaría que si quiero preservar mi identidad, entonces debo conservar la pertenencia a mi especie (biológica). Aquí el argumento sería que, para que yo continúe siendo yo, debo seguir siendo un *Homo sapiens*, pero la reingeniería de la biología humana, en algunos casos, conducirá a la creación de una nueva especie, un posthumano. Hay una serie de cosas que podríamos cuestionar sobre esta línea de argumentación, no menor entre las cuales está la de si debo preservar mi pertenencia a una determinada categoría biológica (es decir, *Homo sapiens*) para preservar mi identidad. Considere este experimento mental: imagine que sufro de una enfermedad que devora mi carne, y que requiere la amputación de mis piernas. Amables científicos de Marte reemplazan mis piernas con prótesis súper avanzadas que funcionan tan bien como mis viejas piernas. A medida que la enfermedad progresa a lo largo de los años, más y más partes de mi cuerpo deben ser reemplazadas con partes artificiales, por ejemplo, no pasa mucho tiempo antes de que necesite un estómago artificial, un corazón artificial, y así

sucesivamente. Eventualmente, la enfermedad llega a la base de mi cerebro y algunas neuronas son reemplazadas por neuronas biomecánicas. Y, por supuesto, puede ver a dónde va esto: podemos imaginar a toda mi materia biológica eventualmente ser reemplazada por dispositivos biomecánicos, que duplican exactamente las funciones de las partes biológicas que pretenden reemplazar. A todos los que me conocen les parezco la misma persona de antes, aunque ahora no soy un ser biológico (y, por tanto, no un *Homo sapiens*), sino un ser biomecánico. Mi punto aquí, es que si el argumento aristotélico se basa en la idea de que los individuos deben conservar la pertenencia a su especie para preservar su identidad, entonces se basa en una afirmación muy controvertida.

También podemos abordar el argumento aristotélico desde un ángulo ligeramente diferente. Parece que parte de la capacidad de persuasión que tiene la posición de Aristóteles, gira en torno al hecho de que podríamos estar asumiendo implícitamente que tu amigo (o tú) se convertiría en un dios en un instante. Entonces, podríamos preguntarnos si esta suposición sobre el cambio rápido, pueda ser responsable de al menos parte de la intuición de que no sobreviviríamos a tal cambio. Supongamos que la divinización ocurrió gradualmente, durante años o incluso décadas. Si gradualmente te hicieras más y más sabio, podríamos estar menos inclinados a pensar que has dejado de existir. Imagínese los cambios que suceden tan gradualmente que son imperceptibles de un día para otro. Las personas que te conocen no notan que te vuelves más inteligente de un día para otro, pero con el tiempo es evidente que te estás volviendo más inteligente. Podríamos pensar que la posibilidad de que te conviertas gradualmente en un posthumano no parece más inverosímil que un cigoto humano que se convierte en un ser humano adulto. Ambos son cambios radicales, pero ocurren lentamente.

Pensemos en esto como "gradualismo": la opinión de que la identidad de uno puede preservarse a través de cambios radicales — de un niño humano a un adulto humano, o de un humano adulto a un posthumano — siempre que los cambios ocurran gradualmente. Si debemos aceptar el gradualismo, entonces la peor consecuencia es que éste parece ralentizar el proceso por el cual uno puede convertirse en un posthumano, pero no lo prohíbe. En términos del experimento de cirugía neurológica, podríamos imaginar que, si se agregan demasiadas neuronas a tu cerebro de una sola vez, dejarás de existir, pero si las neuronas se agregan gradualmente, tu identidad será preservada. Aceptar esto significa que no podría exigir como derecho el ser transformado a un posthumano de la noche a la mañana, pero podría exigir consistentemente como "mi derecho", el derecho a una serie de pequeñas intervenciones que eventualmente me llevarían a convertirme en un posthumano. A veces la palabra "transhumano" se aplica a personas intermedias entre humanos y posthumanos. Asumiendo esto,

podríamos decir que puedo sobrevivir a los cambios para convertirme en un transhumano, y; como transhumano, podría sobrevivir a los cambios para convertirme en un posthumano.

Otra forma de cuestionar el argumento aristotélico es señalar que, al pensar en la aplicación de la tecnología con el fin de rediseñar nuestra biología, debemos tener cuidado de arrodillarnos⁴ ante lo que es "normal" o "natural". Es cierto que estamos más familiarizados con el gradualismo: casi siempre ocurre que vemos cambios graduales en las personas, pero debemos ser conscientes de que esto puede teñir nuestra percepción de la identidad personal. Imagine una especie, *homo lamarkian*, muy relacionada con los humanos. Viven en una isla aislada en el Pacífico Sur. Al igual que con los humanos, la gestación dura nueve meses, y cuando los niños nacen, son indistinguibles (a simple vista) de los bebés humanos. Cuando tienen dos días de nacidos, sucede algo asombroso (al menos para nosotros): los recién nacidos experimentan cambios masivos, y luego se convierten en seres que se ven exactamente como humanos adultos de la noche a la mañana. Los rápidos cambios fisiológicos son bastante notables, como el hecho de que durante esta metamorfosis los recién nacidos tienen un dominio completo del lenguaje y del conocimiento de su cultura. (Este conocimiento del idioma y la cultura está codificado de alguna manera en su ADN: ¡chomskismo con venganza!) Los lamarkianos son un ejemplo de "crecimiento discontinuo"⁵ en lugar del gradualismo más familiar. Por supuesto, esto es extraño, pero ¿sería incorrecto que esta cultura afirmara que existe uno y el mismo individuo, antes y después de la transformación radical? En caso afirmativo, ¿no podemos decir lo mismo sobre convertirse rápidamente en un posthumano? Ciertamente, en este punto, estas son meramente preguntas retóricas que esperan una mayor exploración. Pero permítanme señalar, que el hecho de que nos puedan parecer extraños estos ejemplos, no demuestra que sean incoherentes. De hecho, no estamos del todo desacostumbrados al crecimiento discontinuo en el reino animal: mientras lees esto, las orugas se están transformando en mariposas. Si ayuda, podemos imaginar a los lamarkianos en capullos durante su metamorfosis. Quizás también podamos imaginar que la cirugía neurológica antes mencionada, se realiza en un (gran) capullo. El punto aquí no es ser gracioso, sino recordarnos que puede haber posibilidades para nosotros como individuos, que hasta ahora no hemos tenido la oportunidad de explorar.

⁴ NOTA DEL TRADUCTOR: Se optó por uno de los significados más directos de *genuflecting*, para que esta denotación corporal pueda expresar la inclinación propia a una toma de postura como la que se señala en el texto.

⁵ NOTA DEL TRADUCTOR: Se optó por "crecimiento discontinuo" para traducir *punctuated growth*.

Cabe señalar que existe una gran diferencia entre volverse posthumano y el crecimiento natural discontinuo de los lamarkianos y las orugas. En el primer caso, (se alega que) el crecimiento discontinuo se realiza a través de la tecnología, mientras que en el último caso el "principio interno" es un despliegue natural del código genético de una especie. La naturaleza artificial del primer cambio significa que la analogía no se sostiene ¿Qué vamos a hacer con esta objeción? Nótese que su razonamiento es desde lo que es "natural" hasta "lo que debería ser". Sostengo que deberíamos estar abiertos a la posibilidad de que "quiénes somos", biológicamente hablando, y "lo que queremos llegar a ser", biológicamente hablando, puedan ser determinados de manera autónoma. El "principio interno" aquí no es un programa genético, sino nuestras decisiones autónomas. Determinar nuestra identidad autónomamente ya es "natural" para nosotros, porque no podemos olvidar que aún hoy, parte de nuestra identidad se determina autónomamente en el ámbito no biológico: puedo elegir el tipo de persona en la que quiero convertirme eligiendo mis acciones, oportunidades educativas, mis amigos, asociaciones políticas, colegas, y así sucesivamente. Para aquellos que piensan que podemos preservar nuestra identidad personal mientras nos convertimos en posthumanos, debemos decir que podríamos ser capaces de determinar nuestra identidad de manera autónoma, a través del ejercicio de la tecnología en nuestra biología. De hecho, esta sería una expresión más alta de nuestra autonomía de lo que podemos lograr hoy.

CONCLUSIÓN

Mi tema principal aquí es de advertencia: sostuve que la tecnología para crear posthumanos puede ser mucho más inminente de lo que a menudo se piensa. En segundo lugar, la conexión entre los derechos individuales, y convertirse en posthumano es mucho más complicada de lo que podría parecer a primera vista, porque implica cuestiones filosóficas sobre la identidad personal. He dado algunas breves sugerencias, sobre cómo una descripción de la identidad personal podría ser consistente con tales derechos, pero no me hago ilusiones de que la discusión esté cerca de estar completa. Más bien, mi objetivo más limitado es dirigir nuestra atención a posibles objeciones y algunas posibles soluciones. Mayor reflexión es requerida, si queremos sostener nuestra afirmación de tener derecho a un mejoramiento cognitivo radical, es decir, a convertirnos en posthumanos. Soy optimista de que la objeción de la identidad no frustrará nuestros intentos de dar una explicación coherente del derecho a convertirse en posthumano. Dado que ya está aquí la tecnología para los crudos (y muy peligrosos) primeros experimentos para convertirse en posthumanos, y la naturaleza intrincada de las cuestiones

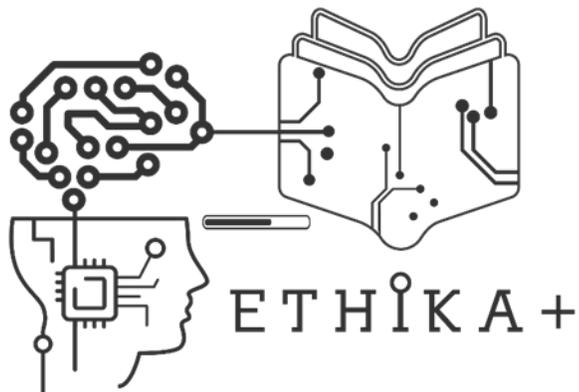
morales y filosóficas que plantea, es quizás con cierta prisa que deberíamos reflexionar más sobre estos asuntos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ostwald, M. (1962). *Nicomachean Ethics: Aristotle*. Pearson.
- Boncinelli, E., y Mallamaci. A. (1995) “Homeobox genes in vertebrate gastrulation”. *Current Opinion in Genetics and Development*, (5), 619-627.
- Chan, W. S., et al. (2001) “Transgenic Monkeys Produced by Retroviral Gene Transfer into Mature Oocytes”. *Science*, 291(5502), 309-312.
- Dworkin, G. (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge University Press.
- Edelman, G. M. (1987). *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*. Basic Books.
- Edelman, G. M. (1989). *The Remembered Present*. Basic Books.
- Finkelstein, R. y E. Boncinelli. (1994). “From fly head to mammalian forebrain: The story of otd and Otx”. *Trends in Genetic*, 10(9), 310-15.
- Freeman, T.B., et al. (2000). “Transplanted fetal striatum in Huntington’s disease: Phenotypic development and lack of pathology”. *PNAS*, 97(25), 13877-13882.
- Freitas Jr., R. A. (1999). *Nanomedicine, Volume I: Basic Capabilities*. Landes Bioscience.
- Holland, P. P. Ingham, y S. Krauss. (1992). “Development and Evolution. Mice and flies head to head”. *Nature*, 358(6388), 627-628.
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Westview.
- Kahn, D. M. y L. A. Krubitzer. (2002). “Massive cross-modal cortical plasticity and the emergence of a new cortical field in developmentally blind mammals”. *PNAS*, 99(17): 11429-11434.
- Moravec, H. (1998). *Robot: mere machine to transcendent mind*. Oxford University Press.
- McIntosh N, Bates P, Brykczynska G et al. (2000). “Guidelines for the ethical conduct of medical research involving children. Royal College of Paediatrics, Child Health: Ethics Advisory Committee”. *Arch Dis Child* 82(2), 177–82.
- Meyendorff, J. (1979). *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Fordham University Press.

- Neville, H.J. y Bavelier, D. (2000) "Specificity of developmental neuroplasticity in humans: Evidence from sensory deprivation and altered language experience." En D. Shaw y J. McEachern (Eds), *Toward a theory of neuroplasticity* (pp. 261-274). Psychology Press.
- Overall, C. (2003). *Aging, Death and Human Longevity: A Philosophical Inquiry*. University of California Press.
- Roeder, B.A., Roesler, F. y Neville, H.J. (1999). "Effects of interstimulus interval on auditory event-related potentials in congenitally blind and normally sighted humans". *Neuroscience Letters*, 264(1-3), 53-56.
- Sadato, N., et al. (1996) "Activation of the primary visual cortex by Braille reading in blind subjects". *Nature* (380), 526-28.
- Stock, G. (2002) *Redesigning Humans*. Houghton Mifflin.
- Storfer, M.D. (2000) "Myopia, Intelligence, and the Expanding Human Neocortex". *International Journal of Neuroscience*, 98(3-4), 153-276. 10.3109/00207459908997465
- Walker, M. (2002). "Prolegomena to Any Future Philosophy." *Journal of Evolution and Technology*, 10.
- Walker, M. (2004a). "Skepticism and Naturalism: Can Skepticism be Scientifically Tested?" *Theoria* LXX, 1, 62-97.
- Walker, M. (2004b). "Genetic Virtue." Manuscrito no publicado.
- Weeks, R. et al. (2000) "A positron emission tomographic study of auditory localization in the congenitally blind." *Journal of Neuroscience*, 20(7), 2664-72.

ESTA PÁGINA SE DEJÓ INTENCIONALMENTE EN BLANCO



RESEÑAS

“Philosophical Posthumanism”

Francesca Ferrando

Bastián Muñoz Oñate

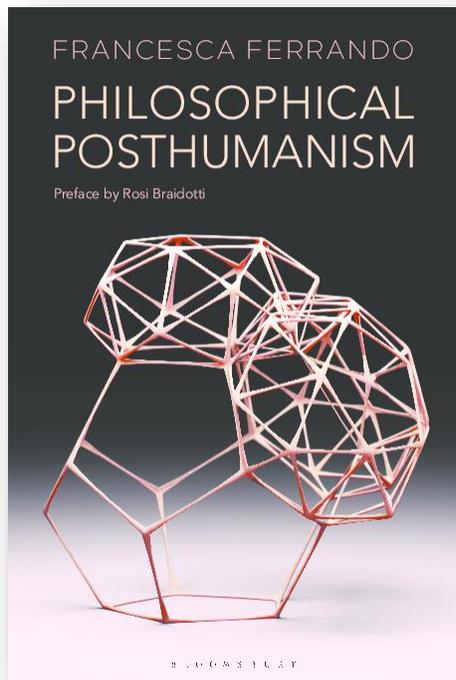
Estudiante de Licenciatura en Filosofía

Universidad de Chile, Bastian.alejandro2108@gmail.com

Bloomsbury Academic

2019, 296 pp.

ISBN: 978-1-3500-5950-4



Cuando uno se enfrenta a la lectura del libro de Ferrando se empieza a preguntar cuál es su problema, cómo lo está tramando, qué es lo que está haciendo con el fenómeno del Posthumanismo filosófico, porque dentro de todo su trabajo de indexación y clasificación de las distintas expresiones de lo que ella denomina como la filosofía de nuestro tiempo (p. 1), pareciera que hay una cierta neutralidad en tal tarea, sin duda, aclaradora del panorama del pensamiento posthumano, una tarea que se podría denominar archivista o histórico-filosófica. Sin embargo, Ferrando está planteando que en el pensamiento posthumano hay una ausencia, tal ausencia

consiste en que el concepto de Posthumanismo Filosófico es

ambiguo, y por lo tanto, se convierte en un término paraguas de otras expresiones del pensamiento contemporáneo. Considerando esto, ella se propone realizar una cartografía de las distintas



expresiones que surgen del pensamiento del proceso de humanización (p. 68), que va más allá de una mera institucionalización de distintas corrientes para que queden musealizadas en archivos, sino para dejar en claro cuáles son los elementos onto-epistemológicos y ético-políticos que le dan consistencia al pensamiento posthumano.

El gesto de Ferrando consiste en tramar su texto en base a preguntas que intenta responder, las cuales, en el espíritu de su tarea indexadora y clasificadora, están transparentemente expresadas al principio de su libro, como si fueran materiales cartográficos de su propio texto, los cuales se tornan necesarios para seguir la lectura. Así, cartografía sobre cartografía, Ferrando va lentamente planteando cuales son los elementos diferenciadores del Posthumanismo filosófico, el cual consiste en ser un post-humanismo; post-anthropocentrismo; y post-dualismo (p. 54).

El análisis de estos elementos está repartido en tres partes, donde la primera parte consiste en demarcar los límites de las expresiones del pensamiento contemporáneo del proceso de humanización. En ella se van depurando los elementos de la Ilustración y el Humanismo conforme Ferrando va presentando las distintas corrientes, aquí, la diferencia entre Posthumanismo y Transhumanismo es la más importante para la autora. Si bien ambas corrientes de pensamiento tratan sobre los mismos problemas, es decir, las consecuencias del desarrollo científico y técnico sobre las especies y el planeta, el punto diferencial consiste en el acercamiento de ambas con el problema. El enfoque tecnófilo del Transhumanismo con el fin de la extensión radical de la vida humana, aún conserva elementos de la Ilustración y el Humanismo, lo que vendría a posicionarlo como el resultado lógico del proyecto ilustrado, que tiene como fin la emancipación del ser humano, sin mediar los efectos que podría traer para las demás especies y el planeta, donde sigue presente la ideología del progreso como filosofía de la historia, en la que su motor sería el progreso tecnológico. En cambio, el Posthumanismo tiene un acercamiento deconstructivo del concepto de lo humano, tratando de desmontar las estructuras que marcan una separación y una relación de independencia respecto del resto de las especies y del planeta, tratando de ser una filosofía de la mediación de un orden a otro. El Posthumanismo como filosofía mediadora entre el Humanismo y el pensamiento que viene, no se fundamenta en la lógica del espejo cóncavo (p. 58), que consiste en la negación de lo viejo, y en la afirmación de lo correcto sobre lo incorrecto para producir identidades, sino que es un puente que establece relaciones colaborativas entre distintos elementos para producir subjetividades. Este es el aspecto más importante de la apuesta de Ferrando, pues el hecho de considerar al Posthumanismo filosófico en estos términos, implica

pensarlo en términos post-dualistas donde se pone en juego la Identidad y da la posibilidad de comprender el proceso de humanización de forma intempestiva.

La segunda parte del libro trata de comprender la historia de lo humano como un proceso de humanización que va excluyendo la diferencia, esta humanización se hace necesaria para determinar qué es lo humano. Lo problemático de ella, es el enfoque Humanista con el que se ha interpretado ya que produce lo humano a partir del despliegue de la tecnología, el lenguaje, el poder y la identidad asociando lo humano con la imagen del Hombre Racional Europeo Civilizado. Ferrando propone comprender lo humano como un proceso basándose en la teoría de la performatividad de Judith Butler que integra algunos elementos del pensamiento de Simone De Beauvoir y Luce Irigaray, para plantear que el género es un conjunto de prácticas públicas de repetición de las experiencias que se dan en la sociedad, que a la vez legitiman estas mismas prácticas (p. 71). En ese sentido, el ser humano es un proceso que se va constituyendo mediante la experiencia, la socialización y la aceptación o rechazo de las normas y no una esencia. A la vez, el ser humano ha sido constituido históricamente mediante la negación ontológica de lo inhumano, lo que implica la falta de reconocimiento de la alteridad y la pluralidad onto-epistemológica de la misma especie y las demás, reduciéndolas a diferencias que permiten afirmar la humanidad de lo humano. La repetición de estas prácticas constituye al sujeto como despliegue y proceso, es decir, el género como generización; y al humano como humanización (p. 71-72).

Por último, la tercera parte de su libro corresponde a pensar en el carácter post-antropocéntrico del posthumano, lo que da la posibilidad de pensar en el post-dualismo del Posthumanismo filosófico. El carácter post-antropocéntrico radica en la localización del ser humano en el mismo plano que las demás especies y la tierra, es decir, en el descentramiento de la primacía de ser humano. Ferrando rescata la hipótesis Gaia de Lovelock, desechando los elementos geocentros y unitarios, basándose en las lecturas de Stengers y Latour, como gesto ante el progreso y la Ilustración en cuanto ideología del triunfo del Hombre por sobre todas las adversidades en el escenario del Capitaloceno. Pensar en Gaia, en ese sentido, plantea un descentramiento de la especie y una preocupación por el porvenir de Gaia en vez del ser humano (p. 106). Así, el ser humano puede pensarse como humus de la tierra (p. 110), al interpretar el proceso de su muerte como proceso del devenir de la vida, produciéndose otro desmantelamiento del dualismo, quizás el más complejo, el cual consiste en desmantelar la separación de lo animado con lo inanimado.

La noción de vida es un término ambiguo que excede la perspectiva del ser humano, a la vez que es una noción humana que define un aspecto de la realidad, la cual es específica de la especie, sin embargo, varía según la cultura, la historia y el lugar (p. 111). La noción de vida se va construyendo mediante la separación de lo orgánico/inorgánico; lo natural/artificial; y lo físico/virtual. A Ferrando le interesa el concepto de autopoiesis de Humberto Maturana y Francisco Varela como alternativa a la definición de la vida, puesto que puede ser aplicada a máquinas, dando la posibilidad de dismantelar el dualismo de lo orgánico/inorgánico, que se expresa en el dualismo animado/inanimado, esto da paso a pensar en la materia como una serie de movimientos que no dependen del Sujeto, ni de la vida, ni de nada. Ferrando plantea que el Posthumanismo filosófico está en la sintonía del realismo agencial de Karen Barad, que consiste en comprender la relación de la materia como intra-acciones de las cuales el ser humano emerge como un fenómeno diferenciado más en el proceso de transformación de la materia (p. 163). Así, lo humano es una expresión más de la realidad que depende de las otras expresiones en intra-relaciones que van oscilando en el proceso de transformación de la materia, en el marco de una ontología relacional que se expresa en un monismo-pluralista o pluralismo-monista, ontología que pone en suspensión el dualismo unidad/pluralidad, para proponer ambos términos en una oscilación inmanente donde ninguno niega al otro, puesto que tanto la unidad como la pluralidad están intra-diferenciándose al mismo tiempo en una relación simbiótica (p. 167). Aunque el término monismo-pluralista o pluralismo-monista sea problemático, y aun mantenga una perspectiva dualista, puesto que el concepto se constituye a partir de dos términos unidos por un guión, podría comprenderse también como un concepto que prepara un pasaje hacia una ontología post-dualista.

Finalmente, en esta última parte del texto, se puede notar otro gesto, el más transparente en la trama de Ferrando, el cual consiste en la preparación del pensamiento para acercarse a dismantelar el dualismo expresado en las divisiones naturaleza/cultura; vida/muerte; animado/inanimado; materia/espíritu; todas fundamentadas en la división identidad/diferencia, divisiones que se expresan en la exclusión de las personas migrantes, las disidencias sexuales, las personas en situación de discapacidad, las especies no-humanas, la Tierra, y en general, toda vida que no pueda integrarse a las dinámicas de producción de valor del capitalismo contemporáneo.

CONTACTO

Director

Dr. Iñigo Álvarez Gálvez

ialvarezg@u.uchile.cl

Editores

Dr. Antonio Letelier Soto

antletelier@u.uchile.cl

Mg. Nicolás Rojas Cortés

nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl

Asistente Académica del CEDEA

Dra. Andrea Hidalgo Vallejos

coordinacioncedea@u.uchile.cl

Para más información del Centro y la revista pueden visitarnos en [nuestro sitio web](#), nuestro [Facebook](#), el Instagram del [Centro](#) y el de la [revista](#) y el [sitio web de la revista](#).

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



Revista semestral del Centro de Estudios de Ética Aplicada