

VARII
CIVES

VARII
CIVES

VARII
CIVES

VARII
CIVES

VARII
CIVES

VARII
CIVES

VARII
CIVES

Diálogos entre ética y ciencias sociales

Teoría e investigación en el
campo social

Ana María Ayala Román,
Juan José Fernández Dusso y
Enrique Rodríguez Caporalli
(Editores)



CED
CENTRO DE ÉTICA
Y DEMOCRACIA



Editorial
Universidad
Icesi

Diálogos entre ética y ciencias sociales

Teoría e investigación
en el campo social

Ana María Ayala Román,
Juan José Fernández Dusso y
Enrique Rodríguez Caporalli
(Editores)



Diálogos entre ética y ciencias sociales. Teoría e investigación en el campo social

© Ana María Ayala Román, Juan José Fernández Dusso y Enrique Rodríguez Caporalli (editores académicos), y varios autores.

Cali, Universidad Icesi, 2021

242 pp., 14x21,5 cm

ISBN 978-628-7538-35-1 (PDF)

DOI <https://doi.org/10.18046/EUI/vc.5.2021>

Palabras clave: 1. Ciencias Sociales | 2. Ética | 3. Investigación |
4. Campo social

Incluye referencias bibliográficas

Código dewey: 323.6

Primera edición / Diciembre de 2021

© **Universidad Icesi**

Rector

Esteban Piedrahita Uribe

Secretaria general

María Cristina Navia Klemperer

Director académico

José Hernando Bahamón Lozano

Coordinador editorial

Adolfo A. Abadía

Editorial Universidad Icesi

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali – Colombia

Teléfono: +57(2) 555 2334 ext. 8365

E-mail: editorial@icesi.edu.co

<http://www.icesi.edu.co/editorial>

Centro de Ética y Democracia

Teléfono: +57(2) 5552334 ext. 8154

<http://www.icesi.edu.co/ced>

Corrección de estilo

Jasmín Elena Bedoya González

Diseño y diagramación

Johanna Trochez | ladelasvioletas@gmail.com

Publicado en Colombia – *Published in Colombia*

La publicación de este libro se aprobó luego de superar un proceso de evaluación doble ciego por dos pares expertos.

La Editorial Universidad Icesi no se hace responsable de las ideas expuestas bajo su nombre, las ideas publicadas, los modelos teóricos expuestos o los nombres aludidos por el(los) autor(es). El contenido publicado es responsabilidad exclusiva del(los) autor(es), no refleja la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de la Universidad editora, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional.

Índice

Presentación	5
--------------	---

[Parte 1]

[Cap. 1]	Ética y Ciencias Sociales	13
	<i>Alberto Valencia Gutiérrez</i>	
[Cap. 2]	Sociología, valores e investigación normativa. Elementos para pensar la intervención sociológica	43
	<i>Enrique Rodríguez Caporalli</i>	
[Cap. 3]	Sobre ética y economía: notas para una introducción	79
	<i>Edgar Orlando Benítez Salcedo</i>	
[Cap. 4]	Del emotivismo político hacia la elección política autónoma	109
	<i>Javier Zúñiga Buitrago</i>	

[Parte 2]

[Cap. 5]	Un abordaje de la discapacidad desde la ética del reconocimiento y las prácticas de contraconducta	133
	<i>Leidy Paola Bolaños Florido y Juan Pablo Montero Martínez</i>	

[Cap. 6] La digitalización como paradigma: retos éticos emergentes <i>Rosa Colmenarejo Fernández</i>	161
[Cap. 7] ‘Las partes del cuerpo tienen una vida social’: dilemas éticos a la hora de investigar, vivir e imaginar la donación de órganos y tejidos <i>Raquel Díaz Bustamante</i>	195
Sobre los autores	231
Índice temático	237

Presentación

La Colección *Varii Cives* es una iniciativa del Centro de Ética y Democracia de la Universidad Icesi. Esta colección se ha propuesto convocar a colegas de distintas latitudes, experiencias y formaciones académicas para la divulgación de una multiplicidad de reflexiones sobre la vida ciudadana. Estas reflexiones abordan distintas dimensiones de la experiencia contemporánea, discusiones teóricas en torno a ella (a cómo se constituye y se moldea), pero también problemáticas concretas (dilemas en particular) que interrumpan lo cotidiano y, con ello, estimulen una disposición a pensar el mundo íntimo, profesional y público que vivimos, que nos rodea. En definitiva, reflexiones que informen y estimulen debates, que alimenten la disposición crítica, la disposición a la duda razonable, al cuestionamiento prudente pero constante en un público amplio, no tan solo el experto.

Los primeros números de esta colección lo han hecho mediante reflexiones en torno a la importancia y enseñanza de la ética. Reflexiones que van desde el pensamiento político de pensadores notables hasta aquellas que avanzan en la exploración de distintas dimensiones, angustias y dilemas propios de —o exacerbados por— la más reciente pandemia.

La presente compilación busca promover un diálogo interdisciplinar entre ética y ciencias sociales y está animado por múltiples preocupaciones.

En este número partimos de la idea de que los comportamientos humanos en comunidad se relacionan con valoraciones, juicios éticos y afectos que pueden ser comprendidos bajo la correspondencia entre la ética y las teorías e investigaciones en el campo social. Y, en línea con lo anterior, defendemos la idea de que es necesario fomentar un debate profundo sobre lo que pueden decir los cientistas sociales frente a problemas y dicotomías éticas, compromisos sociales y teorías éticas aplicadas a sus campos de estudio.

Dado que las reflexiones en torno a la investigación en el campo social se han visto limitadas por el estudio de principios y normatividades del quehacer del investigador social, este número no se centra en la oferta o promoción de códigos de ética para el ejercicio investigativo. En cambio, y en línea con lo expresado, los textos ofrecen un conjunto de problematizaciones que develan los efectos políticos que tienen ciertas teorizaciones, modelaciones, conceptos o formas de aproximación a los sujetos sociales, sobre la manera en que se hace sentido sobre ellos y el mundo, sobre cómo se les aborda, narra, e incluso, se pretenden moldear.

Siete capítulos integran el libro, que está dividido en dos partes: la primera, de reflexiones teórico-conceptuales (los capítulos 1 al 4) y la segunda, de reflexiones relacionadas con procesos investigativos propios de las ciencias sociales (los capítulos 5 a 7). El primero de los capítulos ofrece una reconstrucción histórica que lleva a reconocer el surgimiento de paradigmas y la reconfiguración de relaciones (a veces tensas, a veces más cercanas) entre la filosofía política y las ciencias sociales, sugiriendo finalmente cuál es el lugar que ocuparía la reflexión ética en el ejercicio actual de teorización e investigación sociológica.

El segundo capítulo, retomando uno de los más recientes debates sobre la sociología, lleva adelante la formulación de una serie de cuestionamientos sobre el impacto práctico, el deber normativo, y un conjunto de prácticas recurrentes, de esta disciplina fundacional. Si el oficio de la sociología ha de transformarse o no, dado el mundo en que vivimos, y dada la expansión de la disciplina y su cuerpo

de profesionales, es un asunto que importa aquí. Pero también lo es la preocupación por las aspiraciones fundantes de la disciplina y los problemas éticos – políticos que debe afrontar quien se plantee un ejercicio profesional (sea desde ámbitos académicos, de la política profesional o comunitarios), que pueda ser reconocido por una comunidad epistémica compleja, difícil.

Mientras que el segundo capítulo aborda importantes preocupaciones éticas sobre la sociología, el tercero hace lo propio para la disciplina económica. Poniendo la lupa sobre la economía neoclásica, el texto ofrece un puñado de reflexiones necesarias sobre la manera en que la disciplina ha construido sus modelaciones teóricas, sus supuestos fundantes y, desde allí, su simplista –y problemática– construcción del mundo económico y social. El capítulo pone sobre la mesa la narrativa fundamental de la economía neoclásica que la define como disciplina aséptica, neutral, objetiva. E insiste sobre la necesidad de reformular algunos de sus supuestos de base. Al hacerlo, el texto llama a una mayor disposición reflexiva de una disciplina recurrentemente caracterizada como arrogante. Una que, no obstante, los perfeccionamientos teóricos alcanzados por investigadores pertenecientes a subcampos de esta (en general nutridos por los aportes de la sociología y la psicología experimental), sigue formando a un amplísimo e influyente cuerpo de profesionales bajo sus simplistas y políticamente problemáticos preceptos fundantes.

El cuarto capítulo ofrece una reflexión sobre la incidencia de las emociones en las posiciones políticas de las personas en la actualidad. Según el texto, el problema del “emotivismo político” puede ser superado por una disposición para ofrecer las razones de una postura política particular; razones que son racionales, pues tienen un sustrato diferente a las meras “adhesiones viscerales” que se asientan en las emociones. Una postura racional sobre las posiciones políticas llevaría a una elección política autónoma que tendría las siguientes condiciones: interpelar los propios valores éticos y políticos; expresar de la manera más articulada posible las razones para la defensa de

ciertos valores; tomar conciencia sobre el origen de las propias convicciones; construir una concepción política lo más autónoma posible para hacer un examen crítico de las diversas ofertas políticas y escoger entre ellas. Este capítulo invita al lector a reflexionar sobre posturas éticas y sus correlatos políticos.

El quinto capítulo da lugar al inicio de la segunda parte del libro. Este texto retoma algunas de las consideraciones centrales de las teorías sobre el reconocimiento para, de acuerdo con varias de las preocupaciones de capítulos anteriores sobre cómo nos narramos y cómo hacerlo mejor, poner sobre la mesa el debate sobre discapacidades, vínculos sociales y políticas incluyentes. Para hacerlo, el capítulo señala la influencia que el campo de la medicina ha tenido sobre la manera en que definimos al otro y, desde allí, la manera en que configuramos formas de reconocimiento desde una variedad de dimensiones. La justicia, la construcción de arreglos políticos, pero la manera misma en que se tejen los vínculos entre cercanos, están profundamente condicionados por las formas del lenguaje y las disciplinas científicas que, desde perspectivas singulares, terminan consolidando proyectos hegemónicos no disputados. Al señalar esto, el texto se constituye en un interesante llamado de atención sobre cómo aceptamos fácilmente, cuando no deberíamos hacerlo, premisas provenientes de disciplinas dominantes. Pero, por esto, sobre la manera en que irreflexivamente construimos sentidos del otro, y aceptamos soluciones políticas derivadas de ello.

Hay algo compartido por buena parte de los capítulos anteriores: el recurrente llamado al acercamiento interdisciplinar para estimular, debilitando tal vez las ataduras políticas que impone la pertenencia a comunidades epistémicas particulares, la reflexión ética sobre las formas de teorizar e investigar el campo social. El penúltimo capítulo de este libro propone una problemática que sin duda atañe a todas las disciplinas hasta ahora mencionadas. Y que, por ello, de distintas maneras, podría de paso constituir un estímulo para el ejercicio –y la reflexión– interdisciplinar. La digitalización del mundo, todavía

más evidente desde la experiencia de la actual pandemia, llama a reflexiones sobre el campo de la regulación, que necesariamente deben derivar en la discusión sobre la forma en que concebimos al sujeto y el concepto de identidad. Pero a su vez, por ejemplo, a reflexiones sobre cómo se constituyen nuevas formas del vínculo social, sobre las nuevas narrativas del desarrollo y el bienestar, o sobre cómo la digitalización puede proveer nuevas formas de información y análisis sociales (y sus limitaciones y problemas éticos fundamentales). En el sexto capítulo podrá encontrarse una reflexión pertinente en torno a varias de estas cuestiones.

Finalmente, el séptimo capítulo aborda los problemas propios de la investigación en humanos, además de la investigación sobre aquellos que la llevan adelante. Específicamente, el capítulo expone una serie de dificultades y dilemas que debe abordar toda investigación sobre donación y uso de órganos y tejidos humanos. Un asunto que seguramente habrá aflorado como preocupación para varios de los ciudadanos expuestos a los protocolos y riesgos de la pandemia actual. Uno que, al exponerse aspectos culturales, bioéticos y simbólicos, lleva a la reflexión de cómo el cuerpo y sus partes tienen una vida social que trasciende, y que le reclama en ciertos momentos –recordando los capítulos anteriores– una concepción más compleja del sujeto –y la vida– a disciplinas como las mencionadas hasta acá.

Esperamos que estos textos estimulen reflexiones tanto en ámbitos académicos como íntimos y profesionales. Y que ayuden con ello a transformar no solo algunas de las formas en que desde la formación disciplinar nos concebimos y procuramos, sino también a alimentar aquella disposición crítica sobre la que trabajamos.

**Ana María Ayala Román,
Juan José Fernández Dusso y
Enrique Rodríguez Caporalli**
Cali, septiembre de 2021

[Parte 1]

Ética y Ciencias Sociales

Alberto Valencia Gutiérrez

Las ideas desarrolladas en este capítulo se podrían resumir en las siguientes proposiciones.

La reflexión ética es autónoma y predominante en la filosofía política desde la Antigüedad hasta la muerte de Hegel en 1831. A partir de esta década esta disciplina pasa a un segundo plano con la irrupción de las ciencias sociales que, en su versión positivista, tratan de fundar la ética en la ciencia, y consideran que la ciencia es anterior a la ética. Esta es la versión que predomina hasta comienzos de la segunda mitad del siglo XX y se expresa también en algunas interpretaciones de Marx. En el marco de la sociología clásica solo Max Weber considera que la ciencia y la política pertenecen a ámbitos separados, así se interrelacionen, y los valores hacen parte de la construcción del objeto de investigación. Esta es la concepción que prevalece hoy en día.

La crisis posterior a la Segunda Guerra Mundial, el derrumbe de los dos grandes “meta relatos sociológicos” de la estabilidad o de la revolución (el funcionalismo y el marxismo) y la afirmación de la democracia contra los totalitarismos de izquierda y de derecha favorecen la restauración de la filosofía política y de la reflexión ética, sobre todo, a partir de 1970. La primera consecuencia de esta restauración es que la reflexión ética y política se libera de sus ata-

duras con la teoría sociológica y se hace autónoma, como se puede ilustrar con el grupo de intelectuales e investigadores agrupados en el llamado “marxismo analítico”. La segunda consecuencia es que ahora se considera que las perspectivas éticas son determinantes en la construcción del objeto de investigación, como se puede ver en el ejemplo del estudio de las clases sociales.

La conclusión es que las ciencias sociales contemporáneas reconocen la ética como un ámbito legítimo de reflexión por fuera de ellas e incluso se ha generalizado la conciencia de que las diversas orientaciones intelectuales no dependen solo de los métodos o de las teorías, sino también de las perspectivas éticas que se asumen como punto de partida.

El desarrollo de las ciencias sociales

La mayor parte de las ciencias sociales que conocemos actualmente (con algunas excepciones notables) se conformaron en el período comprendido entre la década de 1870 y 1920: la economía con la revolución neoclásica de los años 1870, tal como se enseña actualmente en los programas de economía; la antropología en sus primeras versiones evolucionistas y difusionistas en las obras de Lewis Henry Morgan y Edward Tylor; la sociología con Max Weber, Emile Durkheim, Georg Simmel, Vilfredo Pareto, Ferdinand Tönnies, entre otros; el psicoanálisis con *La Interpretación de los sueños* de Sigmund Freud aparecida en 1900; la lingüística con el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure de 1916; la psicología social con Gabriel de Tarde o Gustave Le Bon en Francia y sus primeros indicios en Norteamérica; la paleontología en los años 1920. Las excepciones son la historia que, en su versión moderna, ya había dado algunos pasos importantes en la obra de autores de mitad de siglo y la economía política con Adam Smith y David Ricardo.

El caso de Marx (1818–1883) es excepcional porque muere en el momento en que las ciencias sociales comienzan a desarrollarse. Sin embargo, su obra no es simplemente precursora de lo que viene des-

pués, sino una expresión acabada de lo que son las ciencias sociales en su versión contemporánea. Antes de que se desarrollen las ciencias sociales tenemos precursores notables como es el caso de Adam Smith, Charles Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Giambattista Vico e, incluso, varios siglos atrás Nicolás Maquiavelo. Algunos van incluso hasta el árabe Ibn Jaldun en el siglo XIV.

Sin embargo estos precursores solo desarrollan un aspecto entre los varios componentes que las ciencias sociales consideran: lo social se explica por lo social, no por el cielo o por la naturaleza; lo social son las relaciones sociales, no el individuo y su razón; el primado de la observación empírica sobre la especulación; la separación entre el ser y el deber ser; el determinismo contra el innatismo; y la exigencia de historicidad, es decir, de inscribir los objetos de estudio en coordenadas de espacio y tiempo (Valencia, 2014). Cuando todos estos elementos confluyen al mismo tiempo en la obra de un autor nos encontramos frente a las ciencias sociales constituidas. Antes de que esto ocurra nos encontramos con resultados parciales. Maquiavelo, para poner un ejemplo, establece la diferencia entre lo que es realmente la política y lo que debería ser, y de esa manera construye uno de los pilares fundamentales de la “exigencia de realismo” que caracteriza a las ciencias sociales y se expresa de manera nítida en la obra de Marx. Adam Smith construye la noción de “orden económico”, externo a los actores; Montesquieu pone de presente la idea de determinismo; etc.

Las ciencias sociales toman el relevo de la mitología, la religión o la filosofía política para tratar de resolver los problemas de siempre de la cultura humana a partir de otros criterios y de otros métodos. En un sentido más específico e inmediato, el proyecto de las ciencias sociales se construye en buena medida contra lo que había sido el desarrollo de la filosofía anterior. La obra de Emmanuel Kant y Friedrich Hegel, escrita a finales del Siglo XVIII y comienzos del Siglo XIX, es un momento fundamental de la diferencia entre dos épocas de la cultura humana. Cada uno de ellos, a su manera, lleva a cabo un balance de lo que había sido hasta el momento el desarrollo de la filosofía y la metafísica, y al hacerlo

crean un nuevo punto de partida y un nuevo proyecto cultural que es el que van a tomar a su cargo las ciencias sociales en el siglo XIX.

Kant se pregunta por las condiciones que hacen posible la ciencia del momento (las matemáticas y la física) y sustenta la imposibilidad de la metafísica. Con la elaboración de sus tres críticas (la razón pura, la razón práctica y el juicio estético) el filósofo construye a su manera el nuevo espacio de reflexión y de investigación de las décadas posteriores, al desbrozar el terreno que otros van a cultivar. La separación entre la ciencia y la ética, es decir, entre la razón pura y la razón práctica, es uno de los marcos de referencia más significativos de la cultura posterior. Hegel, por su parte, lleva a cabo un resumen enciclopédico de la cultura del momento, que sirve también de punto de partida en la nueva situación. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, el nombre de uno de sus libros, nos permite definir una de las características fundamentales de su trabajo.

Casi podríamos decir que las nuevas ciencias sociales que se desarrollan a finales del siglo XIX se establecen sobre la base de un diálogo permanente con la obra de Kant y Hegel. Cuando el sociólogo Emile Durkheim escribe *Las formas elementales de la vida religiosa*, con la intención de fundar una sociología del conocimiento, no está haciendo otra cosa que retomando el reto planteado por Kant, quien había considerado en la *Crítica de la razón pura* que el espacio y el tiempo (estética trascendental) y las doce categorías de la lógica aristotélica (analítica trascendental) eran dimensiones *a priori* del espíritu humano, pero no había dado ninguna razón sobre su origen. El sociólogo francés retoma el reto para mostrar que estas categorías provienen de la pertenencia a una sociedad, que es la que nos enseña, con base en sus formas de organización, la diferencia entre antes y después, adentro y afuera, arriba y abajo, izquierda y derecha, adelante y atrás, etc. El psicoanálisis vendrá posteriormente a reforzar el planteamiento mostrando la dimensión individual de este proceso en contraste con la dimensión colectiva señalada por Durkheim.¹

1 Ese diálogo con la filosofía kantiana continúa hasta la época moderna: el libro *La distinción* de Pierre Bourdieu es la elaboración sociológica del problema del gusto, planteado en términos filosóficos por Kant en *La crítica del juicio*.

El diálogo con Hegel lo desarrolla fundamentalmente el marxismo. Según la versión del propio Marx se trataba de poner “sobre los pies” lo que el filósofo tenía “patas arriba”. De esta manera, por ejemplo, se establece la primacía del ser sobre la conciencia, fundamento de la sociología del conocimiento posterior, en contraste con la enorme importancia que las diferentes “formas del espíritu” habían adquirido en el idealismo alemán representado por este filósofo. Más aún, la dialéctica es reinterpretada por Marx como la “lógica de lo real” y no solo de la conciencia.

A mediados del siglo XIX una nueva época se abre y comienzan entonces a esbozarse los grandes proyectos de construcción de las ciencias sociales, como es el caso de Auguste Comte con su proyecto de una “física social” (que luego se llamaría sociología), y de sus primeras realizaciones, como es el caso por excelencia de Marx y algunos otros historiadores de esta primera etapa.

La década de 1830 es bastante emblemática como parteaguas entre dos épocas porque a partir de la muerte de Hegel en 1831 se difunde la idea de que la filosofía ha llegado a su final, ha perdido su objeto propio y son ahora las ciencias sociales las que deben tomar el relevo de los grandes problemas que esta disciplina trataba a su manera en los siglos precedentes. En la época clásica de las ciencias sociales a la filosofía no le queda otro objeto que trabajar sobre los resultados de la ciencia o convertirse en una “filosofía científica”,² que reflexiona sobre los métodos de las ciencias, duras y blandas.

La ética, que había sido una disciplina filosófica autónoma desde la antigua cultura griega de Platón y Aristóteles, también sufre los efectos de esa gran revolución cultural y queda entonces supeditada, en una de las vertientes predominantes, a las consideraciones científicas. El paso a un segundo plano de la filosofía política, a partir de la década

2 Como lo indica el nombre del libro *La filosofía científica* de Hans Reichenbach producido en el marco del positivismo lógico y que apareció en 1951 (Edición en español, México, Fondo de cultura económica, 1953).

de la muerte de Hegel, como veremos a continuación, abre el camino para que la ética sea ahora un problema de la ciencia.

El declive de la filosofía política

Gaston Bachelard estableció la idea de que sobre los problemas que son objeto de una ciencia ya existe antes un tipo de elaboración y, por consiguiente, todo conocimiento se establece en contra de un conocimiento anterior. Desde este punto de vista el primer movimiento de una ciencia es un movimiento crítico conducente a desbrozar un terreno de las interpretaciones anteriores que lo ocupaban. Esto ocurre por ejemplo en la astronomía con respecto a la astrología, en la química con respecto a la alquimia, en la psicología con respecto a la frenología, y así por el estilo. Con este planteamiento Bachelard (1978) se inscribe en la lógica de la epistemología francesa y desarrolla, a su manera, la idea que ya había planteado Auguste Comte de que el espíritu humano ha pasado por tres estadios (teológico, metafísico y positivo) en su proyecto de construcción de las ciencias en general y de la ciencia social en particular. Este nexo no ha sido suficientemente reconocido, pero es un hecho que la enorme importancia de la epistemología en la cultura intelectual francesa pasa por Comte.

Pues bien, el antecedente inmediato del desarrollo de las ciencias sociales, más allá de la religión o la mitología, es la filosofía política tal como se desarrolla desde la antigüedad griega hasta los comienzos del siglo XIX. Sin embargo, como bien lo anota Norberto Bobbio (1992), la filosofía política tiene dos tradiciones: la tradición organicista aristotélica y la tradición individualista o iusnaturalista. Y las ciencias sociales están relacionadas con ambas tradiciones: de cada una de ellas retoma un aspecto, pero niega otro en una especie de *Aufhebung* —la palabra alemana que define la dialéctica por excelencia— consistente en criticar, pero conservar.

Las ciencias sociales recogen de la tradición aristotélica, que marcó durante muchos años el desarrollo de la filosofía política y la tradición teológica medieval, la idea de que el hombre es un ser social por naturaleza, dependiente de grupos como la tribu o la familia, como lo podemos ver claramente desarrollado en las primeras páginas del libro *La política* de Aristóteles (1977).³ Pero rechazan la idea de que el fundamento de ese ser social se encuentra en un sustrato natural.

La filosofía política que se desarrolla entre el Renacimiento, el siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, tiene claramente un corte individualista. La realidad primera y fundamental es el individuo, que en un segundo momento entra en relación con otros, y establece y funda la sociedad. La sociedad no es otra cosa que un agregado de individuos. Notable en este marco es la tradición del contrato social. Todos los pensadores de los siglos XVII y XVIII, con excepción de Vico y Montesquieu, nos dice Althusser (1971), son teóricos del contrato social, desde filósofos como Locke hasta escritores como el Marqués de Sade.

La teoría del contrato social consiste en postular que hay una realidad anterior a la constitución de la sociedad, a la que se le da por lo general el nombre de “estado de naturaleza”; en esa condición primigenia los hombres son libres e iguales y, por alguna razón, sienten la necesidad de asociarse. La idea que está detrás del contrato social es que la realidad primera es el individuo y que la sociedad es una realidad segunda, artificial y derivada.

Las características de esa necesidad de asociación definen las diferentes vertientes que existen entre los teóricos del contrato social, que se pueden ubicar entre dos extremos definidos por el pensamiento de Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau. En el primer caso, los hombres viven en un estado permanente de guerra entre sí y corren el riesgo de exterminarse porque, como todos desean lo mismo, se generan conflictos violentos. El estado de naturaleza es definido, en el

3 Esta información se encuentra en el Libro primero, en el capítulo 1, entre las páginas 1411 y 1413.

capítulo XIII de la primera parte del *Leviatán*, como una situación en la que la vida es “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Hobbes, 1994, p. 103). Para evitar el auto exterminio deciden fundar un poder fuerte y externo que los controle. De esta manera terminan entregando parte de lo que son y sometiéndose para evitar su propia autodestrucción. En el marco de este convenio hay una asimetría entre los convocantes porque si bien logran seguridad pierden autonomía y libertad, y quedan enajenados frente al poder que fundan.

En el segundo caso, los hombres viven en un estado pacífico y relativamente armónico, pero se sienten débiles frente a las fuerzas de la naturaleza y las exigencias de su propia supervivencia. En estas condiciones deciden fundar una asociación colectiva, una “voluntad general”, con la idea de que los haga más fuertes sin dejar de ser libres e iguales como lo eran en el estado de naturaleza. La idea es que exista una simetría perfecta entre lo que se obtiene y lo que se conserva

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el contrato social (Rousseau, 1970, p. 16).

La teoría del contrato social es un antecedente fundamental de las ciencias sociales en un doble sentido. En un sentido positivo, la teoría del contrato social establece la idea de que la sociedad es una construcción humana, es decir, el fundamento de la sociedad no es la fuerza ni una referencia divina, sino una convención, un acuerdo, un contrato. Si los hombres se han puesto de acuerdo para fundar la sociedad también se pueden poner de acuerdo para transformarla. Pero aquello con lo que las ciencias sociales no pueden estar de acuerdo es con otorgar la primacía al individuo en la creación de la sociedad. Al dar prioridad a lo social sobre lo individual rechazan la idea de que antes de la sociedad existían los individuos, que luego se aliaron para crear la sociedad.

La irrupción de las ciencias sociales en el siglo XIX va de la mano con un regreso a la idea aristotélica de que la realidad primaria del hombre es la pertenencia a “grupos primarios”, y no un conjunto de individuos solos y aislados. Los primeros teóricos de la sociología son, al respecto, bastante elocuentes. Marx (1975) dice que el hombre, a la manera de Aristóteles, es un animal político, un *zoon politikon*, “no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad” (p. 3). Y denuncia la idea del “cazador o el pescador solos y aislados” como resultado de “imágenes desprovistas de fantasías que produjeron las robinsonadas dieciochescas”, a la manera del contrato social de Rousseau (1970) “que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes” (p. 4). Por el contrario, mientras más nos “remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo como dependiente y formando parte de un todo mayor”: la familia, la tribu, las comunidades en sus distintas formas (Marx, 1975).

La sociología de Durkheim está orientada a mostrar que el verdadero sustrato de los comportamientos no está en los individuos, sino en la sociedad. Y de esta manera la “sociedad se convierte en la medida de todas las cosas”, incluso de los comportamientos aparentemente más individuales como el crimen o el suicidio. En la obra de Max Weber encontramos que la acción social se define por la manera en que la conducta de un actor se orienta por la conducta del otro, y como resultado de esta interacción construye un significado. En la obra de Georg Simmel (1986) encontramos la idea de que hoy en día “ya no es posible explicar por medio del individuo, de su entendimiento y de sus intereses, los hechos históricos [...] los contenidos de la cultura, las formas de la ciencia, las normas de la moralidad...” (p. 13). Por el contrario, el punto de partida es “el reconocimiento de que el hombre está determinado, en todo su ser y en todas sus manifestaciones por la circunstancia de vivir en acción recíproca con otros hombres...” (p. 13). Freud (2001a), por su parte, rechaza la idea de una “psicología individual”, con el supuesto de que en la vida anímica “el otro cuenta, con total regu-

laridad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo” y por eso toda “psicología individual es simultáneamente psicología social” (p. 67).

En síntesis, y retomando las dos tradiciones de la filosofía política, las ciencias sociales concluyen que el hombre es un ser social (tradicción aristotélica), pero la sociedad no es un resultado de la naturaleza, un designio divino o una imposición por la fuerza, sino una creación autónoma de sus propios miembros que son los que le confieren, por lo demás, legitimidad a la autoridad establecida (tradicción iusnaturalista del contrato social). A través de estas elaboraciones se lleva a cabo la construcción del universo político contemporáneo, el orden simbólico en que se ha desarrollado la historia de los últimos años, el universo ético y político en que nos hemos desenvuelto. La teoría del contrato se convierte, en algunas de sus versiones, en fundamento de la soberanía popular, que va a servir de base a la nueva concepción democrática del poder político y el respeto por el individuo.

Sin embargo, la teoría del contrato social va a ser completamente abandonada desde comienzos del siglo XIX. Solo sobrevive, en opinión del autor de este capítulo, en la obra de Freud cuando plantea en el libro *Totem y tabú* de 1912 la idea de que la sociedad primitiva estaba conformada por una “horda primitiva” sometida a la autoridad de un “gran macho”, que monopolizaba los bienes y las mujeres. Un día los hermanos sometidos a la autoridad de ese padre arbitrario optan por rebelarse y asesinarlo, pero una vez realizado el acto deciden “prohibirse a sí mismos lo que el padre les había prohibido”, y fundar el orden social. En ese “asesinato primordial” se encontraría el origen de la ley y de la cultura humana. Nadie ha demostrado la existencia histórica de esa “horda primitiva”. La idea de Freud consiste en subrayar la dimensión simbólica e imaginaria que funda la existencia de la sociedad y, al hacerlo, nos permite entender lo que representa para las sociedades modernas la teoría del contrato social (Freud, 2001b).

La filosofía política constituía el espacio de elaboración de los referentes éticos y políticos de la moderna sociedad secular y democrática. El abandono de la teoría del contrato social va de la mano con el declive de la filosofía política, que pasa a convertirse en una preocupación filosófica de segundo orden. Al pasar a un segundo plano, la ética, como disciplina autónoma, corre la misma suerte y se convierte en tributaria de la ciencia.

La ética supeditada a la ciencia

El “cientifismo” que se apodera de los espíritus en el siglo XIX lleva a concebir la ética como una disciplina subordinada a la ciencia, a partir de la cual se debe responder a las preguntas de cómo se debe vivir, a qué podemos aspirar, cuáles son las reglas fundamentales a partir de las cuales se debe fundar la convivencia.

El largo ensayo de Auguste Comte (1977) llamado *Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* es un buen indicativo del espíritu de la nueva época. Según este autor, la religión ha perdido su ascendiente sobre la vida social y se requiere ahora de la ciencia para establecer los nuevos parámetros sobre los cuales se debe afianzar la sociedad. Por este motivo concibe la idea de fundar una “física social”, que sirva de matriz para la construcción de un nuevo pensamiento científico que permita recrear el orden social. La creencia en la ciencia, heredera de la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII, predomina en este autor, así en la última parte de su vida haya pretendido fundar un “sistema de filosofía positiva”, en el cual se esbozan los parámetros de una nueva religión de la humanidad, con un sumo sacerdote (el propio Comte), una santa suprema (Clotilde de Vaux, su enamorada), unos fetiches y unos rituales (Lepenies, 1994).

La herencia positivista es recogida claramente por la sociología de Emile Durkheim. En el prólogo al libro *De la división del trabajo social* nos explica claramente que el fundamento de la ética se debe buscar en

la ciencia; la pregunta por el deber ser tiene como fundamento una pregunta por el ser y de esta manera, conociendo en qué consisten las cosas, podemos definir qué podemos esperar. En otros términos: no existe solución de continuidad entre ser y deber ser bajo la idea de que la investigación de “cómo son las cosas” debe ser el fundamento de “cómo deben ser”.

La subordinación de la ética a la ciencia se pone al servicio de un proyecto conservador de afianzamiento del orden social: “La ciencia de la moral no hace de nosotros espectadores indiferentes o resignados de la realidad, nos enseña al mismo tiempo a tratarla con la mayor prudencia, nos comunica un espíritu sabiamente conservador” (Durkheim, 1972a, p. 43). Algo similar afirma el sociólogo y filósofo francés cuando se refiere a la manera como se construyen las teorías socialistas: no son científicas, desconocen la realidad primaria de la sociedad, que es la que efectivamente debe determinar las expectativas éticas hacia el futuro y, por este motivo, carecen de fundamento y de validez en la política. Por el contrario, todo principio ético “debe ser extraído de la observación de los hechos morales” y no de la vana especulación basada en “ciencias extrañas” (Durkheim, 1972b, pp. 33–38).

Más adelante observa que, con base en una observación juiciosa de los hechos, se puede superar “la antítesis entre la ciencia y la moral”, que había sido establecida un siglo antes en la filosofía de Kant:⁴ “la ciencia de la moral reconcilia la ciencia con la moral; pues al mismo tiempo que nos enseña a respetar la realidad moral, nos suministra los medios para mejorarla” (Durkheim, 1972b, p. 39). La “reflexión, metódicamente empleada” es la base de la construcción de la moral. Recordemos que el *leit motiv* de la sociología inspirada en Durkheim era dotar a las instituciones de la III República francesa, fundada en 1870, de una moral laica, que sirviera para apuntalar el orden social sobre bases seculares y no religiosas.

4 Sobre la relación entre la sociología de Durkheim y la filosofía kantiana se puede consultar La filosofía kantiana como crítica de la sociología de Valencia (2004), que se encuentra disponible en la red.

Este tipo de modelo positivista es el que también inspira la interpretación que se construye desde el marxismo sobre la relación entre la ética y la moral. Marx participa, junto con sus contemporáneos, del culto de la ciencia como fundamento de la actividad humana y, en su caso particular, como criterio para construir a partir de ella un imperativo categórico de transformación de la sociedad, un compromiso con la revolución social. La nueva ciencia de la historia, al mostrarnos cuáles son las “leyes tendenciales” que se pueden vislumbrar en el análisis de las contradicciones que atraviesan el capitalismo de la época, nos indica al mismo tiempo cuál es el compromiso revolucionario que debemos asumir.

La nueva sociedad que aparece como objetivo y como referente ético no es simplemente una posibilidad entre otras, sino una necesidad inevitable, científicamente establecida, cuando observamos la realidad actual. El deber ser, hacer una revolución social, se deriva de la consideración científica acerca de la sociedad contemporánea, que tiene en sus propias entrañas las condiciones de su propio derrumbamiento. En el *Manifiesto del Partido Comunista* se dice que “las armas con que la burguesía derribó al feudalismo se vuelven ahora contra ella misma”. Y más adelante se concluye: “la burguesía produce ante todo sus propios enterradores. Su ruina y la victoria del proletariado son igualmente inevitables” (Marx, K. Y F. Engels, 1988, pp. 285 y 289).

La similitud de este planteamiento con el de Durkheim es enorme, aunque en el primer caso se trate de un imperativo de transformación revolucionaria de la sociedad y en el segundo se trate de un imperativo de consolidación y de afirmación del orden existente. Aunque parezca extraño decirlo, el proyecto de Marx, interpretado en este marco, se podría definir a partir de una paráfrasis del texto de Comte citado líneas atrás como un “plan de trabajos científicos necesarios para transformar la sociedad”.

No es fácil atribuir a un pensamiento tan complejo como el de Marx un tipo de interpretación de este estilo. Muchas versiones se han construido en el marxismo después de la muerte de su funda-

dor, contradictorias muchas de ellas. Pero lo que sí podemos considerar es que las características mismas del pensamiento de Marx, su vocación de pensador, su intento de elaborar una “filosofía de la revolución”, da pie para que todas esas interpretaciones encuentren en sus obras bases sobre las cuales fundarse, incluso las versiones más extremas del estalinismo.

Es un hecho que Marx creía en la ciencia, inspirado en la filosofía de la Ilustración, como norte de la transformación social. La manera tan drástica como trataba sus contradictores –como ocurrió en el caso de Proudhon, contra quien escribió un libro entero, *Miseria de la filosofía*– es muy indicativo de que para su autor el rigor científico era un valor fundamental en la construcción de un imperativo ético. Y por eso había que tratar despiadadamente a los que, a su juicio, captaban de manera incorrecta la marcha de la sociedad. No obstante, una lectura moderna de la obra de Marx nos puede mostrar que hay muchos otros pasajes en los que se establece una clara diferenciación entre la ética o la moral, por una parte, y la ciencia, por otra. De lo que sí podemos estar seguros es que la interpretación positivista de la relación entre ciencia y ética se encuentra claramente en algunas de las interpretaciones del marxismo que aparecen con posterioridad a su muerte. Y esta es probablemente la que ha predominado.

El científico y el político

Cambiando de orilla tenemos que resaltar que frente a esta concepción puramente positivista nos encontramos de manera muy notable con la llamada posición historicista, que pretende establecer una nítida separación entre ciencia y ética, claramente representada en la obra de Max Weber, cuyo punto de partida –después de la recuperación de una enfermedad que lo tuvo alejado del mundo académico por cerca de cuatro años– es la diferencia entre el científico y el político, como el nombre de uno de sus libros lo

recoge.⁵ Para este autor, la ciencia y la ética no pertenecen al mismo orden, no corresponden al mismo “demonio”, según su expresión. La ciencia no tiene ningún derecho a fundar la obligatoriedad de un imperativo moral. Esta actividad pertenece a la ética, y se desarrolla según normas y procedimientos propios distintos a los de la observación científica. Cada cual puede decidir lo que quiere y la ciencia no puede inmiscuirse en esa decisión.

La ciencia tiene un papel indirecto en las elaboraciones científicas. Como lo dice claramente en el artículo *La objetividad cognoscitiva en la ciencia y la política social*, “no puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar normas e ideales obligatorios de los cuales puedan derivarse preceptos para la práctica” (Weber, 1993, p. 41). Pero sí puede, al menos de manera indirecta, contribuir a la construcción de esos ideales a través de varias vías: ayudando a comprender si los medios son apropiados para los fines dados o a ponderar los chances de alcanzar un fin determinado con los medios disponibles; criticando la manera como se proponen esos fines de acuerdo con las circunstancias; comprobando “las consecuencias que tendría la aplicación de un determinado medio” y el “costo de oportunidad” del logro de un fin deseado frente a la realización de otros valores; sopesando la relación entre fines y consecuencias de la acción; juzgando críticamente los fines que se buscan y las contradicciones posibles que se pueden encontrar entre las cosas que se quieren, etc. (Weber, 1993).

Con base en los resultados que la ciencia ofrece aparece, entonces, el hombre de acción, el político, que sopesa los valores en cuestión y elige entre ellos, de acuerdo con su propia conciencia y su cosmovisión personal. La selección de los fines que se buscan es un asunto del hombre que actúa. Concluye el autor: “una ciencia empírica no puede

5 Ponemos de presente el significado del período de la enfermedad de Max Weber (1899-1903) dado que el sociólogo antes de esa enfermedad suscribía la concepción que establece la prioridad de la ciencia sobre la ética. Ética y política aparecían representados, según este autor, en la contraposición de sus figuras parentales. Weber expulsa de su casa a su padre quien muere diez semanas después. Allí comienza su afección psíquica, que lo lleva a sanatorios y lugares de reclusión (Mitzman, 1976).

enseñar a nadie qué debe hacer, sino únicamente qué puede hacer y, en ciertas circunstancias, qué quiere” (p. 44). El problema de los valores, de la escogencia de los fines que se buscan, de las decisiones políticas, de los dilemas entre los que hay que escoger, no es asunto de una discusión científica, sino que pertenece a un ámbito distinto al del “avance en el saber empírico”. Una transcripción literal de la idea de este autor nos permitirá entonces comprender el contraste con la posición positivista que se expresa tanto en la sociología de Durkheim como en la interpretación de Marx:

El destino de una época de cultura que ha comido del árbol de la ciencia consiste en tener que saber que podemos hallar el sentido del acaecer del mundo, no a partir del resultado de una investigación, por acabada que sea, sino siendo capaces de crearlo; que las “cosmovisiones” jamás pueden ser producto de un avance en el saber empírico, y que, por lo tanto, los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas, sólo en la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas como para nosotros los nuestros (Weber, 1993, p. 46).

La ética anterior o posterior a la ciencia

La relación que se establece entre ciencia y ética en la época clásica de las ciencias sociales tiene, además, un corolario adicional que es fundamental en la discusión de este problema. En el marco del modelo positivista los juicios constatativos no deben estar impregnados de juicios morales. Liberarse de las prenociones es liberarse también de presupuestos morales a partir de los cuales se produce un sesgo en la observación de los hechos, la cual debe ser independiente del punto de vista desde el que se lleve a cabo. La objetividad absoluta que de allí se desprende consiste en considerar que un problema determinado tiene una naturaleza en sí misma y, por consiguiente, cualquier observador, mire desde donde mire, debe llegar a la misma conclusión. Los puntos de vista, como dice Durkheim,

deben “extraerse de la materia misma” y no son puestos por el observador. Este tipo de consideración conduce entonces a considerar que la ética es uno de esos puntos de vista y, por consiguiente, está implícita en la constatación o, en el mejor de los casos, es una problemática posterior a la construcción de la ciencia.

En el marco del modelo historicista planteado por Weber (1993), los puntos de vista del observador son constitutivos de la observación. No hay observación de los hechos que no parta de una posición: “Ningún análisis objetivo de la vida cultural o de los fenómenos sociales es independiente de puntos de vista específicos y unilaterales de acuerdo con los cuales estos expresan o tácitamente, de manera consciente o inconsciente, son seleccionados, analizados, organizados como objeto de investigación” (Weber, 1993, p. 61). Todo conocimiento significa, necesariamente, una selección y el problema consiste en definir desde qué puntos de vista se lleva a cabo dicha selección. En el caso de las ciencias naturales el problema está resuelto por el hecho de que siempre están a la búsqueda de leyes generales y, por lo tanto, el criterio de selección es, precisamente, lo que se ajusta a la ley. En el caso de la “realidad cultural” esta selección se lleva a cabo partir de ideas de valor que definen lo que es significativo, importante y digno de ser conocido. Esos juicios de valor no se extraen de la materia misma, sino que son puestos por el investigador. Así pues, las perspectivas éticas son constitutivas de la construcción del problema de estudio por parte del investigador.

La perspectiva de Weber es lo que se podría llamar en términos de la filosofía de Nietzsche un perspectivismo, y corresponde no a la concepción ingenua positivista, inspirada en la mecánica clásica de Newton, sino a una concepción relativista de la ciencia dentro de la cual va a desempeñar un papel fundamental la física de Einstein, contemporánea de la elaboración de su sociología. Para Weber (1993), en la medida en que los puntos de vista son constitutivos del proceso de conocimiento, las discusiones que se llevan a cabo en las ciencias sociales no deben focalizarse solamente en los resultados, sino

que deben hacer explícitos los puntos de vista desde los cuales se ha llegado hasta ese punto. Y en esta perspectiva las consideraciones éticas deben estar en el primer plano de la escena, con total autonomía frente a las teorías y las metodologías de investigación.

La posición de Marx (año) frente a esto es una transacción entre los dos extremos. En un principio reconoce que las diferentes posiciones frente al funcionamiento económico provienen del punto de vista desde el que se elaboran, tal como es presentado el problema en su crítica de las doctrinas económicas en el libro *Teorías de la plusvalía*. En cada una de ellas detecta un origen de clase que abre perspectivas de conocimiento, pero también cierra otras. La fisiocracia representa una visión del mundo desde los sectores vinculados con el sector agrícola terrateniente, el mercantilismo desde la actividad comercial y la economía clásica desde el punto de vista del sector industrial. Planteadas así las cosas cada uno de ellos tiene una visión unilateral del problema, sesgado por su perspectiva. Hasta este punto la orientación de Marx es perfectamente acorde con la orientación de Weber.

Sin embargo, para Marx existe un punto de vista privilegiado que abarca todos los puntos de vista y es la posición del proletariado, consignado en la *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel*. Esta clase social, por el hecho de encontrarse por encima de todas demás, encierra una posibilidad de conocimiento y de transformación del mundo capitalista que incluye y supera los puntos de vista de las otras clases, necesariamente parciales y unilaterales, aunque sean válidos. La atribución a este sector social de esta prerrogativa proviene de que en él se “condensan todos los defectos de la sociedad” y “toda la repulsa general; es el representante negativo de la sociedad: no tiene nada y tendría que serlo todo”. Su punto de vista coincide con el criterio de objetividad absoluta, que hemos descrito en la filosofía durkheimiana.

No obstante, cuando analizamos con detalle la obra de Marx podemos llegar a la conclusión de que ella también, como la fisiocracia, el mercantilismo y economía clásica, es construida desde un punto de vista igualmente particular. Así lo dice el propio Marx (1973) a

comienzos del capítulo XXV de *El capital*: “Ahora debemos tratar acerca de la influencia que el crecimiento del capital ejerce sobre la suerte de la clase obrera” (p. 587). Este libro es indudablemente escrito desde esta perspectiva, es decir, a partir de la explotación que se ejerce sobre la clase obrera. En este sentido, es interesante una sutil observación presentada por Estanislao Zuleta (1994): “Nosotros nunca hablamos de la explotación infame de las gallinas, encerradas en jaulas para explotar sus huevos, y tampoco de la infamia de la explotación ganadera. Cuando hablamos de la explotación del hombre por el hombre lo hacemos en un sentido que no sería explicable si no fuera la otra cara de una reflexión implícita sobre el hombre como un ser de posibles” (p. 256). Un postulado ético acerca de la realización de las posibilidades humanas en una sociedad futura está presente, pues, en una consideración sobre las formas de explotación existentes en la sociedad del presente.

Las dos orientaciones que hemos mostrado acerca de la relación entre ética y ciencias sociales constituyen el marco de reflexión de la sociología clásica. No obstante, en los años posteriores lo que tiende a predominar es la versión positivista que subordina la ciencia a la ética. Esta concepción comienza a transformarse a partir de la década de 1970 y hoy en día la solución de este problema está más cerca de la orientación weberiana.

El resurgimiento de la filosofía política

En la segunda mitad del siglo XX se produce una restauración de la filosofía política y, por ende, de la autonomía de la reflexión ética respecto al cientifismo imperante durante las décadas anteriores. Se trata ahora de reformular los viejos problemas de la filosofía política acorde con las condiciones del mundo contemporáneo. Ya no son las ciencias sociales las únicas encargadas de dar testimonio de la nueva época, sino la filosofía desde una consideración renovada sobre el individuo, la sociedad, el poder, la autoridad, la justicia, la

libertad, e incluso, sobre una nueva reformulación de la teoría del contrato social, abandonada a comienzos del siglo XIX. La filosofía política reasume con plena legitimidad el derecho y la posibilidad de seguir acompañando con sus elaboraciones, como lo había hecho en los siglos XVII y XVIII y, al lado de las ciencias sociales, el desarrollo de los acontecimientos de la sociedad contemporánea y, en particular, de contribuir a la definición, justificación y sustentación de los valores políticos y éticos en que esta se inscribe.

El comienzo de esta situación coincide con la publicación en lengua inglesa del libro *La teoría de la justicia* de John Rawls en 1971. A partir de ese momento la filosofía política toma nuevo vuelo y “se salva de una muerte definitiva”. Se renuevan las viejas discusiones alrededor de los fundamentos del liberalismo, irrumpe de nuevo la teoría del contrato social, todo ello inspirado en una relectura de la filosofía kantiana. Como respuesta a Rawls, aparece en 1974 *Anarquía, Estado y utopía* de Robert Nozick, que pretende sustentar la idea de un Estado reducido a sus funciones esenciales, pero en una dirección similar. En la década de 1980 el movimiento de restauración liberal encuentra una reacción en autores anglosajones conocidos como “comunitaristas” que se oponen a lo que llaman las “consecuencias internas”, y la ineficacia del proyecto racionalista y liberal. Se trata de una corriente que reúne variadas posiciones, inspirada en las concepciones éticas de Aristóteles y de Hegel, en las obras de autores como Charles Taylor, Alisdair MacIntyre, Michael Walzer, entre otros (Taylor, 1996; Walzer, 1983). La obra de Ronald Dworkin, con su idea de una “comunidad liberal”, que parte del liberalismo, pero rechaza la idea de contrato social, pretende mediar entre ambas posiciones (Dworkin, 1992). El balance de este debate, de todas maneras, es que se trata de una nueva situación en la filosofía en la que se reconoce la pluralidad de las valoraciones y de las perspectivas morales, y la necesidad de establecer una contraposición entre ellas.

En la lengua francesa, de manera más o menos simultánea, se opera una situación similar con la aparición de la obra de Cornelius Casto-

riadis, Claude Lefort y otros autores de reconocido prestigio, provenientes casi todos ellos de la tradición de la izquierda marxista, que ahora se ponía en cuestión. Lefort (1986), en particular, encabeza uno de sus principales libros de ensayos con la siguiente frase: “Mi propósito es contribuir e incitar a una restauración de la filosofía política” (p. 17). Los alemanes, por su parte, llevan a cabo un aporte también en la década de 1970 a partir del trabajo de dos filósofos provenientes de la Universidad de Fráncfort, K.O. Apel y Jürgen Habermas, este último es autor de una “teoría de la acción comunicativa” basada en la diferencia de tipos de racionalidad como base de una ética discursiva.

¿A qué se debe esta restauración de la reflexión ética y política, que en las décadas anteriores había sido secundaria en el campo de la filosofía? En primer lugar, hay que considerar el papel que desempeñan las nuevas condiciones históricas. Los modelos socialistas se estaban comenzando a poner en cuestión y, por consiguiente, la utopía marxista se había resquebrajado. Los totalitarismos del siglo XX habían conducido a las peores guerras de la historia humana. Y la democracia, después de la terminación de la Segunda Guerra Mundial, se había convertido en el horizonte común de todas las orientaciones políticas.⁶

La época se caracteriza por una gran incertidumbre que es, precisamente, la que hace posible la generalización de la democracia como espacio pluralista de confrontación de perspectivas. No tenemos forma de predecir qué va a pasar mañana o pasado mañana y tampoco podemos pedirle a una filosofía que nos señale el sentido de la historia. El momento se caracteriza por una crisis de los valores de la filosofía de la ilustración que durante varias décadas había marcado la marcha de nuestras sociedades. Ya nadie se reconoce en la idea de progreso, la historia no es entendida como una sucesión de etapas hacia formas superiores en el marco de la infinita perfectibilidad del

6 A propósito de la proyección de la Revolución Francesa hasta el presente se puede consultar, en francés, *Penser la Révolution française* (Furet, 1978) o, en español, *Pensar la Revolución Francesa* (Furet, 1980).

hombre. La técnica ya no es depositaria de la esperanza de solución de todos los problemas. Se ha perdido la confianza en que los criterios puramente racionales van a primar sobre las pulsiones primarias, tal como ocurrió en las dos guerras. Y, en este marco, la ciencia tiende a perder su lugar de prominencia y se abre paso la recuperación del debate filosófico. La frase de Theodoro Adorno, después de Auschwitz, ya no podemos pensar igual porque no sabemos ya de qué hombre estamos hablando, es elocuente a este respecto.

Se impone entonces la idea de que el futuro de la humanidad no depende de factores estructurales sino de la acción humana. El sociólogo Wright Mills afirmaba a finales de los años 1950 que “la historia [...] ya no es la realización de ningún plan determinado” (Mills, 1959); ya no es posible creer en el destino, ni en la Providencia, ni en la ciencia sino sólo en la posibilidad de que podemos moldear por nosotros mismos decisivamente el futuro: sea cual sea el sentido de la historia, dice el sociólogo, “nosotros” tendremos que dárselo con nuestras propias acciones”. En esta perspectiva, la política como espacio de confrontación y de construcción de “mundos posibles” pasa a un primer plano. Todas estas circunstancias abren el camino para que la filosofía política tenga un nuevo espacio y las consideraciones éticas ya no se subordinen a una consideración de tipo científico. Lo político y no lo económico, de acuerdo con la tradición marxista, se convierten en el espacio constitutivo y fundador de las identidades y las relaciones sociales. Se impone de esta manera un regreso a las fuentes clásicas de justificación y legitimidad de las relaciones sociales, la autoridad y el poder.

Los efectos en las ciencias sociales

La restauración de la reflexión ética y política va de la mano con la crisis de los dos paradigmas, o “meta relatos”, que habían marcado la reflexión sociológica hasta el momento: la concepción marxista de la historia y el funcionalismo. Cada uno de ellos monopolizaba la respuesta a una pregunta: ¿qué hace que una socie-

dad cambie? y ¿qué hace que una sociedad se mantenga? En ambos casos las concepciones puramente estructuralistas predominaban bajo la idea de que en la lógica misma de las estructuras se encontraba implícito el sentido del desarrollo histórico o que la historia era hecha por estructuras impersonales. Desde el punto de vista del marxismo la posibilidad de una sociedad socialista era un imperativo que se desprendía de las mismas condiciones del capitalismo; desde el punto de vista del funcionalismo las sociedades estaban marcadas por una tendencia intrínseca hacia la integridad y la permanencia, tal como se observa en la obra de Talcott Parsons (1999).

El derrumbe de los grandes paradigmas libera la consideración de ética y política que se encontraba atrapada en el trasfondo de cada uno de ellos. En la época clásica las diversas perspectivas sociológicas tendían a establecerse en términos de orientaciones éticas y políticas definidas y excluyentes. En el primer grupo se encuentran aquellas teorías que podríamos llamar comunitaristas, cuyo punto de partida era, justamente, la colectividad. Este es el telón de fondo del marxismo y de la obra positivista de autores como Durkheim, en el que se otorga una primacía indudable a lo colectivo sobre lo individual. En el segundo grupo nos encontramos con aquellas orientaciones en las que el valor supremo era el individuo, pero no definido en el marco del liberalismo puro y simple como un ser autárquico e independiente, sino como un actor social determinado en sus realizaciones por el contacto con otros, por valores y por las condiciones en que actúa. Tal es el caso de Max Weber o de la primera parte de la obra de Talcott Parsons *La estructura de la acción social*. La sociología norteamericana fluctúa entre la concepción conservadora de la segunda parte de la obra de Talcott Parsons y el privilegio otorgado al interaccionismo simbólico en la obra de George Herbert Mead, el verdadero padre fundador de la sociología en esta parte del mundo, inspirador de sus principales tendencias.

La liberación de los presupuestos éticos implica entonces que las problemáticas entre diferentes corrientes se entrecruzan. Hubo una época en que se era funcionalista o se era marxista, ya que ambas

posiciones no se podían sostener al mismo tiempo porque se partía de orientaciones políticas totalmente distintas. Se establecía, así, una polarización entre unas teorías del consenso y unas teorías del conflicto, que se mantiene nítida hasta 1980. Desde la perspectiva del conflicto se negaba la existencia de valores comunes en una sociedad porque todo estaba atravesado por el conflicto. Al decir de Todorov (2012), en este marco, “nada es común a todos los miembros de una sociedad. Todo forma parte de uno u otro bando en lucha. No hay ninguna categoría universal, ni la moral, ni la justicia, ni las ideas ni la civilización” (p. 44). Nada escapaba en el marxismo a una pertenencia de clase. Las teorías del consenso, por el contrario, tratan de ver el conflicto como desvío de la norma, como marginalidad, como ruptura del vínculo social y no como un elemento constitutivo de toda forma de relación social.⁷

Hoy en día, tanto la pregunta por el consenso como la pregunta por el conflicto son igualmente legítimas, e incluso, no se pueden formular de manera independiente. Una sociedad no se transforma porque sus conflictos internos conduzcan a una ruptura, sino cuando se ponen en cuestión los elementos consensuales que le sirven de fundamento. Igualmente, las diferencias y conflictos solo existen porque se comparte un espacio común que hace posible su desarrollo. Las teorías del conflicto y las teorías del consenso se han cruzado y ya no sabemos dónde está la izquierda y dónde está la derecha. Todo esto es posible gracias a que las perspectivas éticas y políticas, que servían de sustrato a las diversas concepciones, han entrado en la lógica de la pluralidad, del debate y de la discusión. Al reconfigurarse la reflexión ética se reconfigura, también, el debate propiamente conceptual de las ciencias sociales. Jürgen Habermas (1999), un filósofo procedente en sus orígenes del marxismo, dedica en su obra principal 120 páginas a la sociología de Parsons, a quien considera como uno de los grandes teóricos sociales. Una síntesis que incluyera al mismo tiempo a Marx

7 La excepción es Lewis Coser (1961) al mostrar en *Las funciones del conflicto social* que el conflicto es funcional al mantenimiento de una sociedad.

y a Parsons era impensable décadas atrás. Este último había excluido a Marx del esquema del “acto unidad” presentado en su obra *La estructura de la acción social* en 1936.

El carácter primario de la reflexión ética

Una de las características fundamentales de las ciencias sociales contemporáneas tiene que ver con el hecho de que la autonomía de la reflexión ética ha pasado a ser un componente fundamental de su desarrollo. Los científicos sociales contemporáneos, en una gran mayoría, ya no parecen convencidos de la idea de que a partir de la ciencia se define el deber ser o se circunscribe el ámbito de los posibles. Ahora se reconoce un espacio de reflexión autónomo en el que los valores se expresan, se discuten y se elaboran. Más aún, la conciencia acerca del carácter constitutivo de la ética en el proceso de investigación ha sido cada vez mayor.

Un ejemplo por excelencia del reconocimiento de la primacía de la reflexión ética se encuentra en un grupo de intelectuales que se conforma a partir de la publicación del libro *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, que asume como nombre “marxismo analítico”, en referencia a la filosofía analítica inglesa inspirada en Wittgenstein, o como “grupo de septiembre” por el hecho de que se reunían todos los años en Inglaterra o Estados Unidos por esa fecha. Al grupo pertenecen autores supremamente conocidos como Gerald Allan Cohen, John Roemer, Jon Elster, Eric Olin Wright, Philippe van Parijs, Robert Brenner, Adam Przeworski, Allen Wood. Casi todos ellos aparecen en la compilación organizada por Roemer (1989) que circula en lengua española.

La existencia de este grupo está relacionada con la crisis de los socialismos realmente existentes a finales del siglo XX y, por lo tanto, con la necesidad de poner a tono el pensamiento de Marx con las transformaciones de la época actual y las modernas tendencias de las ciencias sociales. El grupo es extremadamente diverso y entre ellos no

hay un acuerdo en muchos aspectos: algunos reconocen la importancia de las clases sociales y otros la niegan como referencia para definir las identidades; la teoría del valor de Marx es puesta en cuestión por algunos, pero para otros la cuestión de la explotación, que es su corolario, sigue vigente; y así por el estilo.

Sin embargo, el aspecto tal vez más importante es la manera como se vincula el marxismo con las modernas tendencias de las ciencias sociales, de una manera completamente inaudita para un marxista convencional. La idea fundadora es que una teoría tiene sentido solo si puede llevar a cabo un intercambio de puntos de vista con otras teorías, una situación inconcebible décadas atrás. Elster se interesa por el individualismo metodológico, la teoría de juegos y la teoría de la acción racional; Cohen considera que la explicación funcional o funcionalista es un componente fundamental de toda teoría social. Igualmente, establecen interlocución con autores no marxistas y anti-marxistas como Karl Popper o Friedrich Auguste von Hayek.

No obstante, el rasgo que queremos resaltar, para concluir estas reflexiones sobre la ética en las ciencias sociales, es la enorme importancia que este grupo de intelectuales diversos dan a la reflexión ética no solo como espacio autónomo de elaboración de los valores contemporáneos, sino también como criterio fundamental de constitución de las interpretaciones sobre el mundo contemporáneo. Dicho en otros términos: han puesto el marxismo a discutir con las teorías de la justicia de John Rawls, y han tratado demostrar que a partir de Marx se puede elaborar una teoría de la justicia. Se trata también de una perspectiva heterodoxa, ya que el propio Marx llamaría a este tipo de filosofías políticas con el nombre simple y llano de “ideologías burguesas”.

Un ejemplo por excelencia de esta tendencia es la idea de que antes de entrar en la parte propiamente sustantiva de una investigación es necesario poner sobre el tapete los referentes éticos desde los que hablamos, tal como se encuentra en la obra de Eric Olin Wright, uno de los miembros del grupo. Por lo demás, no tiene sentido entrar en la parte puramente conceptual si de antemano no partimos de un

acuerdo respecto a una serie de valoraciones. En el artículo llamado 'Fundamentos de un análisis neo marxista de las clases sociales', el autor afirma que "el análisis de las clases en la tradición marxista está integrado a un conjunto de compromisos normativos relacionados con un igualitarismo radical". Observa, además, que entre los marxistas hay una enorme reticencia a "argumentar sistemáticamente en favor de estos compromisos morales" y el propio Marx consideraba que "hablar acerca de la 'justicia' y la 'moralidad' era innecesario e, incluso, pernicioso" ya que estas ideas no eran otra cosa que la materia para la racionalización de los intereses de los actores.

Reafirmando lo que planteamos al comienzo de este capítulo, según este autor, "Marx no defendía el socialismo sobre la base de la "justicia social o de otros principios normativos" sino como un destino histórico inevitable del capitalismo, cuya constatación correspondía a la ciencia; pero eso no impedía que en sus escritos aparecieran de manera permanente "juicios, desafíos y visiones morales". En contrapartida con esta constatación, y a tono con las modernas tendencias de las ciencias sociales, una exigencia fundamental para establecer los fundamentos teóricos del concepto de clase es clarificar previamente cuál es su dimensión normativa. Este igualitarismo radical se puede expresar en tres tesis:

1. Tesis del igualitarismo radical: el desarrollo humano podría mejorar ampliamente con una distribución igualitaria radical de las condiciones materiales de vida.
2. Tesis de la posibilidad histórica: bajo las condiciones de una economía altamente productiva ha llegado a ser materialmente posible organizar la sociedad de tal forma que haya una distribución igualitaria radical y sostenible de las condiciones materiales de vida.
3. Tesis anticapitalista: el capitalismo bloquea la posibilidad de llevar a cabo una distribución igualitaria radical de las condiciones materiales de vida.

Solo sobre la base de estas tres tesis, controvertibles y necesitadas de una sustentación más amplia, es posible pensar el concepto de clase. A su vez, el concepto de clase es el que permite comprender “las condiciones que hacen posible proseguir con esta agenda normativa” (Wright, 2005, pp. 6–7. La traducción es nuestra). Convertir a Marx en un filósofo de la justicia a la manera moderna no deja de ser muy heterodoxo. Sin embargo, el marxismo analítico trata de poner a Marx a la altura de las perspectivas contemporáneas de las ciencias sociales.

Dos de las características fundamentales de las ciencias sociales contemporáneas se encuentran presentes en este tipo de análisis: la reconfiguración de las perspectivas normativas en el marco del pluralismo y la diversidad; y el carácter constitutivo de la ética en el proceso de construcción del objeto de investigación. Ahora, el lector podrá verificar si estas ideas que hemos presentado en este caso particular se cumplen para otras orientaciones sociológicas contemporáneas. Esta es la tarea que queda pendiente.

Referencias

- Althusser, L. (1971). *Montesquieu, la política y la historia*. Editorial Pérez.
- Aristóteles. (1977). *La Política*. Aguilar.
- Bachelard, G. (1978). *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI Editores.
- Bobbio, N. (1992). ‘El modelo iusnaturalista’, en *Thomas Hobbes*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Comte, A. (1977). *Primeros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E. (1972a). *El socialismo*. Schapire editor.
- Durkheim, E. (1972b). *De la división del trabajo social*. Schapire editor.
- Dworkin, R. (1992). *El imperio de la justicia*. Gedisa.

- Freud, S. (2001a). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En *Obras completas*, tomo XVIII, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (2001b). *Totem y tabú*. En *Obras completas*, tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*, I. Taurus.
- Hobbes, T. (1994). *El Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique*. Éditions du Seuil.
- Lepenes, W. (1994). *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lewis, C. (1961). *Las funciones del conflicto social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1973). *El capital. Crítica de la Economía Política*. Editorial Cartago.
- Marx, K. (1975). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Siglo XXI Editores.
- Marx, K. Y F. Engels. (1988). *El manifiesto del partido comunista*. Barcelona: Edicomunicación.
- Mills, C.W. (2004). *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mitzman, A. (1976). *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*. Alianza editorial.
- Parsons, T. (1999). *El Sistema Social*. Alianza Editorial.
- Reinchenbach, H. (1953). *La filosofía científica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roemer, J. E. (1989). *El marxismo: una perspectiva analítica*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Rousseau, J. (1970). *El contrato social*. Aguilar.
- Simmel, G. (1986). 'El problema de la sociología'. En *Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo La construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- Todorov, T. (2012). *Los enemigos íntimos de la democracia*. Galaxia Gutenberg; Círculo de lectores.
- Valencia, A. (2014). Maquiavelo y las ciencias sociales contemporáneas. En López, J.A. (Comp.) *El príncipe de Maquiavelo: desafíos, legados y significados*. Universidad Javeriana; Universidad del Valle.
- Walzer, M. (1983). *Las esferas de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1993). 'La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social'. En *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Wright, E. O. (2005). *Approaches to Class Analysis*. Cambridge University Press.
- Zuleta, E. (1994). "Marxismo y psicoanálisis: ¿ciencia o liberación?", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Cali: FEZ.

Sociología, valores e investigación normativa. Elementos para pensar la intervención sociológica

Enrique Rodríguez Caporalli

Este texto explora algunas de las posibilidades que se han planteado acerca de si la sociología puede proveer una orientación para alcanzar una vida buena, para ello examina elementos recientes del canónico debate sobre la distinción entre hechos y valores. En especial, interesa revisar el impacto que debería tener esta versión del debate en la práctica de la sociología ligada a los procesos de intervención social. A partir del texto de Philip S. Gorski (2013) *Beyond the fact/value distinction: Ethical naturalism and the social sciences* se examinan algunos de sus planteamientos, incluyendo las reacciones que suscitó el artículo, utilizando como modelo la clasificación propuesta por Abbott (2018) (*Varieties of Normative Inquiry: Moral Alternatives to Politicization in Sociology*). Aunque este debate está anclado en las particularidades de la sociología norteamericana en el cambio de siglo y, de forma más general, en los debates acerca del papel de las ciencias sociales en ese contexto, se señalan cuáles podrían ser las líneas de reflexión que lo hacen pertinente en otros contextos. Hay, una vez más, una discusión pública sobre el papel e impacto de las ciencias sociales para definir comportamientos y valores que ha adquirido relevancia fuera de los

campus universitarios en la última década, en especial como justificación de discursos en varios lugares del espectro político en Estados Unidos y en otros países de América Latina.

Las implicaciones de esta reconstrucción se estudiarán en relación con la propuesta de Martuccelli y Santiago (2017) acerca de nueva forma de pensar la intervención social en sociología (*El desafío sociológico hoy*). La intervención social desde la sociología ha sido objeto de fuertes debates en América Latina; el término es objeto de disputas acerca de precisión y de su pertinencia política, sin embargo, el papel creciente de los sociólogos como interventores desde organizaciones públicas y privadas, como asesores de comunidades, del Estado, de empresas y de grupos étnicos, entre muchos otros, o como solidarios, acompañantes y simpatizantes, requiere una revisión de ese debate, nuevamente, en nuestro medio. Es a esto último a lo que este texto espera contribuir.

Dualistas escépticos y monistas optimistas

La sociología ha sido esencialmente un proyecto moderno, así sus variantes conceptuales y geográficas, políticas o epistemológicas, hayan introducido, en determinados contextos y momentos, elementos y argumentos de problemática raigambre moderna o, más recientemente, que haya incorporado variantes posmodernas como parte del núcleo de la disciplina. La sola pretensión de erigirse como ciencia ya da por sentada la naturaleza de ese proyecto.

Como proyecto inconcluso de la filosofía (Hughes y Sharrock, 1999) la sociología parece estar todo el tiempo, al menos cuando su pretensión es desarrollar una teoría social, luchando con problemas de origen o de tradición filosófica, problemas que se formularon en buena medida en el siglo XIX y que en muchos casos mantienen esa impronta, de la cual no ha podido sacudirse del todo ni siquiera con los profundos cambios que la teoría social ha experimentado recientemente (Joas, 1998; Joas y Knöbl, 2016).

Uno de esos problemas es si la sociología tendría la capacidad de orientar a las personas, bien sea como grupos o como individuos, en el camino a una vida mejor tanto para alcanzar el bienestar como para actuar correctamente. Esto supone preguntarse si la base empírica que distingue a la sociología puede proveer, a partir de la verificación empírica, de algún método que ofrezca resultados demostrables o al menos sujetos a discusión razonada no solo de información que oriente la acción, sino también de normas relativas al alcance y disfrute de una vida mejor.

Como ha señalado Hollis (1998), esa pretensión, de origen ilustrado, ha tenido diferentes respuestas en los últimos siglos. Estas van desde las más escépticas, y en algunos casos pesimistas, en las que claramente se indica que no es posible que las ciencias en general ofrezcan una guía aceptable para alcanzar una vida buena, que Hollis como muchos otros remontan a Hume (Taylor, 2015) y una más optimista, en la que el conocimiento verdadero es capaz de orientar la virtud y conducir a la felicidad que este autor remonta hasta Condorcet.

A lo largo del siglo XX, desde posiciones ideológicas muy diferentes, conservadoras o marxistas, los convencidos de las posibilidades de la ciencia social para orientar las acciones de políticos, administradores, publicistas, economistas y ciudadanos, desarrollaron una serie muy compleja y robusta de metodologías para intervenir en la vida social. Apoyados en estas afirmaciones, los más cautos apostaban por las certezas o las probabilidades que proporcionaban las prácticas sociológicas con pretensión científica sobre lo social, y así contribuyeron significativamente en la elaboración de políticas públicas, en la definición de todo tipo de formas de intervención o de acompañamiento, en modalidades de asistencia social, filantropía, entre otras (Castel, 1997; Carballeda, 2002).

Con fuerte pie en el positivismo, los continuadores del escepticismo de Hume tuvieron otro argumento predominante. Basándose en el enorme esfuerzo de Weber (1973) por reconocer y limitar el papel de las motivaciones éticas y morales en la investigación académica, inspi-

rados en el positivismo lógico y el falsacionismo popperiano (Popper, 2014), el planteamiento principal pasó a ser que la ciencia no podía proveer la respuesta a qué decisiones tomar para alcanzar la vida buena, y a afirmar que la sola pretensión de hacerlo ponía en peligro el proyecto mismo de una ciencia social científica, es decir, confiable, pues las afirmaciones de las ciencias sociales y los juicios de valor son dos tipos distintos de enunciados (Dahrendorf, 1974). El corolario fuerte fue y sigue siendo que los juicios de valor no pueden derivarse de ideas científicas.

Pasada la segunda década del siglo XXI la pregunta sobre si las ciencias sociales están en condiciones de decir algo sobre cómo deben vivir las personas y cómo construir una sociedad buena sigue sin resolverse. Es más, siguen sin estar claras las condiciones mínimas en las que las distintas posiciones al respecto pueden participar de un debate que permita algunos puntos comunes. Muchos de los desarrollos que continúan las dos tradiciones mencionadas por Hollis, incluidas sus variantes y posiciones intermedias, no solo parecen irreconciliables desde el punto de vista ontológico, sino que se mezclan en el intrincado mundo académico contemporáneo, con su dosis de burocracia, política y sordera habitual.

En cambio, la propuesta de Andrew Abbott permite encuadrar contemporáneamente este debate y examinar algunos de sus planteamientos. Abbott (2018) sostiene que actualmente las dos tradiciones aludidas se podrían caracterizar de la siguiente manera. La primera, que llama la perspectiva dualista, asume que la sociología proporciona resultados puramente científicos que pueden emplearse en proyectos políticos o morales que tienen base normativa que no guarda relación con la investigación sociológica. Es la sociología libre de valores. La segunda, que llama la aproximación monista (Abbott), supone lo contrario, no es posible una sociología libre de valores, pues la sociología está inevitablemente vinculada a ellos. Es la posición que da por sentada y deseable la unidad de teoría y práctica.

Frente a estas dos tendencias, dominantes históricamente, Abbott (2018) asume que la sociología no puede evadir su relación con la producción normativa en y para la vida social, se haga esta de manera

directa o indirecta, ese, a su juicio, no es el problema, sino que este consistiría en tomarse esa inevitabilidad en serio para proponer un modo viable de incorporar esta dimensión normativa en la producción sociológica y en el papel que sus resultados juegan en la vida social.

Antes de encontrar una solución que supere las debilidades de las dos posiciones ya mencionadas, es preciso asumir que la producción sociológica ha tenido, en lo que atañe a su capacidad de orientar a los actores, cuatro rasgos problemáticos que deben encararse a partir de una revisión concienzuda de la disciplina. Estos rasgos se pueden resumir así, siguiendo lo planteado por Abbott (2018): a. Los sociólogos tienen compromisos normativos que configuran su perspectiva de investigación; b. Los sociólogos no declaran abiertamente estos compromisos, ya sea por razones profesionales (posibles censuras, acusaciones sobre sesgos, entre otras) o porque asumen que todos los demás comparten o deberían compartir estos compromisos; c. Los sociólogos no analizan sus compromisos normativos y, por ello, son, a menudo, sospechosos de ser ingenuos, carentes de objetividad, de traicionarse a sí mismos o de ser irreflexivos, entre otros señalamientos que debilitan sus resultados y, d. Los compromisos normativos débiles e irreflexivos que se derivan de lo anterior disminuyen el valor normativo que la investigación sociológica podría tener.

Si se encaran las consecuencias que tienen estos rasgos habría una oportunidad de pensar de manera renovada la sociología y su papel en la vida social. Pero antes de entrar en ese punto es pertinente señalar algunos rasgos de ese dualismo que se quiere superar.

El naturalismo ético de Philip Gorski

El planteamiento de Gorski (2013) parte de lo que a su juicio es una constatación. Cuando se examina la relación entre hechos y valores el énfasis se pone en ilustrar cómo los valores permean o bien la identificación de hechos o las características mismas

de lo que se considera hechos. Este procedimiento, del cual se pueden sacar conclusiones diferentes, olvida lo que él llama la otra mitad de la ecuación: cómo los hechos inciden en los valores convirtiéndose, incluso, en una parte constitutiva de los mismos. Este descuido hace que una buena parte del debate sobre la nítida separación entre hechos y valores lleve a que las pruebas acerca de la existencia de dicha separación deban revisarse. Gorski cree que esta revisión conducirá a que sea imposible separar hechos y valores.

Un ejemplo del propio Gorski (2013) puede ayudar a ilustrar el punto. Según el autor hay un descubrimiento innegable: los mercados capitalistas han resultado un mecanismo más eficiente para asignar recursos y productos derivados de la actividad económica que sus contendores, en especial la planificación centralizada soviética. Como consecuencia de este descubrimiento la teoría económica neoclásica y la ética utilitaria que, teniendo origen distinto, operaron de manera conjunta e inextricable en la política y la cultura estadounidenses, se convirtieron en una suerte de marco compartido para entender la realidad. Como resultado de esta influencia, la actividad económica neoliberal se consideró objetiva, libre de valores y, por consiguiente, no podía ser cuestionada moral o éticamente, pues se trataba de hechos. Que se ignorara que algunas de las virtudes de los mercados libres condujeran rápidamente a la desigualdad social y al individualismo, siguiendo lo planteado por Gorski, si no están estas virtudes atenuadas por otros valores, fue una consecuencia de asumir la idea de que hay una división tajante entre hechos y valores. Como resultado se asumió una ética específica, no necesariamente buena socialmente, para maximizar el bienestar individual y colectivo.

Las inconsistencias de la división nítida entre hechos y valores

Frente a situaciones como la anterior, la idea de Gorski es asumir lo que llama el naturalismo ético. Antes de formular en qué consiste esta propuesta el autor hace un recorrido por el origen y desarro-

llo de las teorías que proponen la separación entre hechos y valor, de Hume a Carnap pasando por Kant y Weber. Concluye que estas teorías, especialmente las de Carnap y Weber, adoptan una visión de la naturaleza mecanicista, además de desencantada en la terminología weberiana, en las que esta no tiene ningún propósito final o significado. En esta naturaleza los seres humanos son una suerte de “voluntades” autónomas dotadas de capacidades de auto-creación, es decir, ya no son parte de la naturaleza, de hecho, se afirman como seres humanos al estar por fuera o incluso en contra de la naturaleza. En este punto, y como una especie de consecuencia lógica, el mundo social es una suerte de agregación de voluntades opuestas y en conflicto, esto es, un mundo atomizado y agonístico que solo puede ser contenido por el Estado y el mercado.

Cabe preguntarse si esta visión de la sociedad y la naturaleza puede producir teorías libres de valores. Siguiendo la conocida clasificación de la acción social de Weber, Gorski (2013) argumenta que “[N]o importa cuán ‘desapasionadamente’ empleemos esta tipología, contiene ciertas suposiciones sobre la personalidad humana y ciertas valoraciones de las capacidades humanas que seguramente influirán en nuestras interpretaciones académicas. Por ejemplo, casi inevitablemente nos llevará a concluir que el protestantismo es más racional que el catolicismo” (p. 547), lo que claramente es un modo de señalar que incluso las teorías en apariencia más descriptivas traen consecuencias en el modo como valoramos algunos hechos, porque además los hechos ya traen en sí mismos valores que les son constitutivos en tanto que hechos.

Adicionalmente, siguiendo la llamada tesis Duhem-Quine, plantea que en ciencias sociales ocurre con mucha frecuencia que sea muy difícil escoger entre dos teorías rivales, ambas debidamente soportadas en hechos. Ante esta dificultad los académicos escogerán la teoría que consideran mejor, casi siempre como sinónimo de buena. Esta escogencia estará, además, condicionada por la comunidad académica a la que pertenezcan, a su posición dentro de ella, a si son hombres o mujeres, etc. Incluye entre estos factores los

estéticos, pues a su juicio “Algunos sociólogos, y la mayoría de los economistas, prefieren las teorías ‘parsimoniosas’ a las ‘complejas’. La mayoría de los antropólogos y la mayoría de los historiadores tendrán las preferencias inversas” (Gorski, 2013, p. 546); en síntesis, no es posible no solo la separación entre hecho y valor, sino que los planteamientos de quienes han constituido el canon de esa distinción conducen a legitimar un mundo indeseable, sus teorías tienen a su vez valores implícitos en lo que llaman hechos y desconocen el funcionamiento real de las comunidades académicas, cuya composición influirá en la producción de hechos.

Aunque atractivo tampoco relativista moral

Es pertinente señalar que los planteamientos de Gorski no van en la dirección de defender un relativismo moral, todo lo contrario, se opone a este con la misma intensidad con que lo hace contra la tradición reseñada en los párrafos precedentes. Para señalar las limitaciones debate con los planteamientos de Steven Lukes (2011) presentados en el libro *Relativismo moral*. Los argumentos de Lukes le resultan más persuasivos que los anteriores. Por ejemplo, señala que sobre de las normas sociales se sabe que varían en el tiempo y según los contextos, que desde un cierto punto de vista son arbitrarias y que no guardan ninguna relación de necesidad “¿Qué diferencia hace en qué lado de la carretera circula la gente, siempre que sea la misma?” (Gorski, 2013, p. 549). Sin embargo, esta arbitrariedad solo funciona como reflexión de segundo orden, en la práctica son normas sociales porque las personas las experimentan como obligatorias. Puede que los teóricos discutan acerca de si son realmente obligaciones morales, pero para las personas lo son.

El relativismo moral le resulta a Gorski (año) muy persuasivo porque tiene un componente de desenmascaramiento que produce el efecto de develar realidades en primera instancia no fáciles de percibir, muestra el poder detrás de actos que se consideran

de justicia, por ejemplo, muestra como ciertas normas son solo convenciones, que favorecen ciertas formas de ser y desvalorizan otras igualmente dignas o importantes. Pero no todas las normas pueden echarse en el mismo saco, sostiene Gorski, puede que a cierto nivel el relativismo moral puede ser aceptado, hasta que afecta el bienestar de la propia descendencia o la de otras personas. Las reglas de convivencia en un país pueden ser muy distintas las unas de las otras y ser más arbitrarias que necesarias, pero a las personas no les da lo mismo las reglas de su país que las del vecino y puestos a escoger no prefieren las normas de un país con una dictadura que la de un país con ciertas libertades. “En resumen, solo un tonto podría creer sinceramente que el bien humano y social es completamente ‘relativo’” (Gorski, 2013, p. 549).

Naturalismo ético

Descartada la visión tradicional sobre la nítida separación entre hechos y valores, descartado el relativismo moral, están dadas las condiciones para proponer el naturalismo ético. Este se inscribe en las teorías del realismo moral, para el cual existen verdades morales independientes de los seres humanos y sobre las cuales se puede tener un conocimiento fundado del mismo modo que se puede obtener conocimiento de la naturaleza (Moreso, 2018). La versión del realismo moral que interesa a Gorski es naturalista porque prescinde de la idea de dios y es ético porque se interesa en generar las condiciones para vivir bien. Pero más importante aquí, porque son que las ciencias sociales las que pueden ayudar a vivir bien, eso sí, como Gorski enfatiza, con la ayuda de la filosofía moral y política.

Este vivir bien se inscribe en la tradición aristotélica de la eudaimonia. A su juicio las ciencias sociales pueden/deben describir el tipo de sociedad en la que la eudaimonia es posible. Esta pretensión es además constitutiva de las ciencias sociales pues casi todos los sociólogos clásicos lo fueron naturalistas morales, omitiendo por supuesto

a Weber, aunque su revisión de los sociólogos clásicos incluye a Tocqueville, Marx y Durkheim, una lista reducida y discutible.

Para Aristóteles, según Gorski, “la felicidad no se compone de un conjunto de experiencias sensuales, sino de la forma general de la vida. Una “vida feliz” no es simplemente un agregado de estados emocionales. Es la satisfacción con que se haya “vivido bien”, que se haya vivido una vida de “virtud”, evaluación que no es solo propia, sino también la de los pares” (Gorski, 2013, p. 550).

Gorski sintetiza la posición de Aristóteles con el ejemplo del arquero virtuoso y la justicia. Actuar virtuosamente es una especie de puntería, que equilibra la intención de acertar con las condiciones en la que se apunta. La justicia es entonces una virtud porque supone la habilidad de sopesar y equilibrar los diversos y a veces antagónicos resultados que surgirán de una decisión en particular. Ahora bien, no se trata de mantener la ética aristotélica tal cual, algunas de sus afirmaciones sobre las mujeres, la política, la propiedad no funcionan en la sociedad contemporánea. En particular Gorski señala la importancia de tener una imagen más abierta y falible de la naturaleza humana.

Esta explicación de la propuesta aristotélica de la eudaimonia y la reiterada afirmación, más que la demostración, de que esta idea ha inspirado a buena parte de los grandes sociólogos, llevan a Gorski a concluir que el ethos apropiado no es la neutralidad que podría surgir de la división entre hecho y valor sino de asumir el estudio de la realidad con una mentalidad abierta. Aunque es difícil precisar que entiende por esto último, es claro que para alcanzarla “los buenos científicos sociales deberían ser conscientes de presupuestos éticos y estar abiertos a revisarlos a la luz de la evidencia” (Gorski, 2013, p. 553). Tarea que el autor no reconoce como fácil, puesto que supone revisar en muchos casos la identidad del investigador, sus convicciones y posiciones dentro y fuera de la academia e implica asumir desde esa revisión las implicaciones éticas de la investigación que se quiere hacer.

Aunque los planteamientos de Gorski pueden no resultar especialmente novedosos por fuera de la academia norteamericana, máxime en medios como el latinoamericano en donde “la ciencia social comprometida con el progreso” ha estado presente en el desarrollo mismo de las disciplinas, en el medio estadounidense armó bastante revuelo. Examinar esas reacciones ofrecen un marco en el que no solo se debe seguir la discusión reabierto por Gorski, sino enfrentar en mejores condiciones una discusión sobre el papel de la intervención social en la sociología. El examen de esas reacciones se centrará en dos textos, uno de Stephen Turner, leído en el mismo evento en el que Gorski presentó sus posiciones, y otro de Bradley Campbell, un año después.

Redescubriendo la ética y la vocación de la sociología como ciencia

Las dos respuestas escogidas aquí resultan emblemáticas de las críticas que recibió Gorski. La de Turner, un sociólogo con una trayectoria muy sólida en los debates filosóficos en relación con la teoría sociológica (Turner es profesor de filosofía en la Universidad del sur de la Florida), fue la de señalar la ausencia de novedad de la postura de Gorski, pero, sobre todo, en mostrar que “las culturas intelectuales de la ética y la sociología son tan radicalmente divergentes que el diálogo es prácticamente imposible” (Turner, 2013, p. 602), esto en medio de señalamientos constantes a una cierta falta de rigor en los planteamientos de Gorski. La de Campbell no fue la única, pero sí unas de las más sonoras, en defensa de la nítida en la separación de hecho y valor y, en general, de la sociología como disciplina científica. Además, su crítica es no solo al texto de Gorski y sus planteamientos, ya que también se dirige contra lo que él considera el modo predominante de hacer sociología en Estados Unidos.

Un diálogo imposible

El artículo de Turner (2013), *Sociology rediscovering ethics*, plantea el problema de la imposibilidad de las propuestas de Gorski no desde el punto en el que este hizo mayor énfasis: su discusión sobre la ausencia de separación entre hecho y valor, sino centrándose en que las culturas académicas son tan distantes que es poco o nada lo que puede esperarse de un intercambio entre ellas. Dado que, como Gorski lo reconoce, la sociología por sí sola no podría sacar adelante una serie una descripción y una normativa acerca de qué es y cómo llevar una vida buena, pues requiere del apoyo de la filosofía moral y política, el énfasis debe ponerse en si es posible la construcción de ese proyecto colectivo. La respuesta de Turner es clara, no se puede.

Dos ejemplos de Turner buscan ilustrar este punto de la imposibilidad. En el primero, para este autor, un campo problemático de la relación entre sociología y las teorías filosóficas del realismo moral son aquellas teorías que promueven la autenticidad (Turner, 2013). De tomarse en serio estas teorías, y no habría por qué no hacerlo, la búsqueda de esa autenticidad puede exigir algo muy diferente al acatamiento de normas o de tener una mente abierta, por más que detrás de su cumplimiento esté una propuesta de vida buena, de hecho, ¿cómo puede ser una vida buena si exige que la persona no sea auténtica? No es fácil encontrar una solución de compromiso entre realismo moral y sociología, con una base empírica propia de la sociología, que resuelva este dilema. La mayoría de los filósofos morales, insiste Turner, además, entenderán por hecho cuestiones muy diferentes a las que entiende un sociólogo, por más que ambas pretendan referirse a aspectos de la realidad verificables empíricamente.

En el segundo, Turner muestra que, siguiendo a G. E. Moore, habría una razón muy poderosa para mantener la distinción entre hecho y valor. Si se afirma que algo de origen natural que produce placer es bueno, generalmente se quiere decir que se siente bien, pero eso no resuelve la pregunta sobre si es realmente bueno o no. No importa cuántas personas experimenten este placer como bueno, aun

así, sería legítimo seguirse preguntando si esa percepción compartida, por numerosa que fuera, es buena. Pero lo que se puede decir para las cosas de origen natural también aplican para el mundo social. Desde una perspectiva de elección racional pura, para un individuo, hacer el esfuerzo personal de castigar a un *free-rider*, habitualmente no reporta unos beneficios proporcionales al esfuerzo invertido. Por consiguiente, al ser irracional este esfuerzo, la gente no debería hacerlo. Pero la gente lo hace, porque al parecer les produce placer individual proporcionar directamente el castigo al infractor. Si castigar es una fuente de placer, pareciera entonces que habría una base empírica para aceptar que las personas castigarán, al menos por esta causa, a quienes incumplan la norma. ¿Pero esto lo hace bueno? Para Turner la sociología carece de los medios para responder está pregunta y las respuestas de los filósofos, realistas morales incluidos, resultarán inaceptables para los sociólogos al carecer de una base empírica adecuada.

Algo similar ocurre con el recurso de Gorski de buscar la eudaimonía. En primer lugar, porque es difícil encontrar una base objetiva para determinar la felicidad. La felicidad no solo cambia con el tiempo, también es muy diversa entre personas muy cercanas en el mismo lapso. No hay una noción generalizada de equilibrio entre obligación y felicidad y si la filosofía moral no tiene una respuesta medianamente consensuada al respecto, es poco lo que se puede esperar de la sociología en este sentido.

Turner reconoce que hay puntos de encuentro entre la ética y la sociología, y que hay académicos cuyos trabajos son una combinación muy provechosa de ambos, pero suelen ser la excepción. En general la teoría sociológica y la producción empírica resultan irreconciliables con lo que los filósofos llaman hechos, con el valor que les asignan a las intuiciones morales o a la legitimidad que alcanzan sus respuestas. No hay que dejarse confundirse, como parece ser el caso de Gorski con que las teorías morales y la ética tengan que referirse a situaciones empíricas verificables, el modo como las establecen y las usan en sus explicaciones poco tiene que ver con la sociología.

Al que no le guste la sociología científica que se vaya

La posición de Campbell en relación con el texto de Gorski, aunque también es opuesta, toma un derrotero diferente. En *Anti-minotaur: The myth of a sociological morality* (2014) su argumentación comienza con una crítica al clima imperante en la sociología académica en los Estados Unidos. La posición que pretende defender, la de una sociología científica libre de valores, es generalmente leída como conservadora, dogmática y reaccionaria, lo que predomina, a su juicio, es “el esfuerzo confuso, si no absurdo, de usar la sociología para dar la vuelta al mundo” (Campbell, 2013, p. 444).

El argumento de Campbell para estas afirmaciones no es tampoco novedoso. En primera instancia, atribuye a las ciencias sociales un papel informativo que tiene incidencia en las decisiones morales, pero uno que le permita definir valores o hechos morales. Las investigaciones sociológicas evidencian patrones, muestran estructuras que no son visibles, pero no pueden decir nada acerca de su bondad o de la ausencia de ella. En sentido estricto, las aseveraciones sociológicas son tendencias, muestran probabilidades, señalan posibles consecuencias, pero no pueden hacer sino en muy contadas ocasiones afirmaciones definitivas sobre un conjunto de hechos. Un valor moral no podría definirse por una probabilidad o en una consecuencia posible.

En este orden de ideas, para Campbell (2013) es preciso reconocer que es posible hacer ciencia social, con el énfasis fuerte puesto en la ciencia, pero hay que saber que esta es limitada. Solo puede aspirar a responder todas las preguntas que se formulan siempre y cuando estén dentro de su dominio, pero no puede responder una sola pregunta moral.

Siguiendo las argumentaciones de Donald Black (2000; 2013), Campbell considera que una fuente de estas discusiones es la confusión entre los juicios de valor internos a la disciplina y los externos que hacen parte de la vida social. Los primeros son una parte constitutiva de la disciplina sobre aquellos temas que se consideran valiosos como

problemas de investigación, sobre cuáles métodos sería más pertinente emplear y si las consecuencias de la selección de problemas y métodos cumple con los estándares deontológicos de la disciplina. La sociología científica no está ni puede estar libre de este tipo de juicios de valor, pero sí de los externos. No puede hacer declaraciones acerca de decisiones judiciales o de los resultados en una contienda electoral. Es probable que el individuo que ejerce la profesión de sociólogo sí los haga, en tanto que participe de la sociedad, pero es poco probable que esos juicios de valor se puedan derivar de forma significativa de la información que la sociología produce. No se pueden confundir las reacciones valorativas que suscitan los hallazgos sociológicos con que la disciplina produzca juicios de valor. La lista de malentendidos, de Gorski y quienes piensan que la sociología libre de valores es imposible (entre estos incluye una buena parte de los presidentes recientes de la Asociación Americana de Sociología), ocupan una buena parte de la argumentación de Campbell.

Un ejemplo muy dicente de que esta perspectiva, la de Gorski, se ha tomado la academia puede verse en la nueva política editorial del *Berkeley Journal of Sociology*. En esta política se anunció que la revista no publicaría más los tradicionales artículos de investigación y en su lugar “presentará ‘comentarios perspicaces, análisis críticos y simposios temáticos sobre los temas políticos y culturales más apremiantes de la época’. La convocatoria de artículos declara con orgullo ‘una orientación hacia el compromiso social y político’. ‘La tarea que tenemos ante nosotros, continúa, es armar nuestras críticas con poder. Este es un llamado a formar una conspiración adecuada cuyo objetivo no es solo criticar, sino también intervenir” (Campbell, 2013, p. 449).

Con ironía, Campbell (2013) se pregunta si el llamado de Gorski a abrir la mente no es algo que pasó ya hace bastante. Más duramente, expone los riesgos que tienen los profesores, amparados en estas ideas, al plantear posiciones personales como posiciones científicas o como verdades disciplinares delante de sus estudiantes. La superioridad moral que supone disponer de argumentos sobre lo bueno y lo

malo expresados sin evidencias durante la formación de los estudiantes, en condiciones de desventaja para estos, que generalmente no pueden ripostar o desconocen otras opciones, termina tergiversando el conocimiento sociológico y su práctica.

Campbell cierra su texto invitando a aquellos que no están dispuestos a asumir el trabajo de la sociología libre de valores a que abandonen su práctica y se dediquen a otras actividades. El trabajo sociológico debe hacerse con honestidad, tratarlo con lo que él llama *seriedad moral*, lo que a su juicio significa, sobre todo, hacer que el trabajo sociológico tenga valor en sí mismo y no como un medio que solo sirve a otros fines, por nobles que sean.

La Sociología al rescate de su vena normativa: canon y legalismo

En Google Scholar se informa que el artículo de Gorski se ha citado 84 veces hasta diciembre de 2019, incluyendo algunas pocas autocitaciones. Entre los artículos que lo citan, los ya reseñados de Turner y Campbell resumen bastante bien las reacciones de rechazo, pero en general son más las que están de acuerdo, parcialmente, en casi todos los casos consultados que aquellos que rechazan el tipo de propuestas que el artículo de Gorski presenta. En buena medida dicho artículo refleja una preocupación sociológica que interpela a los científicos sociales de manera directa.

Como lo señalan varios de sus comentaristas, incluido Campbell, pero en especial Sorokin (2018), es posible inscribir el tipo de propuestas de Gorski en una línea de preocupaciones en la sociología norteamericana, que tiene su punto de referencia más conocido en el texto de Michael Burawoy *Por una sociología pública* de 2005, que contenía una clasificación del tipo de actividad que realizan los sociólogos,

pero más importante cuál debería ser su papel en la vida social.¹ La tesis de Burawoy de que los sociólogos deberían comprometerse más con grupos sociales en su actividad y que su escritura debería dirigirse a ellos más que a sus propios pares o a quienes los contrataran, ocupó una parte significativa de las discusiones acerca del futuro de la sociología en los últimos años. Se señala, además, que es el punto culminante de un proceso iniciado a finales de los años setenta en los que la sociología científica dejó de ser el modelo dominante para pasar a otros modelos más proclives al compromiso con la transformación social, que supuso la integración al *core* de la disciplina metodologías cualitativas, existentes desde mucho tiempo atrás, pero que ocupaban un lugar secundario frente los modelos cuantitativos basados en la encuesta² y los debates posmodernos que prevalecieron en los años ochenta. Políticamente es, también, una reacción contra los cambios neoliberales dominantes en las décadas siguientes y una búsqueda de respuestas desde la izquierda de la disciplina a la desaparición del socialismo representado por la Unión Soviética.

Una de las críticas más frecuentes a las propuestas de Burawoy, y a las de Gorski, es que dan por sentado cuál es el conjunto de valores deseable al que deben suscribirse los sociólogos. Supone una suerte de acuerdo en el que involucrarse públicamente es más o menos equivalente a adherirse a un cierto tipo de valores, generalmente ubicados del centro hacia la izquierda. Pero dicho consenso está lejos de lograrse y los matices internos, en ese muy amplio espectro del centro a la izquierda, no sugieren que haya acuerdos muy claros. Un ejemplo de esto pueden ser las reacciones al texto de Burawoy firmadas por sociólogos con una tradición marxista cercana a la de este autor.

1 Un debate sobre las propuestas de Burawoy se encuentra en la compilación *Public Sociology Fifteen Eminent Sociologists Debate Politics and the Profession in the Twenty-first Century* de Clawson (2007).

2 Para una discusión de lo que ese cambio ha representado y la dificultad para transitar por esos modelos se puede ver *De la sociología: números, narrativas e integración de la investigación y la teoría* de Goldthorpe (2010).

Frente a este panorama, en el que es poco claro qué puede hacer la sociología para producir un mínimo acuerdo sobre su papel y el modo cómo puede intervenir en la vida social no solo informarla, en especial, sino cómo generar las condiciones para que se pueda debatir cómo responder la pregunta de si la sociología puede contribuir o no, ser una guía que le permita a las personas y a los grupos sociales alcanzar una vida buena. El énfasis no está puesto en la respuesta en sí misma, pretensión que excede este texto, sino en considerar qué condiciones son las más adecuadas para dar ese debate dentro de la disciplina. La propuesta ya enunciada de Andrew Abbott (2018) es una muy buena alternativa.

La crisis de los modelos dualista y monista

Como se señaló en las primeras páginas de este texto, Abbott (2018) agrupa en dos las respuestas que la sociología da al desafío normativo. La dualista y la monista. La primera separa con claridad hechos y valores, asigna a los sociólogos el papel de científicos cuya función social es proporcionar información y teoría científicamente exactas al sistema político legítimo, que ese sistema utilizará según lo considere conveniente, de acuerdo con sus propios procesos internos. Esta posición dualista tiene su versión más dura en la división weberiana entre el político y el científico (Weber, 1995), que asume que la motivación para hacer una investigación esté cargada de valoraciones subjetivas, pero que, a su vez, evidencia que el proceso puede también estarlo, y ese es el punto relevante: *no debe* estarlo. Una versión más liviana podría verse en los planteamientos de Dewey (2004) sobre el concepto de los expertos sometidos al debate público.

La segunda, la monista, parte de la base de que la investigación científica está explícita o implícitamente sustentada en valores. Hay también dos versiones de las posiciones monistas. La versión dura sostiene que siempre hay, inevitablemente, una unidad de teoría, valores y práctica, cuyo modelo por excelencia es el marxismo. A la versión

suave del monismo Abbott (2018) la denomina monistas de armario. De labios para afuera son dualistas, pero en su práctica son claramente monistas. Aunque se proclaman como científicos, en sus prácticas investigativas se ajustan a sus compromisos con audiencias concretas, bien sea movimientos sociales, grupos de activistas o financiadores del sector privado. Para Abbott estos son la mayoría de los investigadores sociólogos en los Estados Unidos.

Ninguna de estas dos posiciones, que hasta el momento han sido mayoritarias, es sostenible, por lo que deberían modificarse. Un argumento fuerte para Abbott radica en que en la práctica esta distancia no existe. La mayor parte de los informes de investigación adquieren una presentación dualista, porque es la que el sistema académico recompensa, porque el formato de presentación así lo exige y porque los sociólogos son contratados para hacerlo, pero en la práctica todos los sociólogos son monistas. Tienen valores, escogen problemas que generalmente revelan la orientación política del investigador (que hace poco por ocultarla) y adhieren a sistemas normativos que orientan sus métodos, que marcan su relación con el público al que se dirigen y con el uso retórico que harán de su trabajo en sus clases.

A juicio de Abbott (2018), el enfoque dualista, a largo plazo, se va agotando de manera gradual por dos razones. La primera es más histórica y política. El foco principal del monismo responde a un conjunto de interrogantes sobre la vida social cada vez más anticuado, en la medida en que sigue anclado a obras clásicas cada vez menos relevantes para entender las complejidades actuales. Los cambios sociales de los últimos 30 años “han socavado la calidad canónica de estas obras”. Pero, además, porque el enfoque dualista es en gran medida una posición occidental que en realidad responde a sus valores; así, la división entre el político y el científico solo adquiere el sentido de garantía que parece tener de la veracidad del saber en el mundo occidental y está pensado para defender y sustentar una estructura social en la que los campos de acción pueden dividirse de forma tajante.

La segunda tiene que ver con que será insostenible la consistencia interna de la investigación dualista porque nadie ignora que es un modelo heterónomo. Esta heteronomía tiene su fuente en quienes auspician o financian la investigación y sus valores. En relación con la primera, Abbott señala que la independencia científica es insostenible cuando los financiadores (independientemente de los fines que persigan sea la filantropía, las políticas públicas o mejorar sus ganancias) imponen de antemano la carga valorativa, es decir, investigaciones en donde los valores están definidos, como examinar la delincuencia juvenil para cambiar sus comportamientos, defender la familia o mejorar los niveles de pobreza. Estas definiciones son más o menos impuestas a los investigadores directamente o mediante convocatorias sobre estos u otros temas. Introduce, además, en este punto, una comparación muy ilustrativa con la economía. Para esta disciplina esta heteronomía no es problema, pues hay una relación simbiótica muy clara entre las verdades que produce la economía y quienes están al frente de las instituciones políticas o económicas de la sociedad.

La presencia de esta heteronomía tiene, asimismo, otro componente que mina la pretensión dualista de hacer ciencia. Los financiadores tienen pocos intereses universalistas o muy poca preocupación por la coherencia disciplinar. Generalmente los impulsa la resolución de problemas locales, acotados, sobre los cuales intervenir. Si la solución contradice postulados más generales de la sociología o les aporta poco carece de interés para ellos. Es importante señalar que este es un problema de las pretensiones dualistas, no de los financiadores. No es posible hacer una ciencia desde esta perspectiva y por consiguiente la idea de una ciencia universal libre de valores se desdibuja.

La situación en el monismo no es mejor. También tienen problemas de coherencia interna que Abbott (2018) reúne así: 1) la aceptación de argumentos ad hominem en los que se asume que ciertas variables expresadas en términos de raza, género, nacionalidad o religión son argumentos suficientes para hablar de diferencia social, 2) la escasa o nula preocupación por los anacronismos a partir de los cuales

se evalúan períodos pasados en términos de los valores occidentales actuales, y 3) la asunción del canon occidental de valores como universales, particularmente, respecto a la democracia y la igualdad.

Un segundo problema que advierte Abbott es la problemática relación entre ciencia y política en el enfoque monista, problema de una naturaleza diferente a los del enfoque dualista. El problema no está, obviamente, en que la política dictamine a la ciencia sus objetivos, esto resulta inevitable en el enfoque monista, sino que la ausencia de un proyecto consistente político, al cual podría adherir el enfoque monista, lleva a que la multiplicación de propuestas en lugar de converger hacia un proyecto de vida buena tiendan a su dispersión. Esto es problemático porque sin ese proyecto unificado los resultados de cada propuesta no superarán las particularidades locales que le dieron origen y no serán trasladables a otras experiencias. Este no es un problema si el proyecto político es la atomización de la experiencia y una consecuente miríada de proyectos de vida, pero, en general, los monistas suponen una sociedad integrada en un proyecto relativamente amplio de vida buena, lejos de la atomización. Dado que la cientificidad de los resultados no puede proporcionar esa unidad, no se vislumbra que le dé esa coherencia. Además, a diferencia de momentos previos en el siglo XX, la esperanza no proviene de Estados o proyectos políticos consolidados como, por ejemplo, la sociología China, que está más cerca de una ingeniería social de enfoque dualista, bastante menos cercana a un enfoque monista partidario abiertamente de los derechos humanos.

Obviamente, este diagnóstico de Abbott (2018) es la antesala a su propuesta. Es preciso señalar que en este capítulo se presenta no como un modelo a seguir, opción que dependerá del lector, sino como punto de inflexión que ilumina una parte central del debate acerca del papel de la sociología en las sociedades contemporáneas. Lo que no es poca cosa, pero está lejos de resolver todas las dudas que una pregunta como la mencionada plantea, pero sí se tiene el convencimiento de que esta reflexión permite encontrar un lugar desde el cual pensar la

intervención social y en especial contrastar con las actuales demandas que surgen de las problemáticas locales. Antes de entrar en ese punto hay que señalar cuál es la alternativa de Abbott.

El canon y el legalismo

No es fácil superar el monismo o el dualismo. Los sociólogos están entrenados para desempeñarse en uno o en ambos mundos, y encuentran modos muy diversos de responder a ellos, reproduciéndolos, modificándolos o subvirtiéndolos. Esto es así, en primera instancia, porque la discusión se diluye muy fácilmente en debates políticos o en discusiones sobre presupuestos. Y, en segunda instancia, porque no hay un marco de referencia en torno al cual organizar el debate. Y es en este segundo punto donde Abbott cree que se puede encontrar una salida.

Su idea es crear un subcampo dentro de la disciplina que se encargue de esta tarea, dicho subcampo debería proporcionar dos insumos básicos que permitan reemplazar los agotados enfoques monistas y dualistas. Abbott llama a estos insumos enfoque canónico y enfoque legalista. Para determinar su viabilidad el sociólogo estadounidense someterá su propuesta a cuatro preguntas que indiquen su posibilidad y pertinencia, a saber:

1. Viabilidad: ¿se podría institucionalizar una práctica de este tipo? ¿Exigiría una nueva formación en sociología?
2. Coherencia: ¿es esta práctica intelectualmente defendible? ¿Puede tener un valor ejemplar?
3. Trayectoria: ¿a dónde conducirá? ¿Puede evadir la politización?
4. Apertura: ¿puede involucrar un pensamiento normativo a escala global?

Siguiendo el modelo de la ciencia política, el teórico social pro-

pone construir un canon que permita encontrar no solo un modelo, sino también un conjunto de referencias sobre la reflexión normativa en la disciplina, y en especial sobre la práctica. Este canon debería ser amplio en “términos de áreas del mundo, tipos de escritores y géneros de escritura”, y debe venir acompañado de una capacitación nueva para los sociólogos, en la que prime el análisis cuidadoso de ese canon, y una nueva forma de interpretar la actividad sociológica y, por supuesto, su papel normativo.

Si el canon contiene un verdadero reconocimiento de la diferencia, conducirá a intentos de lograr unidad,³ pues esta es indispensable para economizar esfuerzos académicos y porque la unidad está ligada a disputas por el poder en cualquier departamento académico más que en una disciplina como la sociología. Esta unidad se convertirá en ortodoxia y abrirá todo un campo de disputas contra ella, en un ciclo sin fin (Abbott, 2001). “Es decir, una alternancia entre la verdadera diversidad, la falsa diversidad, la guerra abierta y la nueva diferencia... es quizás lo mejor que se puede esperar en una subdisciplina normativa” (Abbott, 2018, p. 175).

Siendo consecuente con su propio planteamiento, Abbott toma partido. La sociología occidental se verá sometida a una serie importante de presiones por su modelo normativo y deberá combatir con otros modelos alternativos externos. Debe preguntarse entonces qué de su tradición es importante rescatar y disponer de una propuesta incluyente en la que su tradición ocupe un lugar en medio de otras opciones concurrentes. En especial, Abbott (2018) defiende el contractualismo como un elemento central a preservar.

Complementario al enfoque canónico el enfoque legalista supone también el desarrollo de una suerte de subdisciplina, pero que operaría en sentido contrario a la prevista para el enfoque canónico. Esta subdisciplina se organizaría en torno al examen de ejemplos y problemas sociológicos. No predomina el nivel teórico, sino el de la práctica

3 En este punto Abbott se basa en un trabajo propio desarrollado previamente en 2001.

empírica. Aquí el modelo no es la ciencia política, sino el derecho. El objetivo sería construir inductivamente conceptos y preceptos sistemáticos “mediante el examen cuidadoso y crítico de cuerpos específicos de trabajo de investigación”. (Abbott, 2018, p. 175)

Este enfoque se encargaría de la producción de ensayos que evalúa el contenido normativo de los trabajos revisados, señalando no solo sus fortalezas y debilidades científicas, sino también sus problemas e implicaciones normativas. Las cuestiones normativas examinadas abarcarían problemas como “el grado de heteronomía, reconocimiento de aspectos normativos del proceso social estudiado en sí mismos, reconocimiento o encubrimiento de los argumentos normativos, el conocimiento de las diferentes temporalidades de los resultados normativos y las diversas políticas que inducen, y la comprensión de las limitaciones culturales, entre otros” (Abbott, 2018, p. 176).

Un ensayo de revisión de este tipo tendría como objetivo producir conceptos de trabajo que, gradualmente, proporcionarían un vocabulario para el análisis normativo de las investigaciones y proporcionaría una base para formas de teoría social normativa más sofisticadas que las actuales. Polémicamente, el autor sugiere que haya una especie de entrenamiento especial para ser una suerte de juez en esta subdisciplina, pero no ve en esto un problema muy grave o insuperable, pues sería un desarrollo mucho más elaborado del actual sistema de revisión por pares, solo que especializado en temas normativos.

Para regular la actividad de estos jueces se requeriría el desarrollo de reglas de evidencia y procedimientos que especifiquen los criterios de análisis y la elaboración de un lenguaje efectivo para el análisis conceptual de este tipo. Y como en todos los sistemas normativos, tendría que crear un medio para lidiar con el conflicto, en especial para equilibrar, en cualquier análisis sociológico normativo, entre el grado, el tiempo y la importancia de los tipos de bienestar para un grupo de personas que una investigación en particular favorece con el grado, el tiempo y la importancia de los tipos de bienestar posiblemente eliminados, debido al favorecimiento anterior, de otros grupos en esa sociedad.

El desafío principal sería producir una línea de acción consistente y predecible, legítima y justificable. Esta línea representaría un progreso frente a la práctica sociológica actual, pues en este momento los sociólogos actúan sin preocuparse por las consecuencias inmediatas de sus investigaciones. Abbott reconoce que a largo plazo este sistema podría convertirse en un problema y podría tender a un conjunto de marcos normativos separados, autocontenidos. Pero si en la práctica los enfoques canónico y legalista se mantienen relacionados en una división del trabajo, uno que trabaja deductivamente, el otro inductivamente, esto podría evitar marcos esquematizados y proporcionaría formas de encarar la subdivisión.

Abbott concluye su propuesta manifestando que la mejor forma de avanzar hacia una sociología normativa y reflexiva es cambiar, a partir de los elementos que aporta esta subdisciplina e incluso antes, los géneros de escritura en sociología, manteniendo la mente abierta a la variedad de pensamiento social, pero que preserva el núcleo de la “admirable, pero no obstante particular, tradición del liberalismo normativo que subyace a prácticamente todas las redes sociales occidentales pensamiento” (Abbott, 2018, p. 179).

La intervención social y la sociología normativa

El recuento precedente muestra una parte, central en nuestro criterio, del debate en torno a si la sociología puede proveer una orientación para alcanzar una vida buena, y en cuya base está la distinción entre hechos y valores, uno de los rasgos distintivos de la sociología, y que para muchos sociólogos a lo largo del siglo XX fue su garantía para producir un saber confiable, incluso si este saber se consideraba científico o no. Aunque es heredero de las discusiones que permitieron la formación de la disciplina, es decir, es un debate que se construyó en el siglo XIX, sigue vigente, como el rápido recorrido de las páginas precedentes lo evidencia.

Su permanencia podría ser una clara señal de su importancia y de su firme enraizamiento en el núcleo de la disciplina. Pero la permanencia de un debate puede obedecer también a otras razones, por ejemplo, más que central en la teoría de la disciplina, sería una evidencia de su institucionalización. Su sobrevivencia estaría garantizada por su papel en la reproducción del campo académico al que pertenece y menos en los aportes que puede hacer. Tradición no siempre es sinónimo de relevancia, menos en una disciplina donde, por un lado, parece en continua agitación el uso sistemático de la palabra crisis para hablar de sí misma y, por otro, guarda un respeto reverencial por clásicos que escribieron sobre un mundo sin bomba nuclear, sin Internet, sin decodificación genética, sin inteligencia artificial, predominantemente colonial. Los aportes de los clásicos son sin duda relevantes, pero se inscriben también en necesidades específicas que no garantizan su vigencia indefinida o su canonización indeterminada. Alexander (1998), por ejemplo, ha defendido la permanencia de los clásicos, entre otras razones, porque suministran la lengua común de la disciplina, pero esto supone que la relación entre esa lengua y la realidad puede congelarse en el tiempo, que los usos de la lengua misma y el cambio social no puede hacer obsoletas muchas palabras o expresiones.

Aunque incorporen elementos nuevos, las posiciones de Gorski y Campbell son, sobre todo, ajustes a argumentaciones ya disponibles para tomar partido por una u otra posibilidad de concebir el papel de la sociología en la vida social. En muchos sentidos son una versión del mismo debate presentado a la luz de las coyunturas de la década pasada. Sus recursos a evidencias, en favor de sus argumentos, teóricas o empíricas, pueden ser más o menos ingeniosas, más o menos vehementes, pero en síntesis avanzan poco en generar las condiciones para un debate sobre el tema.

El argumento de Turner (2013) es más sólido en la medida en que no asume el debate de manera frontal, sino que hace un rodeo institucional. No es que la sociología no pueda hablar de la vida buena o repensar la relación entre hechos y valores, cosa difícil, pero factible.

De hecho, al final de su artículo considera que lo más valioso del trabajo de Gorski es haber puesto sobre la mesa el debate una vez más. Pero de la vida buena, de los valores, se ocupan ya disciplinas que han desarrollado marcos conceptuales, evidencias y metodologías con las que difícilmente la sociología podría transigir. Han construido culturas académicas tan disímiles que su conciliación es casi que imposible. El problema no está, entonces, en sí la sociología puede o no orientar la vida buena, es que ya hay otros en esa tarea, que con más pertinencia pueden hacerlo sin sacrificar lo que la sociología tendría que dejar de lado si asume esa responsabilidad. Es un asunto de especialización, de complejidad teórica y no de voluntad.

Es un argumento interesante porque resalta algo que olvidan Gorski y Campbell. No basta con tener buenos argumentos, es necesario saber si son factibles. Quizá los planteamientos de Turner, presentados aquí de manera muy rápida, sean discutibles, y seguramente los obstáculos que identifica como insalvables no lo sean tanto, él mismo reconoce que hay autores que lo han logrado. Pero su posición evidencia que hay que salvar el obstáculo no solo por la vía de la investigación y la argumentación, ya que requiere el concurso de las instituciones y de los académicos, de sus culturas, y están resultan bastante difíciles de modificar.

La respuesta de Abbott a este dilema es interesante por varias vías. Es un llamado al realismo. En su práctica investigativa los sociólogos viven y actúan en un mundo de valores, y bien sea por determinaciones externas o por convicción propia, producen resultados orientados para alcanzar determinados objetivos que ellos o sus empleadores consideran mejores que otros. Esto no es un obstáculo para que la disciplina florezca, se ha hecho así muy buena sociología, la pregunta es si esa es la sociología que se requiere en el siglo XXI. Más allá de si las clasificaciones que propone hacen justicia al estado actual de la disciplina, llaman la atención sobre un punto: mientras no se tome en serio el componente normativo de la actividad sociológica y se generen las condiciones institucionales para hacerlo será poco lo que se avance. Puede que su idea de crear una subdisciplina tenga pocas

probabilidades de convertirse en una opción plausible, sin embargo, si la alternativa que se estudia no incluye, como él propone hacerlo, una alternativa que se incruste en las realidades académicas presentes y que proporcione de manera clara elementos que ayuden al sociólogo a su tarea, poco se podrá esperar.

Pero la propuesta de Abbott tiene restricciones en otro sentido, lo mismo que las anteriores. Limita su propuesta a una idea de la sociología en tanto que es práctica académica. La sociología solo se hace en las universidades y elabora productos de factura académica reconocibles por pares. Esas afirmaciones desconocen que buena parte de la sociología que se practica hoy en día la hacen sociólogos por fuera de las universidades, en instituciones del Estado, en organizaciones sin ánimo de lucro, en comunidades y empresas, en la vida social en general. Si la sociología es solo la universitaria, seguiríamos en una concepción de las disciplinas anclada en su profesionalización e institucionalización de la segunda posguerra y muy alejada de lo que ocurre en América Latina, por ejemplo.

En esas condiciones, la de una sociología inmersa en la actividad social, las preguntas por cómo actuar correctamente, por cuáles “pasos” conducen al bienestar, a la convivencia o a la tranquilidad, son urgentes y requieren, todas, una preparación normativa. La neutralidad es un lujo que pocas veces se puede ejercer en estos contextos, que es, además, poco rentable para el sociólogo, pues sin importar el lugar del espectro político en el que se ubique, las demandas apuntan a moverse en ese confuso mar de opciones políticas que hay en el mundo real, por más que la polarización sea el signo actual bajo el que se camuflan.

No hay, entonces, un campo donde sea más exigente disponer, no digamos ya de respuestas sino de pistas para pensar cómo hacer el trabajo sociológico, tal es el caso de la intervención social. Las diferentes modalidades de intervención suministran la principal fuente de empleo en nuestro medio y constituyen una prueba ácida a las teorías sobre si la sociología puede tener o no un carácter normativo. Pero de forma más interesante, se preguntan sobre cómo puede adquirirlo.

Una intervención a escala del individuo

Una impresión bastante extendida es que los años dorados de la sociología ya pasaron. Quizá nada haga tan evidente esa idea que dos textos aparecidos en el cambio de siglo. En 1998 el entonces presidente de la Asociación Internacional de Sociología, Immanuel Wallerstein, pronunció un discurso con claras intenciones de salvar un legado en peligro. Al poco tiempo, Anthony Giddens (2001) consideró que era indispensable salir en defensa de su pasado. No es tampoco gratuito que un libro que pretende hacer una historia de una parte de la disciplina se llame así: *Los años dorados de la sociología* (Picó, 2003).

Frente a esta sensación de pérdida puede que nada resulte más iluminador que una década después de la presidencia de Wallerstein en la Asociación Internacional, se considere que lo que hay que hacer es relanzar una nueva agenda, la Sociología Pública propuesta por Michael Burawoy. Quizá como una respuesta a la inquietud de un profesor de una universidad británica, que trataba de saber *¿Por qué a la sociología le falta carisma?* (Nuhoglu Soysal, 2005).

Es probable que una parte de la explicación esté en el éxito mismo de la sociología. Véase por ejemplo el éxito de la encuesta, patrimonio metodológico exclusivo durante décadas, hoy disponible para cualquiera que tenga el mero interés en hacerlo. La sofisticación matemática de los resultados está en manos de los economistas, pero las lecturas más básicas se pueden conseguir con pocos clics en Internet.

Un punto que requiere un análisis más detallado, que el que se puede hacer aquí, tal vez, es el debate sobre el devenir del concepto sociedad. Si la sociología es el estudio de la sociedad, en la actualidad hay un amplio debate no solo sobre qué se quiere decir con la palabra, sino también sobre si ha existido algo a lo que podamos llamar sociedad.⁴

4 Para tener una idea inicial de este debate se puede examinar Outhwaite (2008) y Dubet (2013).

Una posible solución frente a esta situación es pensar sin duda qué puede hacer la sociología hoy, no solo por qué puede ser útil, sino en dónde y a quiénes. Esas son las preguntas urgentes que plantea la intervención social a la mayoría de los sociólogos que se dedican a ella. Nos recuerdan Martuccelli y Santiago que Durkheim afirmó que la sociología no merece una sola hora de trabajo si no tiene la capacidad de aportar algo más a la capacidad de acción que ya tienen los actores (Martuccelli y Santiago, 2017).

En *El desafío sociológico hoy* los autores insisten en que la tarea de la intervención social es “hacer que los actores alcancen formas de realización singular dentro de la sociedad” (Martuccelli y Santiago, 2017, p. 163). Su idea es que la sociología debe ser una sociología para los individuos, y que ya no puede pretender que, dando una imagen del funcionamiento de la totalidad social, resulte pertinente para que los actores puedan conocer su vida social y decidirse a actuar en ella. Si el desafío que asumieron los clásicos de la disciplina fue elaborar una sociología de los problemas sociales, los cambios en la sociedad contemporánea exigen una sociología de los problemas sociales a escala del individuo.

Este énfasis en los individuos proviene de lo que Martuccelli y Santiago dan como un hecho, la sociedad contemporánea tiene un nuevo proceso de individualización que obliga a cambiar la orientación tradicional de la sociología. Este nuevo proceso supone un individualismo exacerbado, egoísmo, privatización, entre otras, que no se pueden explicar únicamente acudiendo al trillado expediente del neoliberalismo, por más de que sea una parte de la explicación. Lo que ha cambiado es el modo como se producen los individuos en la sociedad, que supone una mayor reflexividad, con una mayor distancia de los roles prescritos y de las instituciones en las que tradicionalmente encuadraban su acción. El sociólogo puede hacer poco quejándose de esta situación, en su lugar, debe encarar una sociedad en la que los individuos se sienten cada vez más responsables de sus propias vidas, en la que los problemas sociales se convierten en problemas personales y a los individuos les cuesta ver lo común de sus experiencias y problemas.

Esto supone un cambio en la perspectiva del trabajo sociológico no solo en lo atinente a las formas de intervención, sino también en lo que se refiere a sus preguntas centrales. Los sociólogos deben preguntarse cada vez menos por cómo es posible el orden social y más por en qué sociedad se vive. Dar ese paso es abrir la puerta a preguntarse no únicamente por las cuestiones sociológicas tradicionales, sino también por “el bien y el mal, la felicidad y la infelicidad” que interpelan cada vez a los individuos en sus proyectos cotidianos tanto desde una perspectiva moral como social, pues estas preguntas se hacen para convivir o incluso para saber qué tanto se puede tolerar a los vecinos.

En este punto, la propuesta de Martuccelli y Santiago se muestra bastante ambigua en relación con lo que a este texto atañe. Por un lado, se alinean en lo que en las páginas iniciales se ha mostrado como la tradición más reconocida de la sociología, aquella en la que su principal tarea es la de proporcionar herramientas a los actores para que decidan cómo orientarse hacia la vida buena, no identificarla, ni si quiera ayudarles a construirla. Por el otro lado, cuando definen que la meta de la sociología es hacer inteligible a los individuos los desafíos sociales a los que se enfrentan para “comprender mejor los horizontes posibles de sus acciones”, es difícil no preguntarse cómo esto puede hacerse sin que haya en ellos, en los sociólogos y en los actores, en sus propuestas y respuestas, una idea de vida buena.

Tomemos un ejemplo. Cuando los autores establecen los grandes retos de una intervención sociológica señalan, en primera instancia, combatir el fatalismo. Un efecto no deseado de muchas explicaciones sociológicas ha sido reforzar el fatalismo. El sistema, la estructura, el peso de la historia son de una naturaleza tal que los individuos prácticamente no pueden hacer nada para revertir su situación. Frente a este fatalismo siempre se alzaban en el horizonte las posibilidades colectivas desde la revolución hasta darle la espalda a la vida social, en un regreso a la comunidad premoderna. No obstante, en un mundo que debe hacerse inteligible para los individuos, estas opciones, en el caso de que aún se mantuvieran como posibles, no le ayudan a compren-

der qué debe hacer. Por consiguiente, el sociólogo debe ser consciente de que sus explicaciones tienen efectos de manera concreta en individuos singularizados, entonces, si espera que el fatalismo no le impida actuar, debe, manteniendo el rigor de sus explicaciones, no producir un discurso cuyo corolario sea la desesperanza.

Pero si este no es un trabajo sociológico que está comprometido con la vida buena, al menos parcialmente, no sabría decir cuál no. Quizá, porque, inevitablemente, toda elección de unos criterios de vida buena supone algún tipo de compromiso político, al menos sobre los medios más adecuados para alcanzar, por ejemplo, la democracia frente a autoritarismo. Rehuir el fatalismo, en un mundo predominantemente capitalista puede ser visto como una toma de partido hacia la izquierda o al menos hacia el reformismo. Es perfectamente lícito no querer asumir ese papel ni cargar con el señalamiento político, pero esa posición también es compatible con la búsqueda de la vida buena. No es fácil, pero tampoco particularmente complejo, evitar una clasificación política y apuntalar elementos que ayuden a las personas a alcanzar un bienestar.

Que los autores reconocen que su propuesta es inevitablemente ética y política se puede ver de forma explícita cuando ellos identifican el tercer reto que debe enfrentar la intervención social contemporánea,⁵ su participación en la emergencia de un sujeto político capaz de liberarse, un sujeto individual y no colectivo, como lo fue durante el siglo XX. Y aquí el desafío está mejor planteado que en otros pasajes del texto, pues, por un lado, reconoce la innegable naturaleza ética y política de su propuesta y los riesgos que supone.

Contribuir a formar un individuo capaz de tener “una mejor inteligencia de su sociedad” es un fin loable, pero se enfrenta a dos cuestiones que también debe resolver. Que el individuo conozca por qué enfrenta los problemas que tiene no lleva, necesariamente, a la acción;

5 Por no ser especialmente pertinente en esta línea de argumentación no se discutirá el segundo, que los autores llaman el choque de certidumbres.

el ya mencionado problema del fatalismo puede ser una razón para esta inacción, pero no la única. La segunda es el uso que le dé a esa inteligencia. El sociólogo no puede garantizar que el conocimiento que adquirió el individuo se use en un sentido u otro. Ambas cuestiones desafían la idea ilustrada de que el conocimiento viene aparejado con la acción y la virtud, idea que defendía Condorcet, como ya se reseñó (Hollis, 1998).

No hay una respuesta sencilla frente al fatalismo y los modos en los que el individuo se convertirá en actor mediante la acción informada sociológicamente. No la hay, además, porque la sociología tuvo tradicionalmente como destinatario de sus productos a un tipo diferente de actores, el Estado, la empresa, instituciones de todo tipo, la comunidad académica, pero en contadas ocasiones a los actores individuales. Para ello, requiere unas nuevas destrezas que los desafíos sociales le imponen, y que de no asumir puedan hacerla irrelevante para la vida social y de los individuos.

Ni Abbott ni Martuccelli y Santiago se citan. Puede parecer un ejercicio de malabarismo unir sus planteamientos, pero siguiendo algunas de sus indicaciones nuevos desafío suponen nuevas respuestas.

Abbott (año) señala con claridad que la disciplina está cargada de compromisos normativos irreflexivos e implícitos, un diagnóstico que no se limita a América del Norte, y a una politización progresiva, lo que no es un problema en sí mismo, sino que esta politización lejos de surgir de un debate ideológico es más bien el resultado de un acomodo a lo que se considera más rentable para tener una carrera académica. Una manera de hacerle frente a esta situación es convertir la investigación normativa en un escenario central para la práctica de la sociología. No es un camino fácil, porque, aunque las dos posiciones actualmente dominantes, la monista y la dualista, no parecen ofrecer alternativas de futuro convincentes, están claramente incrustadas en la institucionalidad imperante y no es claro a través de qué mecanismos este cambio se podría dar.

Predominan las visiones como las de Turner (2013) que, ante la dificultad que supone asumir en serio el reto de una sociología normativa, proponen dificultades institucionales y no epistemológicas o derivadas de las prácticas existentes por fuera de los muros de la academia. No se trata de desconocer que sin esos muros el progreso de la sociología quizá no fuese el que tuvo durante el siglo XX, pero, por otra parte, parece que los cambios sociales contemporáneos obligan a repensar esos muros. La mayoría de los sociólogos practica la disciplina fuera de ellos y enfrentan la vida social en condiciones claramente diferentes. Están llamados a hacer intervenciones sociológicas, como vocación, como modo de asegurar su subsistencia, y por otro montón de razones más, pero al final del día esa es la tarea que deben llevar a cabo. Martuccelli y Santiago (2017) proponen una forma diferente de pensar esa intervención. Hay un desplazamiento de las preocupaciones sociológicas de los colectivos a los individuos. Aunque no es su intención hacer una propuesta normativa, de hecho, no son lo suficientemente claros en ese sentido, sus planteamientos entroncan con claridad con la pretensión de que la sociología debe repensar su papel en la vida de las personas y como se ha tratado de mostrar, eso solo se puede hacer si se incluyen, cuando menos, consideraciones normativas en el trabajo sociológico. Aprender a hacerlo, construyendo un nuevo canon, un conjunto ejemplar de referencias o acompañar a los individuos en su comprensión del mundo social para que se conviertan en actores son opciones no excluyentes, pero que deben someterse al dictamen de la práctica, de lo contrario se corre el riesgo de esperar a que Gorski y Campbell encuentren como superar sus diferencias, casi que sin oírse o leerse.

Referencias

- Abbott, A. (2001). *Chaos of disciplines*. Chicago. The University of Chicago Press.
- Abbott, A. (2018). Varieties of normative inquiry: Moral alternatives to politicization in sociology. *The American Sociologist*, 1-23.

- Alexander, J. (1998). La centralidad de los clásicos. En Giddens, A. y Turner, J. *La teoría social hoy*. Madrid. Alianza editorial.
- Black, D. (2000). Dreams of Pure Sociology. *Sociological Theory*, 18(3), 343-367.
- Black, D. (2013). On the almost inconceivable misunderstandings concerning the subject of value-free social science. *The British Journal of Sociology*, 64(4), 763-780.
- Burawoy, M. (2005). For public sociology. *American Sociological Review*, 70(1), 4-28.
- Campbell, B. (2013). Anti-minotaur: The myth of a sociological morality. *Society*, 51(5), 443-451.
- Carballada, A. (2002). *La intervención en lo social: exclusión e integración en los nuevos escenarios sociales*. Paidós.
- Castel, R. (1997). *Metamorfosis de la Cuestión Social. Una crónica del salariado*. Paidós.
- Clawson, Dan et. al. (Eds.) (2007). *Public Sociology Fifteen Eminent Sociologists Debate Politics and the Profession in the Twenty-first Century*. University of California Press.
- Dahrendorf, R. (1974). *Sociedad y sociología: La ilustración aplicada*. Tecnos.
- Dewey, J. (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Ediciones Morata.
- Dubet, F. (2013). *El trabajo de las sociedades*. Amorrortu.
- Giddens, A. (2001). *En defensa de la sociología*. Alianza Editorial.
- Goldthorpe, J. H. (2010). *De la sociología: números, narrativas e integración de la investigación y la teoría*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Gorski, P. (2013). Beyond the fact/value distinction: Ethical naturalism and the social sciences. *Society*, 50(6), 543-553.
- Hollis, M. (1998). *Filosofía de las ciencias sociales*. Ariel.

- Hughes, J. y Sharrock, W. (1999). *La filosofía de la investigación social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Joas, H. (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS); Siglo Veintiuno de España.
- Joas, H. y Knöbl, W. (2016). *Teoría social: veinte lecciones*. Ediciones Akal.
- Lukes, S. (2011). *Relativismo moral*. Paidós.
- Martuccelli, D. y Santiago, J. (2017). *El desafío sociológico hoy: individuo y retos sociales*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Moreso, J.J. (2018). *Realismo moral*. <http://www.sefaweb.es/realismo-moral>
- Nuhoglu, Y. (2005). ¿Por qué a la Sociología le falta carisma? En Monreal, J (Ed.) *Viejas sociedades, nueva sociología*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Outhwaite, W. (2008). *El futuro de la sociedad*. Amorrortu.
- Picó, J. (2003). *Los años dorados de la sociología*. Alianza Editorial.
- Popper, K. R. (2014). *La miseria del historicismo*. Alianza Editorial. (Original publicado en 1957).
- Sorokin, P. (2018). The Ethical Challenge for Sociology in the Face of Global Modernity: toward Solidarity-Oriented and Ethically Contextualized Practice. *The American Sociologist*, 49, 414-433.
- Taylor, C. (2015). *La era secular*. Gedisa.
- Turner, S. (2013). Sociology rediscovering ethics. *Society*, 50(6), 602-609.
- Wallerstein, I. (1998). Discurso Presidencial, Decimocuarto Congreso Mundial de Sociología, Montreal.
- Weber, M. (1973). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu.
- Weber, M. (1995). *El político y el científico*. Altaya.

Sobre ética y economía: notas para una introducción

Edgar Orlando Benítez Salcedo

Introducir es sugerir un camino antes de comenzar a recorrerlo. Este texto es, en ese sentido, una sugerencia respecto a cómo se pueden relacionar ética y economía antes de tener una visión comprensiva o completa de ambas materias. Hay una amplia literatura que refleja el constante esfuerzo por examinar los vínculos conceptuales, prácticos e institucionales de la economía y la ética, literatura que será mencionada en este capítulo solo de forma general sin pretender mostrar una síntesis de ella.¹ Introducir conlleva el ejercicio de hacer que la mirada del otro se dirija hacia cierta dirección o hacia determinado punto y, por lo tanto, no es una mera presentación informativa, desinteresada o neutral sobre cómo la economía y la ética pueden tener relación. Decir que la economía tiene una naturaleza ética o que la relación ética-economía es inevitablemente porque el objeto de estudio de ambas son las relaciones humanas o porque las obras de Adam Smith versan tanto de ética como de economía es apresurarse demasiado al asunto. Este texto es una introducción en un doble sentido, pues sugiere una manera de

1 Para una visión panorámica y detallada se sugiere ver los siguientes textos: *On Ethics and Economics* (Sen, 1990), *Economic Analysis and Moral Philosophy* (Hausman and McPherson, 1997) y *Ética y economía* (Ovejero, 1994).

entender la relación al mismo tiempo que intenta justificar la relación misma, por ello, no damos por hecho que la haya.

Los libros de texto de economía suelen introducir a la ética indicando que la economía se divide en dos grandes ramas: la economía positiva y la economía normativa. En sus *Principios de Economía*, Gregory Mankiw (2012) indica que la economía positiva se hace cargo de estudiar las cosas como son —el ámbito del ser, y se “refiere a hechos y a la interrelación entre variables que reflejan hechos”. “¿Cómo afecta la inflación al desempleo?” es una muestra de esta rama de la economía. Mientras que la economía normativa se ocuparía de los aspectos económicos relacionados con los juicios de valor y la ética. Aquí no habría respuestas correctas ni falsas, sino reflejos de la ideología de cada persona. Un ejemplo de pregunta en esta rama de la economía podría ser: “¿Qué nivel de desempleo debe tolerarse?”. La ética se introduce, entonces, en la economía como un asunto de diferencias subjetivas que, además, es independiente de la científicidad de la economía. Se sugiere implícitamente que cuando los y las economistas emplean modelos, teorías y ecuaciones para explicar la economía “como realmente es”, entonces están involucrados en una actividad o producen un conocimiento que está por fuera del campo normativo o ético. En un clásico ensayo, *La metodología de la economía positiva*, Milton Friedman (1967) sugeriría esa separación como una manera de mostrar el carácter científico de la economía positiva, una científicidad obtenida a partir de desligarla las proposiciones teóricas o empíricas de cualquier connotación normativa.

Esta forma de introducir la relación ética y economía a partir de la independencia de estas parece ignorar o no reconocer que indicar tal diferencia está más cercano a un juicio de valor que a un juicio positivo. ¿En virtud de qué se ha de separar la economía positiva de la economía normativa si no es de un cierto *ideal normativo* respecto a lo que ha de ser el quehacer científico y sus productos? ¿Acaso no hablamos un lenguaje normativo cuando decimos que una investigación debe diferenciar el

ser del *deber ser*?² Cuando Mankiw y Friedman introducen la ética en la economía, hacen una separación que intenta proteger a la economía positiva de los juicios de valor –o la ideología– del investigador, lo que para ambos economistas supondría no solo un error metodológico, sino también una falla a la neutralidad valorativa que ambos desean defender frente a la economía positiva. Este comentario no desvirtúa la necesidad de tener la mayor claridad posible sobre los referentes normativos y positivos en la práctica investigativa. Un investigador ha de hacer lo necesario por ser lo más consciente que le sea posible para identificar cómo sus prejuicios, sesgos o convicciones personales pueden llevarlo a considerar como verdadera una teoría que quizá no lo sea. Sin embargo, esto no implica que hay un área propia, reservada y diferenciada para la ética (“lo normativo”) y otra para la ciencia (“lo positivo”), y que, por ello, quienes se ocupan de la economía positiva están exentos de los cuestionamientos, dilemas o críticas desde “lo normativo” en relación con su quehacer investigativo. La diferencia entre hechos y valores o entre juicios de hecho y juicios de valor ha llevado erróneamente a creer que estas dicotomías son en realidad dualidades.³ Lo mismo ocurre con la diferencia entre economía positiva y economía normativa: se asumen como dos áreas diferentes en la realidad cuando la distinción entre ellas es fundamentalmente analítica.

Abundan las definiciones de economía y el debate epistemológico sobre cuál es el objeto de estudio de la ciencia económica que tiene larga duración.⁴ La distinción entre economía positiva y normativa sugiere que dependiendo de cómo se defina la economía, se definirá también el lugar de la ética en la misma. Para evitar una defini-

2 Tomando como referencia a Blaug (1985) cuando afirma que “no existe proposición empírica descriptiva, que sea considerada cierta, que no se base sobre un consenso social definido acerca de que “debemos” aceptar dicha proposición sobre lo-que-es” (p. 153).

3 En Putnam (2002) se desarrolla una crítica a la distinción hecho-valor desde una perspectiva pragmática según la cual hay hechos que solo pueden ser descritos bajo una mirada evaluativa –the entanglement of fact and value–.

4 Para una perspectiva crítica ver Blaug (1985).

ción restrictiva, en este capítulo tomamos una noción –antes que una definición– de la economía acuñada por Jacob Viner según la cual la economía es *lo que los economistas hacen*. Aunque menos pretenciosa que otras definiciones estándar, esta noción de la economía nos permite comenzar a pensar el lugar de la ética no desde los contenidos o el lenguaje, sino desde las prácticas que producen y reproducen el saber económico. En contraste con otras nociones o definiciones más limitadas en alcance y significado,⁵ entender la ciencia económica desde el *quehacer* de quienes son reconocidos como profesionales en la disciplina nos lleva a aceptar que se “hace economía” de diversas formas (teórica o aplicada), con distintos instrumentos (ecuaciones, gráficos, discursos), desde múltiples lugares (ministerios, universidades, ONG) y para diferentes finalidades (estabilización de precios, asignación de cupos escolares, tercerización de servicios). Y es en este conjunto plural de prácticas profesionales, pedagógicas o investigativas que la economía llega a ser lo que es. Así, *una introducción al examen de la relación entre ética y economía consiste en centrar la atención en cómo se dan esas formas de hacer economía, en las maneras en que son empleados los instrumentos y en los efectos que se generan al alcanzar las finalidades de la producción del conocimiento económico*. Cada uno de estos elementos conlleva múltiples elecciones que, a su vez, obedecen a unas maneras legitimadas de plantear un modelo, a unas aceptadas formas de entender los mercados y a ciertas estrategias recomendables de intervención en la realidad económica. Desde esta perspectiva, la dualidad entre “economía normativa” y “economía positiva” pierde utilidad y sentido en tanto que elegimos un modelo, determinados indicadores y desarrollamos ciertos análisis en lugar de otros, en virtud de una cierta manera deseable de hacer ciencia.

Una manera más fructífera de examinar la economía desde una perspectiva ética ha de tener en cuenta las prácticas mismas de la investigación económica, ya que es a través de estas que la economía se pro-

5 El debate definicional de la economía desde la clásica contribución de Lionel Robbins (1929), pasando por el debate entre formalistas y sustancialistas (Gary Becker vs. Paul Samuelson).

duce, consolida y difunde.⁶ La cuestión se centra en qué hacen los y las economistas cuando hacen economía, y en cuáles son los efectos que tienen esas prácticas sobre nuestra manera de entender las cuestiones económicas importantes o de interés general. Al centrar la atención en el quehacer investigativo de los y las economistas para identificar las relaciones entre ética y economía no se intenta proponer alguna “ética del economista” reflejada en algún determinado código de ética profesional. Asuntos como el uso transparente de bases de datos, la honestidad académica en las pruebas estadísticas, la declaración de conflictos de interés en investigaciones financiadas con fondos privados, entre otros, son de clara importancia y necesidad para cualquier comunidad académica, pero la orientación de este capítulo no está dirigida a establecer lineamientos o a reflexionar sobre los principios o valores del o la investigadora en economía. No se discute aquí si tal o cual práctica investigativa en economía debe ser prohibida o permitida ni por qué razones. Me centraré, en cambio, en tres prácticas relativamente comunes en investigación económica para sugerir las formas en que la ética y la economía se pueden relacionar: describir los hechos estilizados, formular los supuestos en un modelo teórico y definir o caracterizar los componentes conductuales de los agentes económicos.

Describir los hechos: seleccionar la información relevante

En 2004 el diario estadounidense *USA Today* publicó una nota titulada “Después de la tormenta vienen los buitres” de Michael McCarthy sobre los efectos económicos después del paso del huracán Charley en la Florida. De acuerdo con el autor, algunos hoteles, estaciones de gasolina y tiendas vendieron sus productos y servicios a precios extraordinariamente altos a quienes fueron víctimas del huracán. Algunos días después de esta publicación,

6 Los estudios sociales de la ciencia han indicado durante años el carácter contextual y situacional del conocimiento científico al hacer énfasis en examinar los lugares y prácticas de producción del conocimiento (como los laboratorios).

apareció en *The Boston Globe* un texto de un economista, Jeff Jacoby, criticando la nota periodística y afirmando que los altos precios, de hecho, hacían más bien que mal al funcionar como señales de la escasez relativa, lo que les permitía a las víctimas tomar mejores decisiones. Después de una tragedia natural, los altos precios de los bienes básicos —como el agua— pueden ser entendidos como una forma de sacar provecho de la desgracia ajena y, por otra parte, como el simple reflejo de los movimientos de la oferta y la demanda. En una entrevista, Gregory Mankiw al contestar una pregunta del también profesor de Harvard Michael Sandel, le aclara que los economistas emplean el término *auto-interés* en lugar de *avaricia* o *egoísmo* para referirse a la manera como se asume el comportamiento de los agentes económicos. Es decir, estos toman decisiones siguiendo su propio interés, si ello es egoísmo o avaricia se deja de lado para que otros especialistas o que el público, en general, opine sobre ello. De esta manera, calificar a los vendedores como buitres no es un asunto de la economía, pues, para ella, estos son solo agentes económicos que reaccionan racionalmente a los cambios en sus contextos.

Casos como los anteriores ilustran cómo los y las economistas eligen una cierta manera de describir el mundo, y al hacerlo toman decisiones sobre qué información resulta más importante destacar, así como el tipo de “narrativa” que da sentido a lo que quiere ser explicado. Describir es, pues, una de esas prácticas indispensables en el quehacer investigativo, usualmente sub-valorada en comparación con otras actividades como el análisis o la predicción, por ello, se suele descalificar un trabajo diciendo que es “meramente descriptivo”. En el caso de un desastre natural como el presentado por *USA Today*, no es lo mismo describir a los vendedores que aumentan el precio del agua, las habitaciones de hotel o la gasolina como buitres que se aprovechan del mal momento de otros que describirlos como *agentes racionales*. Ambas formas de describir el comportamiento económico pueden intentar ser lo más fieles a la realidad que les es posible. No está en juego que una manera u otra esté más (o menos) respaldada por los hechos. La diferencia está en *cómo describen* a los agentes económicos

y su comportamiento, pues ambas formas emplean calificativos que hacen distintos énfasis respecto a aquello que parece fundamental para entender el fenómeno. Describir una situación demanda discriminar y seleccionar la información que se considera relevante o más apropiada; por esta razón, el o la investigadora necesariamente ha de elegir qué tipo de información debe tenerse en cuenta (y cuál no) en la descripción que realiza.

La decisión de seleccionar información, así como los términos, conceptos o calificativos que se empleen, implica un modo particular, mientras que se propone prestar atención a ciertos aspectos en lugar de otros. Tal ejercicio es en sí mismo valorativo, pues la descripción no se hace sobre todo lo posible, sino sobre aquello que es importante mostrar o vale la pena ser tenido en cuenta. Pero no solo describimos aquello que vale la pena hacer ver; hacemos dicha descripción de forma tal que sea evidente para otros que la cuestión o asunto es de interés y merece ser examinado. Describir se convierte, en este sentido, en una actividad persuasiva, es una invitación a fijar la mirada. No hablamos simplemente de mostrar las cosas “tal y como son”, sino de elegir qué y cómo se ha de mostrar la información que consideramos relevante, interesante o urgente para nosotros, de tal forma que otros también puedan ver la relevancia, interés o urgencia del asunto que describimos.

En su clásica novela, *Tiempos difíciles*, Charles Dickens (publicada originalmente en 1854) narra la clase de economía política que recibe Ceci Jupe y sus dificultades como estudiante. En el libro I, capítulo IX, el profesor le pregunta a Ceci:

Mirad: suponed que esta escuela es la nación y que en esta nación hay cincuenta millones en dinero. ¿Es o no una nación próspera? Niña número veinte, ¿es o no una nación próspera esta, y estáis o no estáis nadando en prosperidad?

¿Y qué le contestaste? —le preguntó Luisa

Señorita Luisa, le contesté que no lo sabía. Me pareció que no estaba en condiciones de afirmar si la nación era o no era próspera y si yo estaba nadando en prosperidad, mientras no supiese en qué manos estaba el dinero y si me correspondía a mí una parte. Pero esto era salirse de la cuestión. No podía representarse con números —dijo Ceci, enjuagándose las lágrimas. (Dickens, 2019)

La diferencia entre el profesor y Ceci está en el tipo de información que resulta necesaria saber para hablar de “prosperidad”. Por un lado, será suficiente contar con cifras, estadísticas o porcentajes globales y objetivos para describir cuán próspero es un país; mientras que, por otro lado, esto será insuficiente siempre que no se tenga idea de la distribución de los recursos y de la posición propia en tal distribución. No tiene sentido comparar ambas descripciones en términos de su correspondencia con la realidad (evaluarlas desde su veracidad), puesto que estas consideran no solo distintos aspectos de tal realidad, sino también diferentes maneras de *representar* la “prosperidad nacional”. De igual forma, la descripción o representación implica un punto de vista desde donde se realiza tal ejercicio. Narrar en primera persona —como lo sugiere Ceci— es tomar una cierta posición frente a lo narrado, es una apuesta sustantiva en la actividad misma de describir. Lo mismo ocurre si se narra en tercera persona. No hay posición neutral porque siempre se describe desde alguna posición específica, y ese lugar o posición ya implica una elección (intencional o no) desde dónde ver el mundo. Lo que se pone en juego en una actividad, en apariencia tan simple como describir, es nuestro juicio al seleccionar la información que consideramos hace a las cosas ser como son, y nuestra elección en relación con el punto de vista desde donde se contemplan tales cosas. Es en este quehacer cotidiano de juzgar y elegir qué resulta relevante, importante o necesario en un hecho para describirlo de una determinada manera en donde consideramos que puede comenzar a rastrearse la relación entre ética y economía.

Comenzar por el ejercicio descriptivo como punto de partida para examinar esa relación es una elección distinta a comenzar por la usual diferencia entre juicios de hecho y juicios de valor o economía positiva

y economía normativa mencionada al principio de este capítulo. En repetidas ocasiones la ética suele entenderse como sinónimo de juicios de valor, juicios normativos o del “deber ser”. Términos como justicia, equidad, igualitarismo o bienestar (*welfare*) suelen tratarse en la literatura económica como “asuntos éticos” o asociados con la ética en tanto que reflejan visiones sobre cómo debe ser la distribución de recursos en una sociedad o cómo debe medirse el beneficio o daño social de una política económica. Tan pronto como aparece la palabra “deber” en el análisis económico, entonces la ética también aparece en escena. Si bien la diferencia entre moral y ética es una cuestión en ocasiones semántica, en este capítulo se asume que aquello referido al *deber ser* es más cercano a las cuestiones morales o a la moralidad, y no necesariamente a la ética.⁷ Las consideraciones éticas, en contraste con las morales, no gravitan en torno a la pregunta ¿qué debe hacerse?, sino por un cuestionamiento más general: ¿qué ha de hacerse? (Comte-Sponville, 2005). Aunque en apariencia similar, cuando se pregunta por aquello que ha de hacerse no se presupone de entrada que haya algo que tenga que hacerse (un imperativo) ni que lo único que importe sea aquello que debe hacerse. La pregunta ética nos lleva a considerar las acciones, decisiones o prácticas como un todo en donde se presentarán priorizaciones o jerarquizaciones entre los distintos aspectos que resulta importante considerar. Puede que dentro del conjunto de estos elementos estén presentes las consideraciones morales, pero estas serán una parte y habrá que determinar su importancia relativa frente a otras demandas o cuestiones que hacen parte del todo.

Esta forma de comprender la ética como una dimensión normativa, pero no imperativa, está estrechamente ligada con la aproximación que Jhon Dewey (2011) sugirió hace décadas respecto a pensar la educación ética como un ejercicio de imaginación simpatética. Para este filósofo estadounidense, tal ejercicio requiere que el alumno pueda apreciar la interacción entre individuos en su complejidad

7 Esta asimilación de las consideraciones éticas con lo normativo es similar a la que Bernard Williams (2012) critica entre ética y moralidad.

humana –en particular, la interdependencia de intereses– de forma tal que una situación cualquiera que se examine se convierta en un hecho vital. Por lo tanto, para construir esta imagen mental, argumenta Dewey (2011), es necesario que los estudiantes adquieran el hábito de hacer las consultas informativas necesarias para que, en última instancia, logren saber cómo decidir lo que hay que hacer. Retomando este abordaje para nuestros propósitos, describir una situación económica conlleva la producción, selección, ordenación y categorización de la información sobre lo que le acontece a los seres humanos y a sus interacciones económicas, y no simplemente lo que ocurre con los indicadores (inflación, desempleo, crecimiento), los mercados y los recursos. Tal descripción reflejará una cierta manera de representar un hecho económico como un hecho vital, es decir, como un hecho que pueda efectivamente conectar a quienes ven, leen o escuchan tal descripción con lo que les acontece a ellos mismos o a otros seres humanos, con sus preocupaciones, angustias o intereses.

Cuando Dewey (2011) afirma que la educación ética no está orientada a aprender las reglas morales, sino a cultivar el hábito de hacer las consultas informativas necesarias para formarse una imagen mental que haga del hecho examinado un hecho vital para quien lo examina, está sugiriendo que *encontrar la respuesta a la pregunta sobre lo que ha de hacerse requiere una descripción bien lograda*. Es decir, una descripción que brinde la información necesaria para poder hacer un buen juicio o evaluación de la situación. Por lo tanto, la primera cuestión a revisar en el quehacer de los y las economistas tiene que ver con sus maneras de describir los hechos económicos, por la selección y balance del tipo de información que requerimos para tener una buena idea de qué es lo que ocurre en la economía de la región o el país. Cuando los y las economistas hacen economía se juega una cierta manera de mostrar a los demás –lectores, ciudadanos, clientes–, lo que resulta importante ver y atender en el ámbito de lo económico. En ese común ejercicio de describir qué le ocurre a otros seres humanos y a sus relaciones económicas para valorar adecuadamente lo que hay que hacer al respecto, está una primera entrada a la relación ética y econo-

mía. Las descripciones variarán en la medida en que tendrán ciertos acentos en determinados aspectos de los hechos, tales descripciones reflejan en sí mismas la priorización de la información seleccionada y, por consiguiente, influirán notablemente en el juicio valorativo que se haga de la situación.

En conclusión, podemos sugerir que de la manera en que se describa un fenómeno económico se derivará tanto su abordaje académico con modelos analíticos–matemáticos como las decisiones de política pública que puedan tomarse al respecto. Las descripciones están orientadas a guiar la acción en determinado sentido y, por ello, el tipo de información que se seleccione, priorice y defina en ese ejercicio valorativo tendrá un profundo impacto en los grupos humanos, en sus relaciones y condiciones de existencia. Hacer de cualquier hecho un *hecho vital* pasará, entonces, por saber hacer una descripción que no descuide lo propiamente humano en los fenómenos económicos dado que, al final de cuentas, los efectos de tales descripciones terminarán afectando de una u otra forma los seres humanos. En este punto es donde encontramos el espacio para la ética en la economía a través del quehacer de los y las economistas. No está en cuestión si se deben describir los hechos con veracidad –esto lo suponemos–, sino en cómo decidir la manera en que se han de describir tales hechos, y qué tipo de conexión vital se desea despertar en quienes ven, leen o escuchan tal descripción.

Supuestos en economía: ¿qué tanto simplifican y a qué costo?

Los mapas son útiles si sirven para guiar a quien no sabe dónde está. No importa si son versiones simplificadas del territorio o que su escala sea pequeña, los mapas son buenos mapas si cumplen su finalidad. Esta analogía es usualmente empleada en la defensa de los modelos teóricos en economía. Al igual que los mapas, los modelos son una simplificación de la realidad, pues toman pocas

variables (las relevantes) y suponen ciertas condiciones con la finalidad de formular un conjunto de proposiciones que luego serán contrastadas con la realidad. En los modelos económicos neoclásicos se supone, por ejemplo, que los agentes de mercado tienen información perfecta y son perfectamente racionales. El desarrollo teórico del análisis económico ha dependido de modelos formulados bajo estos supuestos como también de los trabajos que examinan los efectos teóricos de la relajación de los supuestos respecto a la capacidad de los mercados para asignar eficientemente los recursos escasos.⁸ La economía no es la única ciencia que emplea supuestos para la generación de modelos analíticos o teóricos, pero, quizás, en ninguna otra ciencia como en esta los supuestos mismos tienen repercusiones que van más allá de la comprensión de los fenómenos estudiados, y llegan a afectar la manera de ver y entender otros asuntos que desbordan los límites epistémicos de tales modelos. En este exceso o desborde están la segunda vía para examinar la relación entre ética y economía.

La discusión sobre el alcance y función de los supuestos en economía ha sido un debate clásico para la epistemología y metodología de la ciencia económica. El texto de Milton Friedman (1967) *La metodología de la economía positiva* se convirtió en el referente principal de la confrontación alrededor de qué tan realistas deben ser los supuestos y, en general, sobre los usos prácticos que tienen las herramientas metodológicas —supuestos, teorías, fórmulas matemáticas— en la producción académica en economía. En particular, a partir de ese debate comenzó a ser más claro cómo los supuestos pueden referirse a variados asuntos y alcances, a saber: sobre las motivaciones conductuales, el comportamiento real de los agentes, la existencia y estabilidad de ciertas relaciones o las condiciones bajo las cuales una teoría es aplicable (Blaug, 1985). En cualquier de estos casos se ha llegado a aceptar que los supuestos actúan de manera similar a los axiomas matemáticos, es decir, como postulados que deben ser toma-

8 Para ilustrar más el tema se sugiere ver las contribuciones de los ganadores del Nobel en Economía tales como Joseph Stiglitz, George Akerlof y Daniel Kahneman, entre otros.

dos “como dados” y no están sujetos a prueba en el modelo. Cuando se supone que los agentes son perfectamente racionales, por ejemplo, los resultados empíricos del modelo no pueden corroborar o rechazar lo supuesto sobre la racionalidad de los agentes. En principio, el supuesto que defina un o una economista no está en discusión dado que expresa una elección apriorística de las condiciones del modelo. A lo sumo puede ser posible decir que algunos supuestos son *de facto* más o menos empleados por la comunidad académica, pero esto no quiere decir que el investigador pueda ser cuestionado por los supuestos que elije mientras le sean útiles en términos metodológicos para la formulación teórica y formal de su trabajo investigativo. Justamente, en este punto radica la idea de Friedman respecto a la irrelevancia del realismo de los supuestos: la única justificación de ellos es instrumental.

Si en lugar de suponer que los agentes son perfectamente racionales consideráramos que sus decisiones económicas son representadas como si fueran el efecto de espíritus alienígenas y si, además, obtuviéramos mejores predicciones derivadas de modelos contruidos sobre tal supuesto, entonces deberíamos abandonar la racionalidad perfecta y continuar con la espiritualidad alienígena en la elaboración de modelos económicos. Lo absurdo de este ejemplo muestra que la selección de los supuestos no puede reducirse a su valor instrumental. Incluso si comparten el hecho de ser irreales, uno de ellos no guarda ningún sentido respecto a la conducta económica de las personas mientras que el otro sí lo hace. Eso quiere decir que el supuesto sobre un fenómeno ha de conservar cierto grado de verosimilitud, coherencia o sentido con la idea que tenemos de tal fenómeno que se intenta explicar. Cuando la corriente neoclásica supone que los agentes basan sus decisiones única y exclusivamente en un estable sistema de preferencias completo, transitivo y reflexivo, sugiere una imagen que, si bien puede no ser cierta para ningún caso, no es completamente ajena a una idea común de racionalidad. Así, seleccionar un determinado supuesto no es una decisión caprichosa o cuya única justificación sea puramente instrumental. Los supuestos han de tener un cierto realismo en el sentido en que en ellos se describen condiciones del

contexto o se adscriben motivaciones a los agentes económicos que encontramos humanamente razonables y comprensibles.

Cuando el valor instrumental no es lo único relevante en la elección de los supuestos, la decisión dependerá de otros criterios. Estos criterios en ocasiones están relacionados con la facilidad operativa al modelar los sistemas de decisiones humanas individuales y colectivos. El supuesto del auto-interés suele asumirse porque “hace manejable” la construcción de un modelo teórico. Representar en un sistema de preferencias la compleja psicología humana tal y como la conocemos haría inoperable casi cualquier formulación analítica. Este recurso metodológico en economía suele defenderse al mostrar su uso equivalente en otras disciplinas como la física. Sabemos que todos los objetos caen con cierta fricción, pero suponer que esta no existe es una práctica común en la modelación en esta disciplina. La finalidad en este caso, como en otros, es simplificar las situaciones para hacer posible su análisis. Sin embargo, no es tan claro que eliminar la fricción en un modelo físico sea equivalente a suponer que la motivación humana pueda asumirse como interés propio. La diferencia radica en las razones de elegir determinada motivación. Los objetos pueden caer con o sin fricción, pero las personas poseemos una pluralidad motivacional amplia, por lo que fijar la mirada en una única motivación exige una cierta justificación más allá de la facilidad operativa en el modelo. No se trata de criticar la simplificación a los modelos económicos porque estos son una imagen irreal del mundo económico. Toda modelación requiere simplificación. No obstante, en la práctica investigativa simplificar es también priorizar, seleccionar aquello que se considera más relevante, fundamental o importante; así como determinar el nivel de simplificación más adecuado para la naturaleza del problema en cuestión. Hay simplificaciones más profundas que otras, que consideran un menor número de variables o aspectos, y con ello se generan modelos más reduccionistas que otros. La cuestión clave es por lo tanto decidir qué tipo de simplificación se hace, cuáles son los elementos esenciales y qué tan reduccionista ha de ser un modelo para que respete el objeto de investigación.

En *Ética Nicomaquea* Aristóteles (1997) sugería que la precisión requerida en la medición de un ángulo no es la misma para un carpintero que para un matemático. Para construir una buena silla no se requiere usar las técnicas de cálculo de un matemático, de hacerlo, no se construiría la silla nunca. La precisión angular ha de corresponder con la naturaleza misma del asunto del que se trata (el objeto de estudio), así como de la finalidad pretendida al emplearla. De manera análoga, el grado y tipo de simplificación en la modelación económica ha de guardar cierta correspondencia o adecuación con el objeto mismo de investigación. La discusión ética radica en determinar esa cierta correspondencia o adecuación, es decir, en saber si a pesar de la simplificación, aún podemos identificar lo humano de los seres humanos y las sociedades a través de esos modelos. En caso de no ser así, los modelos económicos ya no son solamente simplificaciones de una realidad económica, sino versiones simplistas y simplificadoras de la misma. Esta operación funciona análogamente al uso que hacemos de estereotipos a nivel social: con poca información creemos saber todo lo que necesitamos saber de alguien. Así, un modelo económico simplista (y ya no simplificado) estrecha el tipo de discusiones, reflexiones y análisis que nos permiten tener un conocimiento más apropiado de las cuestiones éticamente relevantes en la economía.

Por ejemplo, el modelo macroeconómico del agente representativo (Lucas, 1976) supone que las preferencias de un agente “representan” las preferencias de toda la sociedad y, por ello, la agregación es una multiplicación de tales preferencias individuales por el número de individuos. Sabemos bien que las sociedades reales no tienen este grado de homogeneidad social, sin embargo, el irrealismo de este supuesto está fuera de discusión, pues este modelo al igual que otros es una simplificación de la realidad. La cuestión radica en otro punto. Asumir que no hay diferencias en las preferencias individuales cuando tratamos de entender el bienestar social (simplificado como PIB) es eludir lo esencial de cualquier ejercicio de agregación: la diferencia entre agentes. Esta remite no solo a la diversidad en las preferencias individuales, sino también a las desigualdades en las dotaciones ini-

ciales, ambos aspectos son constitutivos de cuestiones humanas como la justicia, la identidad, o el reconocimiento; por lo que suponer que no existen es equivalente a suponer que no estamos hablando de seres humanos. Tener que enfrentar las diferencias individuales para calcular un agregado social nos conduce a una necesaria decisión sobre decidir qué es aquello que nos diferencia a unos de otros (preferencias, bienestar, bienes), cómo ponderar tales diferencias y qué priorizamos en la agregación. Suponer que los objetos caen en el vacío y que los intereses sociales son representados por un solo individuo no son operaciones equivalentes, están en un orden cualitativo distinto. En el caso de la economía, aquello que se pierde en algunas simplificaciones no es solo “complejidad”, sino la pluralidad, el conflicto o la diversidad característica de las sociedades que son el contexto de los mercados, los comportamientos individuales o los agregados económicos, es decir, se pierde aquello que hace interesante y demandante la reflexión ética.

Bienestar y preferencias: el *homo economicus* como caricatura humana

Los importantes hallazgos de la economía conductual han mostrado que los agentes económicos reales no siempre se comportan racionalmente. La economía experimental ha evidenciado cómo las personas no siempre procuran alcanzar solo su propio bienestar, sino que les interesa lograr otros objetivos, incluso si ello implica un cierto sacrificio de sus objetivos o condiciones materiales. La discusión sobre estos resultados se suele presentar en el plano empírico alrededor de la pregunta: “¿es la gente realmente racional y egoísta?”, pregunta que orienta la búsqueda de evidencias, ejemplos, casos o experimentos que finalmente comprueben las verdaderas motivaciones. En ocasiones esta discusión parece tornarse incluso como una disputa epistémica entre disciplinas: la psicología y sociología, por un lado, mostrando cómo la racionalidad perfecta de la economía es

un mito o ficción ideológica o una incorrecta representación de la racionalidad humana y, por otro, la economía afirmando que es una adecuada síntesis con amplia evidencia empírica a su favor respaldada por el comportamiento competitivo de las personas en los mercados. Estas diferencias, si bien son importantes, nos interesan menos para continuar la reflexión sobre el quehacer de los y las economistas, puesto que no pretendemos examinar si los modelos económicos del comportamiento humano son incorrectos o irreales. En su lugar, se sugiere estudiar las distintas implicaciones de las decisiones y elecciones tanto metodológicas como conceptuales respecto a las formas de representar lo humano en la modelación económica. Por esa razón, es necesario centrarnos, por ahora, menos en la verificación empírica de los modelos económicos y más en la artesanía intelectual que hay detrás de la construcción de tales modelos; menos en la comprobación empírica del *homo economicus* y más en el recorrido de sus usos (y abusos) dentro del quehacer investigativo en economía.

La conducta económica de los agentes de mercado se ha modelado en la perspectiva económica mainstream partiendo de un supuesto motivacional (auto-interés) y un supuesto de racionalidad (preferencias consistentes). La maximización matemática de la función de utilidad sujeta a restricciones presupuestarias es la forma en que se representa la manera en que los agentes toman decisiones. Maximizar quiere decir elegir la cesta de bienes que le reporta al consumidor la utilidad más alta y, a su vez, este nivel de utilidad viene dado por el sistema de preferencias sobre los bienes. En la medida en que estas preferencias sean racionales y el agente actúe en consonancia con sus preferencias, estaremos hablando de un agente racional. En su versión más popular, los supuestos comportamentales del *homo economicus* expresan que, en su vida económica, los individuos son los mejores jueces de su propio bienestar (son racionales), y alcanzar este bienestar personal es lo único que realmente les importa (son egoístas). Esta representación de la naturaleza y comportamiento humano le ha valido a la economía su calificativo de *dissmal science* en tanto que su visión pesimista pone el acento en los rasgos más oscuros de los seres

humanos para dar cuenta de lo económico. La cuestión que interesa plantear es examinar las razones que justifican el énfasis que los y las economistas hacen en esos rasgos en sus modelos; rasgos comportamentales que, si bien son reales, no son los únicos que intervienen en las decisiones humanas. ¿Por qué centrarse en la racionalidad como consistencia y el auto-interés como motivación única? ¿Por qué sugerir que todo comportamiento humano puede ser analizado de esta manera? ¿De dónde les viene a los y las economistas este “impulso imperialista” y tal convicción epistémica?

Para acercarnos a responder tales preguntas resulta imprescindible tomar en consideración la historia de las ideas que nutren el lenguaje de los modelos económicos. La función de utilidad en la microeconomía estándar nos recuerda que el utilitarismo como doctrina filosófica y política está en las raíces del pensamiento económico mainstream. Aunque es notable la diversidad de autores y enfoques que ha caracterizado la historia intelectual del utilitarismo, desde Jeremy Bentham hasta Peter Singer, puede decirse que uno de sus rasgos fundamentales como sistema valorativo es su tendencia a simplificar la complejidad del mundo moral. Para el utilitarismo es imprescindible hacer calculable al mundo y sus múltiples estados, de tal forma que de ahí se derive el conjunto de nuestros compromisos, acciones, deberes, responsabilidades. La utilidad (definida de distintas maneras) se convierte en esa métrica, en la unidad de medida, en los términos de comparabilidad bajo los que las decisiones pueden ser valoradas con independencia de si la escala es cardinal u ordinal. La utilidad sería el dispositivo o “metrómetro” siempre abierto a la especificación de su contenido y el “cálculo utilitario” la operación posibilitada y exigida por la utilidad, una vez todo lo que interesa pueda ser representado por esta. Puede verse cómo el análisis económico neoclásico del consumidor y productor deriva del utilitarismo este *estilo de pensamiento* centrado en la necesidad de simplificar en pocos elementos y una sola métrica casi cualquier decisión económica. La ambición es clara: representar el comportamiento económico a través de la imagen más simple posible de él, destacando lo que se con-

sidera y afirma como fundamental o más básico, y suspendiendo o simplemente desechando las demás motivaciones humanas.

Junto con esta ambición metodológica, un importante cambio se presentó en la herencia utilitarista en la economía. A pesar de la mencionada tradición, en los manuales de microeconomía se aclara que la economía contemporánea ha abandonado la referencia clásica a la utilidad cuando hablan de la función de utilidad. Este es ahora el nombre de una función que representa gráfica y matemáticamente el conjunto –bien comportado– de preferencias de los agentes. Tal abandono significa una interesante modificación que demuestra la intención en los y las economistas modernos de “higienizar” sus herramientas de análisis de las connotaciones normativas del lenguaje heredado de los clásicos. En este cambio se destacan dos fenómenos: la renuncia a comparar los estados de bienestar de las personas, y establecer las preferencias como la única descripción de la interioridad de los agentes económicos. Estos cambios nos conducen, de nuevo, a identificar el lugar de la ética en la economía justo en esa pretendida separación “positivo vs. normativo” característica del quehacer investigativo de los y las economistas mainstream. En este esfuerzo por adquirir un carácter más científico a través de la depuración terminológica, la economía ha terminado usando algunos términos vaciados de sentido (como utilidad) y con ello abandonando –o eludiendo– las discusiones que tales términos traen con ella.

Con la finalidad de eludir las comparaciones individuales de bienestar, el criterio de Pareto se convirtió en el criterio pretendidamente neutral para valorar un estado social. La unanimidad paretiana parecía no demandar ninguna exigencia normativa en contraste con decidir si la utilidad que gana un individuo compensa (o no) la que pierde otro.⁹ La negación de las comparaciones interpersonales de utilidad

9 Afirmación sostenida directamente por Robbins (1932) e indirectamente por Pareto (2019) en su tratamiento del óptimo de bienestar en términos de unanimidad, negándose a evaluar los cambios en el bienestar social cuando se mejora la posición de algún individuo y se desmejora la de algún otro. Autores como Jean Pierre Dupuy (1998) criticará esta interpretación no-normativa de la unanimidad.

significó abandonar indirectamente las discusiones más sustantivas respecto a qué constituye el bienestar personal y cómo se representa. En el utilitarismo, el bienestar individual y social no son otra cosa distinta a la utilidad individual o social. Si algo no reporta utilidad para una persona, entonces eso no mejora ni empeora el bienestar de tal persona. Para los críticos, esta aproximación utilitaria al bienestar es en exceso reduccionista, pues ignora que no todo lo importante para el bienestar es traducido en términos utilitaristas como los bienes sociales básicos (Rawls, 1971) o porque aquello que le reporta utilidad a un individuo puede no ser lo único valioso para él mismo (Scanlon, 2003). Este debate suele ser ignorado o desplazado a otras disciplinas (filosofía) por los y las economistas que ven en él un campo no científico innecesario o inconveniente para el desarrollo de las explicaciones de los fenómenos económicos. Un síntoma de este desplazamiento es el uso de las preferencias, en lugar de bienestar o utilidad, para describir la interioridad de los agentes económicos: un agente es el conjunto de sus preferencias.

Las preferencias son el punto de partida axiomático en la modelación del comportamiento económico de los individuos. En una versión menos deductiva, las preferencias representan la unidad básica que explica las elecciones de los consumidores y pueden ser reveladas a partir de tales elecciones. En cualquiera de estas dos versiones, las preferencias carecen de una especificación robusta en términos de su composición, pues lo que importa es la estructura formal de sus propiedades: consistencia, continuidad, completitud. Por especificación robusta se quiere decir una descripción densa de la interioridad de los agentes económicos, es decir, si hablamos de las preferencias como estados mentales conscientes como los niveles de satisfacción o si las preferencias son indicadoras del bienestar subjetivo o si ellas son resultado de la reflexión valorativa que el mismo agente hace de sí mismo (Hirschman, 2013; Sen, 1986). De esta manera, cuando decimos que una persona prefiere la cesta de bienes X a la cesta Y, no se entiende muy bien qué se quiere decir. ¿Significa que la cesta X le genera mayor satisfacción que la cesta Y? O ¿que la cesta Y aumenta su bienestar más que la cesta X?

O ¿en cambio que la cesta Y suple mejor sus *deseos* o sus *necesidades* que la cesta X? Sabemos bien que, en ocasiones, cuando las personas obtienen lo que prefieren se dan cuenta de que no era lo que realmente querían. En otras ocasiones, al obtener lo que desean su bienestar objetivo es cada vez menor (alcoholismo) o puede mejorar tal bienestar personal sin que la experiencia subjetiva sea placentera (vacunación).

Las anteriores preguntas y casos ilustran la ambigüedad conceptual al “vaciar” a las preferencias de un contenido sustantivo y conformarse con la formulación de propiedades axiomáticas alrededor de ellas. Las preferencias son más que un mero dispositivo formal para la elaboración de los modelos. No son simplemente el término que le damos a la relación formal de $x > y$. Estas críticas pueden ser rechazadas por quienes afirman que para la modelación económica solo tenemos que suponer que las preferencias muestran consistencia interna y estabilidad temporal, puesto que su función analítico–metodológica es única y exclusivamente la caracterización de las condiciones formales de los modelos. Estos mismos críticos pueden afirmar que ir “más allá” de esta económica caracterización nos conduce a una discusión que escapa al dominio de la teoría económica. Por un lado, porque involucra otras disciplinas del saber que sí han examinado las condiciones de formación de las preferencias (psicología, sociología). Por otro lado, porque hablar sobre cualificar las preferencias y conectarlas con el bienestar ya, de hecho, envuelve una discusión sobre cómo deben ser o cómo no deben ser estas preferencias, y esto escapa al alcance disciplinar y competencia profesional de los y las economistas. En otras palabras, al desconectar las preferencias con cualquier referencia sustantiva sobre el bienestar personal (como en el utilitarismo) y asumirlas exclusivamente como nociones formales que representan las condiciones lógico–matemáticas en la modelación económica, estos críticos afirman alcanzar la neutralidad valorativa necesaria para considerar a la economía como una ciencia positiva alejada de los juicios normativos. Así como no deberíamos comparar el bienestar individual de las personas tampoco podemos ni debemos decidir qué tipo de preferencias constituyen tal bienestar.

Esta pretendida neutralidad valorativa, entendida como la renuncia a comprometerse con alguna determinada noción de bienestar y presentada como deseable es, de hecho, muy poco neutral. Cuando los y las economistas deciden hacer dicha renuncia, tal decisión está justificada en su deseo de desarrollar una aproximación a los fenómenos económicos sin ser influenciada por los juicios de valor. Desean ser neutrales en el sentido de evitar que sus análisis, resultados e interpretaciones estén condicionados por alguna noción normativa previa a su acercamiento al “mundo real”. Para lograrlo han elegido centrarse en las propiedades axiomáticas de las preferencias y no en su contenido sustantivo. Sin embargo, esta decisión no es neutral. No es por razones empíricas que se ha hecho esa elección, sino por una determinada idealización de cómo deberían ser las preferencias: racionales. Si la consistencia es una propiedad de las preferencias, no lo es porque empíricamente esté sustentado, sino porque ella revela el ideal de *coherencia* en el comportamiento racional. Estos puntos de partida axiomáticos de las condiciones de las preferencias son el reflejo de una determinada valoración normativa sobre tales condiciones, no se eligen al azar ni por el soporte empírico que hay a su favor, sino porque implícitamente está un *deber ser* inconfesable por el positivismo economicista de los neoclásicos. Esto no significa que tomar las preferencias sin referencia al bienestar sea un error metodológico, solo quiere decir que no es una elección por fuera de la discusión valorativa como usualmente pretende afirmarse.

Y no lo es por una segunda razón. Al definir las preferencias solo a partir de la consistencia lógica y sin referencia a alguna noción sustantiva de bienestar se pierde con ello una descripción razonable de lo humano en los modelos económicos. Un sistema axiomático de preferencias es una forma de simplificar el comportamiento humano, pero representa una simplificación que conlleva un alto costo ignorado. Dicha representación deja por fuera aquello que nos hace humanos más allá de lo puramente racional, a saber, nuestros deseos, necesidades o la capacidad de valorar no solo los estados del mundo, sino también nuestras propias preferencias. En otras palabras: no solo preferi-

mos ciertas cosas sobre otras (el modelo básico de elección), también preferimos tener ciertas preferencias sobre otras como, por ejemplo, cuando expresamos nuestra preocupación por cultivar un buen juicio estético. Nos empeñamos en diferenciar las necesidades de los deseos cuando estamos interesados en distinguir entre bienes primarios o de uso vital (asociados a necesidades humanas) de los bienes suntuosos (asociados a los deseos). Incluso llegar a tener ciertas preferencias es producto de un proceso reflexivo sobre el consumo mismo, como en el caso de preferir no comer carne animal (vegetarianismo), incluso, aunque se desee hacerlo. Estos ejemplos dan cuenta de cómo lo que llamamos preferencias puede llegar a ser mucho más complejo e interesante que la simplificada representación del *homo economicus*. Una complejidad e interés que muestra cómo la simplificación de los modelos puede llegar a ser una (mala) caricatura del comportamiento humano, es decir, una imagen tan simplista que logra deformar el sentido mismo de la acción humana en la economía.¹⁰

Conclusiones y reflexiones finales

La relación entre ética y economía puede introducirse de múltiples maneras. En este capítulo se ha propuesto una de ellas que, claro está, no es la única. En la primera parte se cuestionó la manera tradicional de comprender tal relación anclada a la idea de dualidad epistémica: hay una rama de la economía encargada de examinar las cosas como son (economía positiva) mientras que otra rama tendría como labor ocuparse de las cosas como deben ser (economía normativa). Usualmente, quienes se ocupan de las reflexiones éticas de la economía son clasificados dentro de la segunda categoría: o bien filósofos morales con intereses en la economía (Rawls) o bien economistas con intereses en la filosofía moral (Sen). En los manuales de texto en economía, de hecho, se ejemplifica una dicotomía

10 Los calificativos de esta imagen humana del *homo economicus* varían entre “tontos racionales” (Sen, 1986) hasta “monstruo antropológico” (Bourdieu, 2004).

similar en los casos que intentan ilustrar los conceptos de equidad y eficiencia. Tal dicotomía toma la forma de una inevitable disyuntiva (*trade-off*) entre estos dos objetivos económicos, lo que conduce a pensar que el alcance de uno de ellos solo será posible a expensas del otro. Este enfrentamiento afianza aún más el estilo de pensamiento de los y las economistas, pues expresa el valor de los fines últimos de la política económica como un costo relativo y, con ello, sugiere que la decisión entre tales finales requiere un cierto “cálculo” de ponderación. El problema radica en que ni el manual introductorio ni la formación profesional en economía en general ofrecen las herramientas para decidir cómo ponderar, priorizar y elegir entre tales finalidades. Como hacedor de política (*policy-maker*) el o la economista requerirá en un caso como estos de una capacidad de juicio, reflexión y análisis para la que no ha sido entrenado como economista; y esto en buena parte, por el dualismo entre lo positivo y lo normativo. En una palabra, la economía (*economics*) presenta modelos o perspectivas duales para entender la economía: lo positivo vs. lo normativo, pero después se muestra incapaz de proveerle al profesional en economía recursos para tomar este tipo de decisiones.

Este capítulo va encaminado a eludir esa distinción o dicotomía entre las “ramas” de la economía, tomando una definición de la economía menos como un saber disciplinar y más como un quehacer práctico. Si la economía es lo que hacen los economistas, entonces su vínculo con la ética ha de buscarse en las prácticas académicas, profesionales o laborales de los y las economistas. Por ende, tendríamos que indagar en las formas de “hacer economía” y, a través de tales formas, detectar sus implicaciones éticas. El talante propiamente ético de este quehacer está en el tipo de consideraciones que tienen en cuenta en decisiones cotidianas como la selección de supuestos, la información que resulta relevante para ser objeto de análisis, las justificaciones presentadas de las representaciones de la conducta humana o las maneras de balancear las demandas entre saber experto vs. saber público. Desde esta aproximación reconocemos que hay muchas formas de “hacer economía” que intervienen variadas razones en las elecciones de los

modelos, en el tratamiento de los datos, en la selección de determinados indicadores, así como en la interpretación misma de los hallazgos. La ética estará, pues, en los énfasis que orientan las maneras de hacer todo esto. Unas maneras que, a su vez, han de justificarse públicamente con razones que den cuenta de las elecciones implicadas en ese quehacer. Esto último por cuanto estos modelos en particular, y sus concomitantes estilos de pensamiento, informan las políticas públicas de intervención sobre la sociedad y, con ello, es necesario que sean presentados a una audiencia general para evitar el abuso de poder tecnocrático del saber experto y los expertos.

Los modelos económicos, como los modelos científicos, son versiones simplificadas de la realidad económica. Así como un mapa no puede ser del tamaño del territorio, como en el cuento de Borges, en economía los modelos son representaciones a una menor escala de lo real. Para realizar tal modelación, los y las economistas se sirven, entre otras cosas, de versiones simplificadas del comportamiento económico y de la sociedad (supuestos). Dado que son simplificaciones, estas representaciones no pueden ser realistas en el sentido en que incluyan todos los rasgos que se dan en la realidad, pero tampoco pueden ser inverosímiles o contrarias a nuestra experiencia cotidiana respecto a tales aspectos. La cuestión clave está en elaborar una simplificación que, si bien no considera todos los detalles de la realidad, todavía contenga una imagen de lo humano en los modelos económicos que intentan representar. Hasta qué punto hacer de la parsimonia o la capacidad predictiva las más valiosas cualidades de los modelos económicos es hablar de la ética en el quehacer científico de los economistas y, asimismo, de la economía. Una decisión metodológica como la selección de ciertos supuestos en los modelos económicos neoclásicos ha conllevado a un peligroso reduccionismo que ya no es solo metodológico, sino también político.

El reduccionismo metodológico característico de las prácticas investigativas de los y las economistas ortodoxos ha conllevado a la difusión y aceptación de teorías económicas que eluden o ignoran la comple-

jidat humana y, por siguiente, tienden a promocionar versiones cualitativamente empobrecidas, limitadas y débiles de lo humano en el plano económico. Este reduccionismo metodológico se ha convertido en un reduccionismo tecnocrático al tratar las cuestiones sobre el bienestar social o individual como un asunto de propiedades matemáticas y lógicas, ignorando o eludiendo las discusiones que realmente importan, aquellas en las que están en juego los criterios de comparación, los mecanismos para agregar preferencias, las condiciones óptimas para la formación de juicios valorativos individuales, las bases colectivas de valoración de resultados sociales, entre otras cuestiones valorativas. El reduccionismo técnico o abstracción en los modelos económicos puede ser necesario para el desarrollo teórico. La modelación matemática en economía hizo posible los progresos teóricos, difíciles de alcanzar sin el lenguaje formal. Sin embargo, lo que hay que tener presente es que tal ejercicio puede conllevar a olvidar los asuntos que quedan por fuera del modelo, creyendo que por estar por fuera del modelo pueden ser considerados como propios de otras disciplinas o, peor aún, como menos relevantes para el quehacer del economista. Por el contrario, esos asuntos que “complican el modelo” suelen reflejar los problemas, tensiones, y situaciones que suelen exigir las más altas cualidades reflexivas y dialógicas, puesto que en tales conflictos están las raíces de los desacuerdos políticos más agudos de nuestras sociedades democráticas. No se trata, por supuesto, de abandonar el desarrollo matemático-formal en los modelos teóricos en economía, sino de no perder de vista los riesgos, efectos y externalidades negativas asociadas al reduccionismo metodológico, que puede convertirse en uno tecnocrático: un riesgo permanente que ha de enfrentar el o la economista en su quehacer investigativo y en donde en últimas se hace evidente el carácter ético de tal quehacer.

El riesgo del reduccionismo tecnocrático está en que puede conducir a una menor capacidad crítica de los y las economistas respecto a los límites de la propia economía como ciencia social. El denominado “imperialismo económico” es un reflejo institucionalizado de este reduccionismo que, de esta forma, expresa una arrogancia metodológica y epistemológica al llegar a considerar que *toda* acción humana

puede ser entendida desde un punto de vista económico. Eso implica que los y las economistas, en comparación con otros científicos sociales, presentan una menor consciencia disciplinar para pensar (y desear hacerlo) más allá de su disciplina, para tomar referentes teóricos o conceptuales de otros campos de las ciencias sociales, para hacerse una idea de los efectos sociales de su saber, para acercarnos a la vida de quienes posiblemente terminen por padecer las consecuencias de las políticas económicas formuladas y justificadas a partir de sus *papers* y artículos. Así, pues, comprender desde una perspectiva ética a la economía-como-práctica es renunciar a un cierto autoritarismo metodológico que se ventila en ocasiones cuando las y los economistas son públicamente confrontados (“estos son mis supuestos y punto”). Si bien no todos y todas tienen que compartir las decisiones de simplificación, esta no puede ser solamente guiada por la conveniencia práctica en la modelación (“esto hace más fácil el trabajo”) ni por los consensos de uso en la comunidad académica (“así lo hace todo el mundo”). Justo en este punto se hace necesario el trabajo personal de crítica reflexiva, y en cómo se hace tal trabajo se evidencia con mayor claridad una manera de entender la relación entre ética y economía.

Referencias

- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Barcelona. Planeta Colombiana, 1997.
- Blaug, M. (1985). *La metodología de la economía o cómo explican los economistas*. Alianza Editorial.
- Bourdieu, P. (2004). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires. Manantial.
- Comte-Sponville, A. (2005). *Diccionario Filosófico*. Paidós Editorial.
- Dewey, J. (2011). *Selección de textos*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Dickens, C. (2019) *Tiempos difíciles*. Madrid. Alianza Editorial.

- Dupuy, J. P. (1998). *El Sacrificio y la envidia*. Gedisa Editorial.
- Friedman, M. (1967). *Ensayos sobre economía positiva*. Gredos Madrid.
- Hausman, D. y McPherson, M. (1997). *Economic Analysis and Moral Philosophy*. Cambridge University Press.
- Hirschman, A. (2014) *Las pasiones y los intereses*. Barcelona. Capitán Swing.
- Jacoby, J. (2004). Bring on the ‘price gougers’. *The Boston Globe*. http://archive.boston.com/news/globe/editorial_opinion/oped/articles/2004/08/22/bring_on_the_145price_gougers146/
- Lucas, R. (1976). “Econometric Policy Evaluation: A Critique. *Carnegie-Rochester Conference Series on Public Policy*, 1, 19-46.
- Mankiw, G. (2012) *Principios de economía*. México. Cengage Learning.
- McCarthy, M. (2004). After storm come the vultures. *USA TODAY*. https://usatoday30.usatoday.com/money/2004-08-19-gouging_x.htm
- New Economic Thinking. (2018, noviembre 30). *The Limits of the “Rational Economic Man”*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=19vLH4ynNgQ>
- Ovejero, F. (1994). *Mercado, ética y economía*. Icaria Editorial.
- Pareto, V. (2019) *Manual de economía política*. Pamplona. Aranzadi.
- Putnam, H. (2002). *El desplome de la dicotomía hecho / valor y otros ensayos*. Paidós Ibérica.
- Rawls, J. (1971). *Una teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Robbins, L. (1932). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. McMillan and Co.
- Scanlon, T. (2003). *Lo que nos debemos los unos a los otros*. Paidós Editorial.

- Sen, A. (1986). Los tontos racionales Una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica. En F. Hahn y M. Hollis (comp.) *Filosofía y Teoría Económica* (pp. 172–217). Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (1990). *On Ethics and Economics*. Blackwell Publishers.
- Williams, B. (2012). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge.

Del emotivismo político hacia la elección política autónoma¹

Javier Zúñiga Buitrago

La retórica característica de los políticos actuales es eminentemente emotivista. Persigue exacerbar las emociones y prejuicios de los ciudadanos para generar en ellos reacciones automáticas. De tal tarea participan expertos asesores, muchos de ellos verdaderos mercenarios que difícilmente llegan a plantearse la cuestión de la validez de los propósitos a los que sirven. Apoyándose en los nuevos desarrollos tecnológicos y en estrategias de comunicación sofisticadas para asegurar el éxito de sus operaciones, no dudan en recurrir a la propagación de falsas noticias, la calumnia, a todo tipo de vilezas discursivas para vencer al rival.

Preocupan los estragos que tal dispositivo produce, en el corto y en el largo plazo, sobre la formación política de los ciudadanos que fomenta en estos no la formación de criterios independientes, sino la atrofia de su entendimiento político.² Logra que actúen desde el

1 Este artículo fue escrito antes del estallido social ocurrido en Colombia en el año 2021. Tenía en la mira las multitudinarias marchas ciudadanas ocurridas en los años anteriores. Ahora es más claro que estas anunciaban dicho estallido y la brutal represión que quiso apagarlo.

2 “Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su

miedo, el odio, la intolerancia al distinto, y así contribuye a la tendencia actual de la cultura hacia el fanatismo y el obscurantismo.

Salta, sin embargo, a la vista, otro hecho que nos llena de entusiasmo, pues surge en medio de una verdadera crisis sin precedentes de la humanidad. Se trata de la efervescencia en los últimos tiempos, en todo el planeta, de manifestaciones políticas que señalan el surgimiento de una ciudadanía inconforme con instituciones que no dan cabida a sus justos requerimientos, pues parecen estar sistemáticamente diseñadas para no atenderlos. Dichas manifestaciones rompen los marcos de las tradicionales adhesiones políticas. Pasan por ser “espontáneas”, son, sobre todo, directas y sinceras. Dejan expuestos en el espacio público una diversidad de viejos y nuevos problemas sociales de los que no éramos conscientes o, cual llagas, habíamos querido ocultar, pero que la actual pandemia los ha dejado, aún más, al desnudo.

Invocan la empatía por el sufriente o son protagonizadas por el sufriente mismo, por la víctima directa de abusos de todo tipo cuyos ejecutores han quedado impunes y hasta campean como líderes de las instituciones que nos gobiernan. Invocan identidades particulares, no una clase social liberadora de la humanidad como lo proponía el marxismo.³ Apelan a creativas formas de expresión, reclaman una visión del mundo y de la política, y un lenguaje que no las insulte, que apele a sus emociones (como podría no hacerlo), pero al mismo tiempo a su entendimiento.

Esa ciudadanía nos dice con sus acciones que ha conquistado la mayoría de edad y la asume como el resultado de un trabajo indecli-

causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirse de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración” (Kant, 2013, p. 87).

3 “Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es el movimiento independiente de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la superestructura formada por las capas de la sociedad oficial” (Marx y Engels, 1975, p. 47).

nable y de arduas luchas cuyas conquistas no está dispuesta a transar; nos dice, también, que no es un siervo condicionado para obedecer ciegamente a su señor, ser engatusado con falsas promesas y con reflejos de oropel. Se siente insultada cuando la tratan como si fuera un amasijo que puede ser “intervenido” para adoptar la forma, las actitudes, los estilos convenientes al burócrata de la política.

Siendo así, la discordancia principal que marca la tónica del actual escenario político se da entre un ejercicio político emotivista y una ciudadanía en busca de propuestas políticas inteligentes. Un abanico de propuestas se le ofrecen, oportunistas, retrógradas, reaccionarias, antidemocráticas y totalitarias. Otras de tintes progresistas, más afines a sus expectativas. La escogencia política se presenta, entonces, de manera urgente como materia para la reflexión. La sugiere una práctica política basada en la manipulación que quiere convencernos de que es la única posible, ocultarnos que no es ni siquiera política. Y como tal práctica se ha vuelto hegemónica, se nos impone tomar distancia de ella, abrir campo a una concepción donde la escogencia política autónoma encuentre lugar, señalar, en fin, las condiciones que la posibilitan, sin perder de vista que ella depende, en últimas, de cada ciudadano en su fuero más íntimo.

El emotivismo como concepción filosófica

Una primera aclaración es necesaria de cara a esta toma de distancia, y es que el emotivismo no alude tan solo a la práctica que consiste en tratar de manipular las emociones de las personas para que tomen este o aquel partido moral, político, estético, etc., esto es, a un mero fenómeno de la cultura (MacIntyre, 2001). La refuerza, aunque sus adalides contemporáneos no sean conscientes de ello, una visión filosófica para la cual la toma de posición en ética y en política no puede defenderse, en últimas, con argumentos racionales, aspirar a ser algo más que la confirmación de nuestros prejuicios. Dicho de otra manera, el emotivismo, en un sentido filosófico, con-

siste en una descripción posible de la dinámica del discurso moral para la que todo argumento que se dé en el seno de este, por refinado que sea, solo sea un simulacro de argumentación racional. Vistiendo de ropajes científicos nuestro discurso no hacemos más que intentar tramitar nuestros prejuicios, inducir en nuestros interlocutores la idea de que estos prejuicios están racionalmente justificados.

Siendo así, la intención velada de cualquier tratado, de cualquier opinión ética o política –por ejemplo, aquellas que afanosamente aparecen en “redes”– no es otra que producir la adhesión del interlocutor a mis convicciones, sin mediación de ninguna actividad racional. Quienientas páginas de Marx o trescientas de *El liberalismo político* de Rawls o cualquier eximio libro de Nussbaum no serían más que el intento de dar elegante expresión y de abogar por un conjunto de prejuicios constitutivos de una visión de la vida. El más esmerado tejido argumentativo no sería más que una instrumentalización del lenguaje de la ciencia. Su única mira podría resumirse como sigue: “Yo apruebo esto (una sociedad igualitaria, por ejemplo), hazlo tú también”. Nietzsche había dicho lo mismo llevándolo hasta sus últimas consecuencias cuando dictaminó que los filósofos son abogados de sus prejuicios, es decir, que tras toda *voluntad de verdad* –incluida la que inspira las ciencias de la naturaleza– hay siempre, ineludiblemente, una *voluntad de poder*.⁴ Así, pues, si el emotivismo tiene razón, todas las discusiones éticas y políticas consisten en el encuentro de meras voluntades de poder, de concepciones de mundo que por todos los medios buscan volverse hegemónicas.

4 “Todos ellos [los filósofos] simulan haber descubierto y alcanzado sus opiniones propias mediante el autodesarrollo de una dialéctica fría, pura, divinamente des preocupada (a diferencia de los místicos de todo grado, que son más honestos que ellos y más torpes –los místicos hablan de «inspiración»–): siendo así que, en el fondo, es una tesis adoptada de antemano, una ocurrencia, una «inspiración», casi siempre un deseo íntimo vuelto abstracto y pasado por la criba de lo que ellos defienden con razones buscadas posteriormente: –todos ellos son abogados que no quieren llamarse así, y en la mayoría de los casos son incluso pícaros abogados de sus prejuicios a los que bautizan con el nombre de «verdades»–” (Nietzsche, 1997, §5, pp. 26-27).

De lo antedicho se sigue una conclusión inquietante: si el emotivismo es una descripción adecuada de la dinámica del discurso ético y político, no tendríamos más posibilidad, contra posiciones que a primera vista pueden parecernos aterradoras, que intentar contrarrestarlas con argumentos de los que sabemos no expresan más que nuestras adhesiones viscerales. Lo que significa que, en realidad, nada tendríamos para argüir racionalmente contra el fanatismo religioso, el nacionalsocialismo, la pederastia, la trata de personas, la desaparición forzada, las masacres, los crímenes de lesa humanidad. Llamar *injusto*, *monstruoso*, *desalmado*, *perverso*, al defensor de este o de aquel acto, al partidario de esta o de aquella doctrina marcadamente fascista, resultaría una mera toma de partido fácilmente rebatible para un oponente que podría mantener que su posición es tan válida como la mía, que la violación, el exterminio sistemático resulta justificado desde su particular concepción del mundo y de la felicidad; que se atentaría, incluso, contra el libre desarrollo de su personalidad al impedir que lleve a cabo una vida donde el exterminio del distinto, el maltrato a los animales, la explotación económica del otro, la violación, el goce sexual de cualquier tipo es un componente esencial.

El emotivismo es, pues, una concepción filosófica que evidencia la bancarrota de la razón práctica. Sigue la tónica de lo que, en su momento, algunos pensadores creyeron constatar y es que, para lo más esencial, esto es, para responder a interrogantes humanos insoslayables —qué sentido tiene la vida, qué tipo de vida es mejor tratar de llevar, cuáles son mis obligaciones morales hacia el otro—, la razón parece no tener ninguna utilidad. Vista así, la argumentación ética y política resulta vana, un mero ejercicio retórico de persuasión del que deberíamos hacernos, por lo menos, conscientes, frente al cual deberíamos ser más realistas (Ayer, 1984; Wittgenstein, 1989; Tolstói, 2008). Si, en últimas, nuestro discurso ético y político no puede evitar ser manipulador, hablar de política *emotivista* es incurrir en un pleonismo, pues ninguna política se libraría de ser emotivista. Pensar que puede ser distinto sería una ilusión.

Alejamiento del emotivismo político

El emotivismo nos impone, pues, el reto de aceptar como una especie de toma de conciencia última el hecho incontrovertible de que es imposible que nuestras posiciones éticas y políticas tengan algún valor de verdad. De aquí se siguen, en mi opinión, diversas actitudes tipificables:

—La del escéptico o de la escéptica a quienes nada parece importar el curso que siguen los acontecimientos del mundo —masacres, exterminios, la depredación ecológica, el calentamiento global— porque desde la lucidez de la que se ufana ve que esta religión, esta o aquella ideología cumplen únicamente una función adaptativa y terapéutica, a saber: llenar nuestra vida de un sentido racionalmente indeterminable, proporcionarle a sus adeptos una identidad, la posibilidad de afirmar una diferencia de la que sentirse orgullosos, marcarles rutas y estaciones, mientras su vida transcurre.

—La de la decisionista o del decisionista,⁵ quienes, a diferencia del escéptico o de la escéptica —estos últimos fácilmente pueden desembocar en el cinismo—, a pesar de estar convencidos de que ninguna posición ética y política es racionalmente defendible, se resisten a no participar del debate público, a no actuar en pro de sus convicciones, porque les urge impedir que el mundo, la realidad nacional o local tomen un derrotero que los abruma. No les quedará, entonces, más opción que decidirse a actuar en pro de esta o de aquella posición, según se lo dicten sus adhesiones viscerales. No quieren que su país se inmiscuya en una guerra injustificada, que el gobierno de turno tome medidas destructoras de la biodiversidad, que promueva empleos paupérrimos, impuestos que terminen volviendo más agónica la situación económica de la mayoría, siga siendo cómplice, aún en tiempos de crisis sanitaria mundial, de servicios de salud macabros regidos por

5 Sobre el planteamiento del problema del decisionismo y su resolución en el contexto de una concepción no rigorista de la ciencia se sugiere consultar a Zuniga-Buitrago (2007).

mercachifles, en fin, astutamente privilegie la economía sobre la vida. Las decisionistas y los decisionistas no se autocondenan, al quietismo político, su conciencia epistemológica no les impide comprometerse con esta o con aquella causa. Cuentan, además, con una ventaja favorable a la estabilidad del régimen liberal, pues parecen encarnar las virtudes exigidas por este: son modestas y modestos, son tolerantes o, por lo menos, así se presenta en el espacio público y en su fuero más íntimo.

—Pero existe otra actitud posible que empieza a ponernos por fuera del emotivismo y a la que podríamos llamar intuicionista. Es la de quienes no se resignan a pensar que este último es el punto de llegada de la toma de conciencia de los límites de nuestra razón ética y política, y empieza a explorar otra posibilidad. Manteniéndose en lo que todavía podríamos tipificar como certeza “intuitiva”, pues no han tenido oportunidad o motivos para sacar a flote y expresar la razón de ser de su adhesión a los valores que, en su opinión, deben dar carácter, por ejemplo, al régimen político. Les parece evidente que este último debe garantizar el bienestar de las personas mediante una repartición equitativa de la riqueza, el libre desarrollo de la personalidad, el derecho al voto, a una profesión de fe distinta, el reconocimiento de su cultura implementando acciones positivas para preservar su lengua, la supervivencia al más largo plazo de su comunidad. Tan fuertes son para ellos estas evidencias que les parece inaudito tener que darse al trabajo de pasar a demostrarlas.

Quien mantiene la actitud descrita —y es esto lo esencial—, ya se pone por fuera del emotivismo, pues asigna el estatuto de “intuiciones” a sus adhesiones viscerales. Se trata, en efecto, de una actitud que abre la posibilidad de que advirtamos que nuestras intuiciones éticas y políticas son racionales en un sentido más profundo de lo que pudimos pensar en principio. Es un camino cuyo recorrido aguarda diversas sorpresas a quien viene del emotivismo.

Por ejemplo, que su valoración y defensa de la libertad, la igualdad, la autonomía y el reconocimiento, no proviene de la nada,

sino que surge de una “lectura” de su situación y de la de otras personas, así como de una “interpretación” de la misma. Una y otra son las que le permiten sostener contra el asesinato perpetrado contra un líder social que este es simplemente inhumano porque trunca una existencia, porque produce sufrimientos indecibles en los huérfanos que deja la víctima, en sus seres queridos, un trauma en la comunidad de la que fue líder y que históricamente ha sido sometida a terribles despojos. El sufrimiento causado puede ser, en principio, la única razón que yo aduzca contra este asesinato en particular, contra el exterminio de líderes sociales, contra el asesinato, en general. Pero podríamos seguir nutriendo nuestra argumentación, llevarla a niveles cada vez más complejos, aducir que “el asesinato de un líder social, el asesinato sistemático de líderes sociales es un atentado contra el presente y futuro bienestar no solo de una comunidad en particular, sino contra todo un país, un atentado genocida contra su progreso”.

Estos argumentos no constituyen una toma de posición meramente emocional, resultan, como empezamos a verlo, de una actividad intelectual compleja de la que no solemos ser conscientes, pero nos asegura reaccionar de una manera que, en principio, calificamos como “visceral” y, en el mejor de los casos, como “intuitiva”. Es ella la que nos ha permitido ponderar la particular acción sobre alguien como nefasta —“¡Ha sido asesinado!”—, y lo que viene a ser tal acción en el marco de una vida humana, de la vida de quien ha sido afectado y de sus allegados. Tal actividad interpretativa solo podría ser recusada y desdeñada por quien se mueva en un cuadro epistemológico demasiado restringido para el que la “interpretación” no tiene ningún tinte de ser “racional”.

Adentrándonos un poco más en la senda en que venimos, nos aguarda una segunda sorpresa, y es que podemos constatar que, en el tipo de argumentación señalada contra el asesinato, apelamos de manera implícita o explícita a consideraciones acerca de lo que somos los seres humanos en el concierto de los demás seres, esto

es, a consideraciones de corte ontológico. El hecho es que sin estas nuestros enjuiciamientos serían imposibles. Es así como al invocar la producción de “dolor” como un hecho repudiable nos comprometemos con la premisa de que los afectados forman parte de un conjunto de seres cuya nota distintiva es ser susceptibles de sentir dolor y, por lo tanto, de sufrir. Y también nos comprometemos con otra premisa: es en virtud de que el asesinado sufrió, de que se produjo un dolor indecible a sus allegados, a los miembros de su comunidad que por el resto de su vida seguirán lamentando la pérdida irreparable, que sostenemos que *está mal*, que es horroroso haber matado a esta persona en particular, que alguien la haya incluido en la lista de mercado de los exterminadores.

Puestos aquí estaríamos en vía de reconstruir al utilitarismo o algo parecido a este. Es, en todo caso, la vía transitada por los sistemas éticos y políticos clásicos, y de propuestas éticas y políticas contemporáneas. No son estas, en efecto, más que intentos conscientes o inconscientes por dar una expresión decantada en un todo articulado a las intuiciones y a las justificaciones de ciudadanos concretos; de lo que tradicional y peyorativamente, a veces, se ha llamado “sentido común”, “punto de vista del hombre común”,⁶ pero que, bien visto, es el fruto acumulado de centenarias, a veces milenarias,

6 Los siguientes pasajes dan cuenta de esta intención: “La razón vulgar no piensa este principio [el imperativo ético que el filósofo ha logrado derivar de la conciencia común] así abstractamente y en una forma universal; pero, sin embargo, lo tiene continuamente ante los ojos y lo usa como criterio en sus enjuiciamientos” (Kant, 2005, 403, 35-404). “Creo que en esencia, este punto de vista [que “la filosofía moral debe tener la libertad de utilizar, a su gusto, supuestos contingentes y hechos generales”, pues, según Rawls “[...] no hay otra manera de dar una explicación de nuestros juicios meditados en equilibrio reflexivo”] se remonta al procedimiento de Aristóteles en *Ética Nicomaquea* [...] También recordamos el pensamiento de Sidgwick en cuanto a la historia de la filosofía moral, como una serie de tentativas por afirmar con todo aliento y claridad, estas intuiciones primarias de la Razón, a través de cuya aplicación científica puede ser sistematizado y corregido el pensamiento moral de la humanidad [...] Da por sentado que la reflexión filosófica habrá de conducir a la revisión de nuestros juicios meditados...” (Rawls, 1997, p. 59).

y sangrientas experiencias históricas que se han expresado de múltiples maneras no solo en sistemas éticos y políticos, sino también en la música, el arte, las diversas visiones de mundo.⁷

Una tercera evidencia sale a flote y es que nuestra impugnación del exterminio sistemático de personas pertenecientes a un determinado grupo social, al conducirnos a una consideración de orden ontológico, nos saca de lo que, en principio, podemos considerar reflexión ética o política; nos permite ver la complejidad de cada una de estas reflexiones por separado, cómo estas se pueden nutrir mutuamente y que la reflexión ética es condición de la política. Asimismo, que ética y política se nutren, ineludiblemente, de una reflexión antropológica.

En efecto, la reflexión ontológica de la que venimos hablando se hace en función de esclarecer el tipo de ser que somos. Dicho movimiento, a su vez, viene a nutrir no solo la defensa de una posición política, sino también una reflexión ética. La determinación de lo que nos distingue —o distingue a determinados seres de la naturaleza— es el recurso característico de la ética para precisar el sentido, el alcance y los límites de las acciones de las que somos objeto por parte de otros y de nosotros mismos. En otras palabras: *una reflexión ontológica y antropológica es ineludible para la ética y una reflexión ética es ineludible para la reflexión política, para proporcionar una brújula al régimen político.*

De lo anterior se sigue la precisión más importante, quizá, que hasta aquí podemos sacar de cara a nuestra reflexión de fondo: *empezamos a tomar realmente distancia del emotivismo cuando volvemos a poner en evidencia*

7 Esta “articulación” y “expresión” sobrepasa, pues, el ámbito de las “formulaciones” desde el “punto de vista” teórico de alguna doctrina filosófica o teológica: “Nuestra idea de los bienes de la vida y los bienes constitutivos cobra carnadura y se transmite a través de toda una serie de medios: relatos, leyendas, retratos de figuras ejemplares y sus acciones y pasiones, así como obras artísticas, música, danza, rituales, formas de culto, etc. Una cantata de Bach expresa cierta forma de piedad cristiana, de una manera irremplazable por tratados de teología, así como La peste de Camus expone el significado de practicar cierto modo de integridad austera en un mundo desacralizado, con mayor eficacia que una multitud de textos filosóficos sobre la muerte de Dios” (Taylor, 2005, p. 296).

que la ética es el suelo nutricio de la política; cuando advertimos que la ética es un tipo de reflexión diferenciable de la política y de la que esta última no puede prescindir sin desvirtuarse, esto es, sin dejar de ser arte arquitectónico del bienestar humano. También cuando advertimos que, en general, el pensamiento ético y político se inspira ineludiblemente de “interpretaciones” acerca del lugar que ocupamos en el conjunto de los seres y que ello no la hace en esencia irracional.⁸

Es así como Bentham (2008) evidencia que estamos en la Naturaleza bajo el imperio ineludible del placer y del dolor, e inspirándose de premisas igualitaristas deriva el criterio que ha de regir nuestras actuaciones éticas y políticas, a saber, fomentar, en lo posible, el placer para el mayor número de personas;⁹ es así como Kant (2005) pasa de verificar que, aunque como los demás seres estamos inscritos en un mundo que tiende a absorbernos en sus determinismos, nos distinga la posibilidad de tomar distancia de estos ejerciendo nuestra

8 Incluso Nietzsche (2001), cuando defiende la conveniencia de una sociedad aristocrática como respuesta a una humanidad regida por valores que la empujaban —los del judeo-cristianismo, los del igualitarismo de las sociedades liberales y los del comunismo—, no puede no acudir a una ontología biológica: “La «explotación» no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la esencia de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. —Suponiendo que como teoría esto sea una innovación, —como realidad es el hecho primordial de toda historia: ¡seamos, pues, honestos con nosotros mismos hasta este punto!—” (p. 259, p. 235).

9 “La naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos: el dolor y el placer. Solo ellos nos indican lo que debemos hacer, así como determinan lo que haremos. Por un lado, el criterio de bueno y malo, por otro la cadena de causas y efectos, están sujetos a su poder. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos: cualquier esfuerzo que podamos hacer para desligarnos de nuestra sujeción solo servirá para demostrarla y confirmarla. Con palabras un hombre puede aparentar que renuncia a su imperio, pero en realidad permanecerá sujeto a él todo el tiempo. El principio de utilidad reconoce esta sujeción y la asume para el fundamento de ese sistema, cuyo objeto es erigir la estructura de la felicidad por obra de la razón y la ley. Los sistemas que intentan cuestionarlo se ocupan de sonidos en lugar de sentido, de fantasías en lugar de razón, de oscuridad en lugar de luz” (Bentham, 2008, p. 11).

autonomía —es ella la que nos inviste de una dignidad, de un valor que personas que las instituciones están obligadas incondicionalmente a reconocer, pues no hacerlo implicaría que se nos rebaje de nuestra escala ontológica, que se nos trate como *cosas*, no como *personas*, solo como *medios*, no siempre como *fin*es.¹⁰

En Aristóteles (1993) se expone que el tránsito del que venimos hablando se da en los términos de una concepción para la que cada ser está llamado a cumplir una función distinguible de la de los demás y en la que, entonces, el bienestar de cada ser humano depende de la posibilidad de que este dé libre expresión a su racionalidad, al hecho de que es un animal comunitario —dicho esto de modo genérico— y, en cada caso, a sus particulares talentos.¹¹ Tal concepción, en combinación con la kantiana, va a inspirar, en gran medida, la antropología sobre la que descansa la ética que sirve a Marx (1980) para elaborar su crítica al capitalismo, su propuesta de un régimen comunista como salida a una historia signada por la explotación del hombre por el hombre y justificada ideológicamente: de acuerdo con su postura, el capitalista convierte al proletario en mero medio para sus fines y, por tanto, lo rebaja. Bajo las

10 “Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio, los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto)” (Kant, 2005, 428, 15-25).

11 “[...] la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decidimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propia de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre buenos estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera” (Aristóteles, 1993, E.N. 1.7).

condiciones de la sociedad capitalista la mayor parte de los seres humanos pierde la opción de llevar a cabo una vida feliz, pues ven coartada la posibilidad de expresar sus talentos,¹² atomizadas sus posibilidades de intercambios enriquecedores tanto con sus semejantes como con la naturaleza.¹³

La idea de que las instituciones contemporáneas imponen obstáculos materiales e ideológicos a la consecución de una vida feliz, la recogen MacIntyre (2001) y Nussbaum (2007). El primero lo hace con la idea de que el aparentemente insalvable desacuerdo moral contemporáneo –cuya expresión arquetípica es, precisamente, el emotivismo– surge en el paso del medioevo a nuestra época, pues es allí cuando empieza la hegemonía de una concepción de la ciencia que invalida cualquier juicio acerca de lo que es el ser humano, coordinada sin la cual nos es imposible alcanzar, como venimos verificándolo, cualquier conclusión con valor de verdad acerca de lo que *debemos ser*. Por ende, la necesidad

12 “En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que este no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo [...] De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales: en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal [...] Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales” (Marx, 1980, p. 109).

13 “Como quiera que el trabajo enajenado (1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, (2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del género algo ajeno al hombre; hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar, hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término, convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta” (Marx, 1980, p. 111). “En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana” (Marx, 1980, p. 113).

de explorar los beneficios de una visión que recupere la mencionada coordenada antropológica.¹⁴ Es la ruta que sigue Nussbaum (2007) cuando, inspirada en gran medida por Marx y por Aristóteles, y poniéndose como condición el respeto a la pluralidad doctrinaria, cultural y de elecciones característica de nuestro presente histórico, propone una lista universal de requerimientos –capacidades humanas básicas– que todo Estado debe tener en la mira como guía de sus acciones y como criterio para ser juzgado acerca de su real eficacia.¹⁵

En cuanto a nosotros, es una práctica política promotora de un sujeto político manipulable que excluye e incluso elimina los brotes de una ciudadanía diversa, madura y pujante y, por lo tanto, de una nación más justa, la que nos ha llevado a explorar una ruta que revalide la escogencia política autónoma. Siguiéndola hemos encontrado que esta última es posible a condición de recuperar los fueros de la reflexión ética frente a la política y, en general, de una revalidación constante de la pregunta acerca de los que somos.

14 “Cada uno de los tres elementos del esquema –la concepción de una naturaleza humana ineducada, la concepción de los preceptos de una ética racional y la concepción de una naturaleza–humana–como–podría ser–si–realizara–sus–telos– requiere la referencia a los otros dos para que su situación y su función sean inteligibles” (MacIntyre, 2001, p. 76). “[...] las argumentaciones morales de la tradición clásica aristotélica –en cualquiera de sus versiones griegas o medievales– comprenden como mínimo un concepto funcional central, el concepto de hombre entendido como poseedor de una naturaleza esencial y de un propósito o función esenciales; por cuanto la tradición clásica en su integridad ha sido substancialmente rechazada, las argumentaciones morales van a cambiar de carácter hasta caer bajo el alcance de alguna versión del principio «ninguna concusión debe de premisas es»” (MacIntyre, 2001, p. 83).

15 17 “La idea intuitiva básica de mi versión del enfoque de las capacidades es que debemos partir de una concepción de la dignidad del ser humano, y de una vida acorde con esa dignidad; una vida que incluye un «funcionamiento auténticamente humano», en el sentido descrito por Marx en sus Manuscritos de economía y filosofía de 1844. (Uso la doctrina marxista únicamente para fines políticos, no como base para una doctrina comprehensiva; Marx no establece ninguna distinción de este tipo)” (Nussbaum, 2007, pp. 86–87). La lista de “Las capacidades humanas básicas” se encuentra en páginas 88 y 89 del mismo libro.

Empero, surge aquí una dificultad, y es que la revista de intentos emblemáticos de derivar racionalmente los criterios que han de regir nuestra vida ética y política que acabamos de hacer nos informa acerca de una pluralidad irreductible de interpretaciones y que, entonces, nunca hemos salido de las garras del emotivismo. Así pues, no nos queda más alternativa que zanjar dicha dificultad o de lo contrario no cobraría sentido pleno la idea de esbozar las condiciones de una escogencia política autónoma. Esta, en efecto, solo puede darse en los términos del ejercicio de la razón ética y política, y no de su simulacro.

Rasgos de una concepción epistemológica menos restrictiva que la del emotivismo

Para hacerlo debemos trazar los rasgos generales de esa concepción epistemológica que ya echábamos de menos y que permite ver que los enunciados de la ética y política pueden tener un valor de verdad:¹⁶

(i) El primero es que en dicha epistemología hemos de asumir que la curiosidad del conocimiento humano es variada. No solo nos inquieta, por ejemplo, conocer la dinámica que rige los fenómenos de la naturaleza, sino también el explicar los acontecimientos históricos o sociológicos, lo que podemos considerar como bueno y correcto o en qué condiciones nos haríamos devotos de un régimen político.

(ii) El segundo es que en esta visión cada objeto de conocimiento al que se dirige nuestra curiosidad impone sus propias limitaciones, como cuando Aristóteles (1993) señala que la reflexión ética por refe-

16 Para verificar de manera más detallada el tránsito posible desde una epistemología positivista –la de Durkheim y los remanentes de esta en Weber– hacia otra que admite que los enunciados “probables” (no exactos) tienen un valor de verdad y es erróneo, por lo tanto, se debe excluirlos del ámbito de la ciencia se sugiere ver Zuniga–Buitrago (2007). En el mismo lugar también me refiero a las condiciones de validez que tienen que cumplir dichos enunciados (ver especialmente capítulo 4: “Déclaration d’autonomie de la compréhension et dépassement du decisionnisme”).

rirse al ámbito de lo contingente no alcanza tanta precisión como la del saber matemático y que sería traído de los cabellos exigírsela.¹⁷

(iii) Un tercer rasgo se evidencia en virtud de los anteriores, y es que las limitaciones aludidas instan al investigador a implementar metodologías, conceptos y categorías, apropiadas a su objeto. La “comprensión” es, según Dilthey y Weber (Aron, 1986), un recurso característico del que tiene que valerse quien intenta hacer inteligibles los fenómenos de la cultura –gestos, costumbres, obras de conocimiento, de arte, textos sagrados, discursos, éticos y políticos heredados–, en cuanto estos son expresiones humanas (Aron, 1986). En el mismo sentido, tanto como la comprensión –medio de aproximación al conocimiento del otro, de mí mismo, del mundo y de mis circunstancias en el mundo– e integrándose al ejercicio de esta, la “prudencia” aparece aquí como una facultad intelectual imprescindible y legítima. En efecto, el éxito de la decisión ética y política depende tanto de la interpretación de signos diversos como de ponderaciones de tiempo, de lugar y de modo, de cantidad y de cualidad, de consecuencia, de la búsqueda de resoluciones lo más armoniosas posibles entre el conjunto de bienes y valores que constantemente colisionan, máxime en un mundo tan plural como el de hoy.

Debería, ahora, entenderse mejor que los sistemas éticos emblemáticos han surgido de un esfuerzo riguroso y creativo por echar luces sobre un conjunto de inquietudes comunes y la pluralidad de interpretaciones de mundo que los inspira, de sus opciones metodológicas y conceptuales, de sus tomas de posición, no debe tomarse como argumento contra sus hallazgos. Hacerlo significaría autorizar las prácticas políticas emotivistas, pues fomentaría la idea de que ninguna otra práctica política que no sea emotivista es posible. Es muy

17 “Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria si es presentada tan claramente como lo permite la materia [...] las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir solo por convención y no por naturaleza [...] es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto” (Aristóteles, 1993, EN. 3).

probable que, más allá de las opacidades de los diversos sistemas éticos, debido a sus opciones ideológicas, a sus contextos históricos y culturales, sus propuestas llamen la atención sobre aspectos que otros sistemas no consideran y, por lo tanto, acerca de síntesis teóricas posibles que están a la espera de ser realizadas.

Condiciones de la elección política autónoma

Podemos concluir, entonces, que las condiciones de una elección política autónoma son, por lo menos, las siguientes:

1. La primera es una interpelación sincera sobre el conjunto de valores éticos y políticos de los que en principio me siento devoto, de manera que me quede más claro cuáles son aquellos que, de entrada, no estoy dispuesto a transar o tiendo, en todo caso, a priorizar. Se trata de un ejercicio, del que nos da ejemplo la teoría ética y política, en cuanto la función primordial de esta es interpelarnos sobre la importancia de asuntos, de decisiones que comprometen nuestra existencia e invitarnos a asumirlas de manera más reflexiva. Es una interpelación a la que siempre, inevitablemente, tarde o temprano nos lleva nuestra experiencia vital, los conflictos en que ella a veces nos sume, conflictos que nos ponen, por decirlo así, “contra la pared” sin dejarnos más opción que declarar y confirmar nuestros apegos valorativos, las opciones que dan o quitan consistencia a nuestra vida (decidir, por ejemplo, acerca de la vida o de la muerte de una persona o de un grupo de personas, ante la escasez de recursos médicos o entre vida y economía en época de pandemia o entre libertad o igualdad en el caso en que el régimen político bajo el cual vivo tienda priorizar una en detrimento de la otra o entre aceptar por miedo las leyes impuestas por un gobierno que considero arbitrario u oponerme a este a riesgo de mi propia vida y de la vida de mis seres queridos). Una y otra interpelación abre camino —y esto es lo esencial— a una actitud más reflexiva respecto a los valores que constituyen mi identidad ética y política, y esclarecen mis opciones.

2. La segunda es el intento de expresar de la forma más articulada posible las razones que tengo para defender los mencionados valores, ir más allá de lo que pareciera ser una certeza meramente intuitiva acerca de estos. Ejemplo paradigmático de este tipo de intento son las propuestas teóricas mencionadas. Lo prueba que, en cuanto empeizamos a entenderlas mejor, llegamos a identificarnos con estas, a sentir que expresan en un todo que nos parece menos o más articulado, nuestras convicciones más íntimas; a vernos en ellas como en un espejo en el que nuestra conciencia ética y política aparece mucho más estilizada. De hecho, algunas de estas propuestas pretenden traducir las convicciones de la “conciencia común” o, pese a sí mismas, logran hacerlo en el sentido en que terminan reflejando las expectativas de este o de aquel sector de la sociedad. Otro ejemplo de lo mismo, mucho menos depurado ya que surge en medio de los avatares de la vida social, lo encontramos en las sentencias de la Corte Constitucional, donde esta se ve obligada a expresar las razones de fondo que llevan a una democracia a aceptar o rechazar ciertas prácticas que generan polémica pública como el aborto, la pena de muerte, la eutanasia, el acoso sexual, entre otros. Que dichas sentencias no satisfagan las exigencias de la mayoría se explica, además, por el pluralismo y la multiculturalidad característica del mundo contemporáneo, y por la dificultad de la tentativa. Es muy probable que el intento particular de cada persona no llegue a los niveles de depuración de los ejemplos aludidos, pero ya pone a cada cual en tránsito hacia un ejercicio de la autonomía más consciente de sus medios metodológicos y conceptuales, así como de sus opciones. Lo insta a sacar a flote las fuertes convicciones que ya tiene en el punto de partida, a sustentarlas con sinceridad en un todo más articulado y poder, así, encarar con más criterio el abanico de propuestas políticas que se le ofrecen.

3. Una tercera condición es la toma de conciencia del origen de mis convicciones políticas, del carácter diverso de las fuentes que las inspiran, es decir, del carácter histórico y, por lo tanto, híbrido de mi conciencia política. Es muy posible que el cumplimiento de la anterior condición me lleve a sentir curiosidad por la tradición que respalda mis razones políticas. Es una modalidad del conocimiento de mí mismo que en cuanto entraña la posibilidad de un descenso a los estratos más profundos de mi identidad política, me impone el reto de tener que lidiar

con el encuentro de una imagen no demasiado halagüeña de lo que soy, a saber, que mi conciencia política no es homogénea –no soy perfectamente marxista, no soy perfectamente liberal ni conservador–, sino una amalgama de elementos yuxtapuestos y superpuestos. Descubro que soy ateo, pero al mismo tiempo católico. Siendo ateo declarado puedo llegar a entrever que las razones de fondo que me llevan a defender enconadamente el igualitarismo sean las de un creyente inconfeso para quien ante Dios todos somos iguales. Puede ser que descubra que, sin advertirlo, he venido bebiendo, en realidad, de fuentes éticas y políticas, de antropologías, de ontologías contrapuestas y superpuestas que no forman un todo armónico, que tienen orígenes dispares; puede ser que descubra, también, que soy subsidiario de cosmogonías, mitos, visiones de mundo, cuya fuerza operativa en mí apenas empiezo a identificar y cuya presencia se explica por el carácter colonizado del territorio que habito, de la diversidad que me hace mestizo.

La toma de conciencia aludida es inquietante, pero al mismo tiempo es fuente de autonomía, en la medida en que me permite empezar a librarme de determinismos, de automatismos y renovar mi identidad política.

Razonablemente podemos esperar que satisfacer, en lo posible, las condiciones mencionadas contribuyan a habilitarnos para alcanzar una elección política autónoma dado que nos prepara para cumplir una última condición, a saber:

4. *Hacerme a una concepción política lo más autónoma posible que me permita cotejar juiciosamente y en pie de igualdad las ofertas de los políticos, y poder escoger entre ellas la que me resulta más satisfactoria.* La escogencia podrá ser más autónoma en este punto, en cuanto surgirá del criterio de ciudadanos y de ciudadanas más reflexivos y reflexivas, menos inmediatistas y menos sujetos a manipulaciones; también de ciudadanos y de ciudadanas con mayor conciencia del significado último de la adhesión a un partido político, de que semejante decisión, a largo plazo, puede entrañar consecuencias nefastas que afectarán radicalmente su vida y la de los demás; de ciudadanos y de ciudadanas, en fin, más independientes y

propositivos, con mayor conciencia del significado del juego democrático y de la democracia como régimen y como ideal regulador de nuestras acciones políticas; de la necesidad de confirmarla y de no dilapidarla, de generar los mecanismos que permitan preservarla al más largo plazo y así poderla heredar a las generación venideras.

El ajuste de cuentas con el emotivismo no implica el abandono de las emociones y de la pasión política, sino su potenciación en un marco donde estas entran en consonancia con el ejercicio de mi entendimiento; implican, por lo tanto, una concepción más integral de lo que somos: razón y pasión, no solo pasión como reza el famoso, reduccionista y para nada inocente eslogan con que han intentado definirnos: “Colombia es pasión”.

Una conclusión nos queda de la reflexión que nos ha traído hasta aquí, y es que intentar cumplir las condiciones sumariamente descritas puede contribuir a neutralizar los avances nefastos del emotivismo y de todas las formas que puede adoptar el populismo, práctica cuyo objetivo es sumir a la ciudadanía en una eterna minoría de edad, convertirla en pivote de los deseos narcisistas de quienes constantemente luchan por modificar las sempiternas miras de la política —velar por el bienestar de la comunidad, crear barreras contra los embates de la mala fortuna— hasta desvirtuarla y convertirla en caldo de cultivo de la corrupción, de la intolerancia, del odio, la venganza, el terror; de las políticas de eliminación del distinto, de la perpetuación de la guerra y de la violencia, de la dilapidación de las grandes conquistas éticas y políticas de la humanidad, de la progresiva destrucción del planeta.

Referencias

Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea*. Gredos.

Aron, R. (1986). *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Gallimard.

- Ayer, A. (1984). *Lenguaje, verdad y lógica*. Ediciones Orbis.
- Bentham, J. (2008). *Los principios de la moral la legislación*. Editorial Claridad.
- Hudson, W. D. (1974). *La filosofía moral contemporánea*. Alianza editorial.
- Kant, I. (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Técnos.
- Kant, I. (2013). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* En R. Rodríguez (Ed.), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Alianza Editorial.
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Crítica.
- Marx, K. y Engels, F. (1975). *Manifiesto del partido comunista*. Ediciones en lenguas extranjeras.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: Economía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2001). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Alianza editorial.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Paidós.
- Tolstói, L. (2008). *Confesión*. Acantilado.
- Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre ética*. Ediciones Paidós; I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Zuniga-Buitrago, J. (2007). *La politique chez le jeune Aron: Essai sur la justification du telos* [tesis doctoral, Indicar institución]. ProQuest Dissertations Publishing.

[Parte 2]

Un abordaje de la discapacidad desde la ética del reconocimiento y las prácticas de contraconducta

Leidy Paola Bolaños Florido y
Juan Pablo Montero Martínez

Este capítulo analiza la relación entre ética y discapacidad a partir de los Estudios Críticos de la Discapacidad –una corriente epistémica influenciada por las Ciencias Sociales– y su articulación con los postulados teóricos de Axel Honneth respecto a una ética del reconocimiento y de Michel Foucault en torno al poder y el ejercicio ético. Aquí se muestra la temática de la discapacidad desde una perspectiva social, en clara contraposición con la perspectiva biomédica, que la limitó a fallas meramente biológicas e individuales.¹ Además, se plantea la necesidad de ir más allá del modelo de productividad laboral capitalista y de la mirada médica, y tomar en cuenta a las personas con alguna discapacidad, cuyas reivindicaciones no son exclusivamente socioeconómicas, sino que responden a luchas por el reconocimiento.

1 Valga aclarar que nos enfocamos en sujetos con discapacidad y lenguaje verbal, debido a que la gran mayoría de los textos referenciados se enfocan en personas hablantes. Esto no implica que otras personas con discapacidades del habla puedan verse beneficiadas por los análisis elaborados. Sin embargo, advertimos que estas consideraciones escapan a nuestro propósito de indagación.

Para ello, este capítulo está dividido en cinco partes. La primera, considera brevemente la correspondencia entre ética y emociones para introducir la importancia de la ética del reconocimiento planteada por el filósofo alemán Axel Honneth.² Esta perspectiva permite ahondar en la forma en que nos relacionamos y en el trato que establecemos con otras personas, y, de manera concreta, nos permite reflexionar sobre las formas de reconocimiento social que reciben las personas con divergencias físicas, cognitivas o emocionales. La segunda explica en qué consisten los Estudios Críticos de la discapacidad y la importancia de los cuestionamientos de esta corriente. Aquí se subraya que la apuesta ético-política por superar los presupuestos culturales que interpretan la divergencia como una falla biológica y un problema asociado al ámbito individual tuvo lugar en las organizaciones de personas con discapacidad y en las Ciencias Sociales a partir de la década de 1960.

En la tercera parte se evidencia la relación entre reconocimiento y discapacidad, por lo cual se retoman los aportes a la teoría del reconocimiento de la feminista Nancy Fraser y, de manera especial, de Axel Honneth (Fraser y Honneth, 2006). Este apartado se aproxima a las luchas de reconocimiento de las personas con alguna divergencia que demandan no solo políticas de inclusión socioeconómicas, sino también grados mayores de reconocimiento y estima social a partir de sus actividades y aportaciones laborales. Después se retoman los Estudios Críticos de la Discapacidad que cuestionan la reducción de las divergencias humanas a patologías biológicas para establecer su articulación con los postulados éticos de Michel Foucault (año) que critican la manera en que los sujetos son conducidos y gobernados por los ejercicios del poder.

Finalmente, se muestra que, a finales del siglo XX y comienzos del XXI, emergen movimientos sociales y colectivos de personas con

2 Axel Honneth retoma algunos postulados de autores pertenecientes a la llamada Primera Escuela de Fráncfort en la que la Teoría Crítica, a diferencia de otras teorías críticas de la sociedad, parte del reconocimiento de la brecha existente entre *lo que es* y el potencial de *lo que puede y debe ser*. A su vez, que retoma la relación entre teoría y práctica, que viene de pensadores tales como Marx, Lukács y Habermas.

alguna discapacidad que cuestionan la idea de que la aceptación social de una persona dependa, exclusivamente, del modelo de la productividad laboral capitalista. Estos movimientos se alejan de los juicios que atribuyen de manera unilateral cualquier problemática del ser humano a sus impedimentos, y desarrollan interesantes reflexiones en torno a la naturaleza de la discapacidad. Así, cuestionan el modelo biomédico y los aportes provenientes de la psicología cognoscitivo comportamental para favorecer, por ejemplo, factores como la neuro diversidad, y para potenciar las capacidades de las personas con alguna divergencia. Aquí nos centraremos en los Trastornos del Espectro Autista (TEA), condición que ha suscitado interesantes reflexiones en las teorías críticas de la discapacidad. En este sentido, este capítulo evidencia una apuesta ética que se opone al reduccionismo biológico de quienes entienden la discapacidad como un problema neurogenético.

La ética del reconocimiento

De acuerdo con Robert Solomon (2007), los juicios éticos son juicios emocionales, en cuanto la emoción, de modo similar al juicio de valor, constituye una evaluación capaz de discernir lo que está bien y lo que está mal, aunque más a partir de lo que sentimos que de lo que pensamos. Además, la emoción se basa en creencias y expresa formas de comportarse con otras personas. Así, emociones de autoinculpación como la pena y la vergüenza implican un concepto degradante de sí mismo y la afirmación “de que algo estuvo mal” en nuestras relaciones con los otros. Según el autor, la correspondencia entre la emoción y la ética se deriva del hecho de que los juicios emocionales “nos proporcionan una orientación básica en el mundo y en nuestro trato recíproco con los demás” (Solomon, 2007, p. 295).

De manera similar a las emociones de autoinculpación, las “emociones de estatus” como el desprecio, el resentimiento y el odio, tienen profundas consecuencias éticas, pues implican una concepción

cruel y hostil de otras personas (Solomon, 2007). El desprecio significa “mirar por encima del hombro” a un grupo social o a otras personas, que se conciben como inferiores, por lo que se basa en el “juicio de superioridad sobre otros” (Solomon, 2007, p. 287). Por el contrario, el resentimiento significa “alzar los ojos hacia el superior”, por lo que se basa en un juicio de inferioridad sobre otros. Esta última emoción, que se constituye a partir de la falta de consideración social que sufre el sentido de valía de un individuo o un colectivo, solo pudo surgir en una sociedad moderna, cuyas expectativas, a diferencia de la sociedad colonial o de Antiguo Régimen, es la igualdad y la deferencia de trato (Scheler, 1988).

Como lo señala Scheler (1988), la falta de correspondencia entre las expectativas de igualdad (el hecho de que las personas tengan los mismos derechos que otras personas) y la realización efectiva de la misma en un colectivo o persona genera considerables cargas de desprecio y de resentimiento. De modo que tanto el desprecio como el resentimiento son emociones hostiles y expresan una carga ética negativa: una de superioridad y otra de inferioridad en términos de prestigio y de valoración frente a otras personas.

Reconocer nuestras respuestas emocionales y sus efectos en los demás es prestar atención a una ética emocional, en la medida en que asumamos una responsabilidad sobre las emociones y tomemos decisiones que modifiquen nuestra conducta y cultiven un trato justo con los demás (Solomon, 2007). Por ello, este capítulo aborda una perspectiva que sitúa la pregunta por las emociones en el marco de sus consecuencias éticas en un colectivo particular como lo son las personas con discapacidad. Específicamente, nos detendremos en la “ética del reconocimiento” de Axel Honneth (1997), que plantea aportes interesantes para pensar el vínculo entre la idea de justicia e inclusión social y la concepción ética de la “vida buena”.

Esta propuesta ética es fundamental, en cuanto el reconocimiento constituye un antídoto contra el cultivo de las emociones hostiles que traen una sensación de sufrimiento por parte del afectado o un con-

cepto de crueldad e irrespeto hacia un grupo social particular. Como señala Garrido (2018), “el reconocimiento está relacionado con los sentimientos morales: recibirlo adecuadamente cultiva sentimientos como gratitud y pertenencia: solidaridad; recibir, en cambio, desprecio u humillación trae resentimiento (p. 291).³

El reconocimiento implica una concepción ética, mediante la cual puede establecerse una postura crítica frente a las injusticias contemporáneas y los sufrimientos cotidianos. Para Honneth (2006), las sensaciones de injusticia y de exclusión social son formas de negación del reconocimiento frente a las “cualidades o capacidades que los afectados consideren injustificadamente no reconocidas o no respetadas” (p. 108). La ética del reconocimiento permite al sujeto alcanzar una forma de “autorrealización” en el plano intersubjetivo y social que garantice un reconocimiento igual para los demás y evite el escalonamiento del menosprecio que deriva en cuotas de odio y resentimiento (Fraser, 2006; Honneth, 2006).⁴

El filósofo alemán se fundamenta en el legado de la tradición de la izquierda hegeliana de la teoría crítica,⁵ y propone tres esferas del

3 Respecto a las emociones negativas, Garrido (2018), siguiendo a Peter F. Strawson (1995), agrega que la indignación, a diferencia del resentimiento, sería un sentimiento más universal e impersonal en la medida en que “es lo que se siente frente al trato injusto e inmoral de otros. Es resentimiento en nombre de otro, uno en el que ni el propio interés ni la propia dignidad están implicados” (p. 290). Por su parte, la venganza, a diferencia del resentimiento, requiere que exista cierta igualdad de nivel entre el ofendido y el ofensor.

4 Aunque ambos autores parten del reconocimiento como un aspecto clave para alcanzar un orden social más justo, Nancy Fraser, a diferencia de Honneth plantea una “paridad participativa”, cuyo punto de partida es la esfera colectiva y el pluralismo ideológico. Por lo que deja de lado el punto de partida ético que reconoce que para alcanzar una idea del “buen vivir” debe tenerse en cuenta la psicología moral del sujeto y las formas de reconocimiento intersubjetivo que ampliarán progresivamente el reconocimiento mutuo en otros niveles que comprenden lo social (Fraser 2006; Honneth, 2006).

5 Honneth, apoyándose en algunos escritos de Hegel, del periodo de Jena (1801-1807), plantea que la familia, la sociedad civil y el Estado deben velar con medidas jurídicas reflexivas, que traten de preservar la autonomía y la libertad, reducir la

reconocimiento recíproco: la amistad y el amor, que generan confianza y cuidado, y que se contraponen a los malos tratos; el reconocimiento jurídico, que procura respeto e igualdad y se contrapone a la exclusión social; y, finalmente, el desempeño laboral que genera estima social, retribución material y se contrapone al menosprecio, la humillación y la falta de dignidad (Honneth, 1997). A este último modo de reconocimiento prestaremos atención más adelante.

Si bien cierta concepción de la ética emocional, estrechamente relacionada con una ética del reconocimiento, puede iluminar el accionar político de distintos grupos sociales, tales como las comunidades “gays”, los grupos étnicos minoritarios, las mujeres, las comunidades rurales y los migrantes, sometidos a distintas formas de exclusión en la vida cotidiana y a formas específicas de “subordinación de estatus”,⁶ aquí abordamos el caso específico de las personas con divergencias cognitivas, emocionales o físicas, cuyas luchas y demandas por una ética del reconocimiento han sido poco estudiadas en el análisis de las resistencias y de los movimientos sociales contemporáneos.

Para plantear la correspondencia que existe entre la ética del reconocimiento y la discapacidad, a continuación, mostraremos algunos de los aportes de los Estudios Críticos de la Discapacidad que fueron movilizados por los mismos afectados, en Inglaterra, desde la década de 1960 —con la organización *Physically Impaired Against Segregation* (UPIAS)— y que retomaron las Ciencias Sociales, especialmente en la última década.

violencia en la resolución de los conflictos y garantizar la justicia en las prácticas e instituciones existentes (Hernández y Herzog, 2011, p. 19; Honneth, 2009, p. 244). Sobre las diferencias entre los principios de reconocimiento planteados por Hegel y los de Honneth ver: Honneth 2011.

6 Por subordinación de estatus Fraser (2006) entiende “la institucionalización de unos patrones de valor cultural que niegan por completo a algunos miembros el reconocimiento que necesitan para participar plenamente en la interacción social” (p. 52).

El modelo biomédico vs el modelo social de la discapacidad

Durante la década de 1960, la organización *Physically Impaired Against Segregation* (UPIAS), en Inglaterra, cuestionó el modelo biomédico de la discapacidad, el cual redujo el malestar de las personas con alguna problemática tanto física como emocional y cognitiva, a fallas meramente biológicas e individuales, y cuya solución se centraba exclusivamente en la industria farmacéutica (Shakespeare y Watson, 2002). En este sentido, el modelo biomédico ofreció una orientación general para reducir los malestares de los sujetos a problemas biogenéticos, por lo que cualquier condición debía ser estudiada únicamente desde las fallas biológicas (Lakoff, 2006; Martin, 2007).

Dicho modelo comenzó a desarrollarse en Europa a partir del nacimiento de la clínica a finales del siglo XVIII, y le otorgó legitimidad a la mirada médica para identificar la enfermedad y la cura. La observación, a diferencia de las prácticas médicas anteriores a esta época, cobró una gran importancia para descubrir los malestares del cuerpo humano y sus posibles tratamientos (Foucault, 1979). A lo largo del siglo XX la medicina centró su desarrollo en los medicamentos para controlar cualquier tipo de malestar, así como en los estudios biogenéticos (Rose y Abi-Rached, 2013). Esto consolidó una visión reduccionista del ser humano, pues el sufrimiento fue entendido como una falla meramente biológica, cuya solución quedó en manos de la industria farmacéutica (Dummit, 2012; Haley, 2012). Desde esta perspectiva, la discapacidad es producto de un organismo que no se ha adaptado a un contexto o a una situación social, por lo que los sujetos con diferencias físicas y cognitivas sufren a causa de sus malformaciones biogenéticas.

La UPIAS problematizó el reduccionismo biológico —característica del modelo biomédico— al considerar que el contexto es responsable de producir a quienes son considerados discapacitados. Según la UPIAS, la falta de herramientas sociales se relaciona con la inadaptabi-

lidad del sujeto en la sociedad, así:

La discapacidad es algo impuesto por encima de nuestros impedimentos, debido a que es la manera a través de la cual nos excluyen de la participación social (...). Definimos el impedimento como la falta de una extremidad o un mecanismo defectuoso del cuerpo y la discapacidad como la desventaja causada por una organización social contemporánea que no tiene en cuenta a las personas con impedimentos físicos y, por lo tanto, los excluye de las actividades sociales (Oliver, citado por Shakespeare y Watson, 2002, p. 3).

En el fragmento anterior UPIAS diferencia el impedimento físico de la discapacidad, pues esta última es el producto de la exclusión social de las personas con alguna divergencia. Por ende, en lugar de pensar que son las personas con alguna discapacidad las que se adaptan a un contexto social debido a sus impedimentos, UPIAS considera que la sociedad es la responsable de no brindar las herramientas necesarias para dicha adaptación. De ahí emerge el modelo social de la discapacidad. Esta interpretación alternativa que ofrece la UPIAS, en contraste al modelo biomédico, entiende las discapacidades como una opresión del contexto y no como una falla meramente individual causada por las diferencias neurobiológicas. Así, el problema de las personas en silla de ruedas no es su impedimento para caminar, sino que, por el contrario, es la ausencia de rampas y demás medios que facilitan su movilidad; el problema del estudiante sordo no auditivo no es su falla, sino la incapacidad del medio escolar de transmitirle el mensaje académico en un lenguaje entendible para él (Davis, 1999).

El modelo social de la discapacidad permitió que las discusiones políticas y académicas sobre las personas con alguna divergencia se centrara en debates sociales. El propósito, entonces, no es solo hallar una cura o mejorar un tratamiento médico, sino que va más allá, pues procura luchar por los derechos civiles y la inclusión de estas personas en contextos laborales y educativos (Goering, 2015). Desde esta mirada, la discapacidad deja de ser entendida como un producto de fallas biológicas y empieza a verse desde su formación sociohistórica.

Así, por ejemplo, algunos estudios sociales interesados en el surgimiento de la discapacidad han destacado cómo a finales del siglo XVIII y principios del XIX la emergencia de la sociedad industrial impuso a los trabajadores habilidades cognitivas en las fábricas y demás contextos laborales. Estas exigencias empezaron a invalidar y estigmatizar a quienes no tenían la fuerza o la inteligencia necesaria para llevar a cabo las labores asignadas. De ahí que surgiera la discapacidad como un problema que afectaba la productividad individual y social (Oliver y Barnes, 2012; Oliver, 2013). La formación de la sociedad industrial se relacionó, de esta manera, con el ideal moderno del individuo autónomo y autosuficiente, que no dependía de las demás personas para su desempeño laboral y sus actividades cotidianas (Taylor, 2004).

En ese contexto, aquel capaz de obtener sus propios recursos materiales para sobrevivir fue más valorado que el que dependía de terceros para llevar a cabo alguna actividad. Los sujetos con algún impedimento, por lo tanto, fueron entendidos como personas inferiores frente a quienes sí podían valerse por sí mismos al no cumplir con los ideales de autonomía y autosuficiencia (Russell, 2019). Lo anterior se articuló con la emergencia del modelo biomédico, pues este saber era el encargado de adaptar a la sociedad a aquellos que se alejaban del ideal de autosuficiencia. Así, las personas con alguna discapacidad se ubicaron en una exclusión económica impulsada por el modelo industrial, y desde una objetivación por parte de las ciencias médicas (Oliver, 1998).

El campo de las Ciencias Sociales, y especialmente la Sociología, recoge la visión de UPIAS en los años setenta, y concede una interpretación de la discapacidad ajena a las visiones individualistas de la biomédica que equipara las limitaciones físicas, emocionales y cognitivas, a fallas propias de la persona con discapacidad. En un esfuerzo por superar las visiones estrechas de la temática e incluir las raíces socioculturales del fenómeno, en años recientes algunos estudios provenientes de las Ciencias Sociales se adscriben al modelo social de la discapacidad y problematizan la inclusión social de personas con alguna divergencia. A continuación, mostraremos que la mirada social

de la discapacidad a la luz de una ética del reconocimiento permite no solo pensar en las políticas de inclusión socioeconómica de estas personas, sino también en el aumento de su reconocimiento. Especialmente en la tercera esfera que propone Honneth (2009): la estima social por el desempeño y la aportación laboral.

De la inclusión al reconocimiento

Para el caso australiano, Stafford et al. (2019) analizan cómo las personas jóvenes con discapacidad se encuentran con múltiples obstáculos en el ámbito laboral. Entre los cuales cabe mencionar la actitud de los empleadores, que en diversas ocasiones consideran que las personas con divergencias físicas o cognitivas son contratadas sin merecerlo, pues solamente están en sus puestos de trabajo por su condición de discapacidad –entendida como una supuesta inferioridad– y por las políticas de inclusión que los favorecen. Esto puede generar un conflicto con los demás compañeros de trabajo por considerar, al igual que los empleadores, que ellas tienen un trabajo sin merecerlo. A su vez, las personas en discapacidad se sienten forzadas a trabajar en labores que tal vez no sean de sus intereses con tal de sentirse valoradas socialmente. Al respecto, Stafford et al. (2019) argumentan lo siguiente:

La suposición subyacente de que uno debe trabajar para tener valor en una sociedad capitalista perpetúa las normas culturales sociales y la estigmatización. Cambiar la política mediante la “contratación” de adultos jóvenes para buscar trabajo remunerado, pero no abordar las mismas cosas que crean exclusión de la fuerza laboral es ilógico (p. 899).

Los autores plantean la necesidad de problematizar el ideal social que asocia la aportación social de una persona, de manera exclusiva, con su productividad laboral. De modo que resulta insuficiente generar políticas de remuneración laboral si no se cambian los valores que

jerarquizan las capacidades de las personas de acuerdo con la escala de valores del paradigma capitalista de la productividad, y que atribuyen unas propiedades “anormales” a las personas en razón a sus divergencias, como lo expresa el modelo biomédico de la discapacidad.

De acuerdo con Fraser (2006) y Honneth (2006), el reconocimiento jurídico y social de las personas, atendiendo más sus diferencias con los otros ciudadanos que su igualdad de trato y participación, puede llevar a una justicia basada en el “reconocimiento erróneo”. Así, de manera similar a las personas de escasos recursos y a las madres cuidadoras que dependen de la beneficencia o de políticas de “bienestar”, las personas con discapacidad reciben beneficios de inclusión socioeconómica que muchas veces terminan por estigmatizarlos, al distinguirlos radicalmente de los ciudadanos que “sí son productivos”.

Por este motivo, es importante repensar el valor que tiene el trabajo remunerado en la sociedad capitalista y cuestionar la idea de que del éxito como “asalariados activos” depende la estima social. De acuerdo con Honneth (2006), en la esfera del reconocimiento laboral, junto al amor y la igualdad jurídica (que inauguró la sociedad capitalista “meritocrática”), se halla la concepción de que el éxito del individuo se define en relación con un grupo o “punto de referencia normativo”; constituido en principio por la actividad económica del burgués varón, independiente y de clase media. Siendo así que “lo que se distingue como ‘trabajo’, con uso específico y cuantificable para la sociedad, es resultado de una determinación de valor específica de grupo: de la que son víctimas sectores enteros de otras actividades” (Honneth, 2006, p. 112).

Siguiendo a Honneth (2006), una valoración unilateral del “éxito” o de ciertas aportaciones sociales sobre otras no solamente refuerza formas de no reconocimiento y desprecio social, sino que también afecta la distribución de los recursos materiales en los grupos con menor estima social. En sus palabras, “la valoración unilateral, ideológica, de ciertos logros, puede determinar qué proporción de recursos tienen legítimamente los individuos a su disposición” (Honneth, 2006, p. 112).

Siguiendo lo anterior, algunas personas diagnosticadas con alguna discapacidad, de modo similar a los cuidadores y trabajadores del hogar, llevan a cabo actividades que no son remuneradas económicamente, pero que sí tienen un sentido en sus vidas y alguna compensación a nivel social. Tal es el caso de la pintora, escritora y activista de la discapacidad Sunaura Taylor (2004) que tiene una discapacidad física, y cuyas obras no tienen como objetivo obtener remuneración económica, pues simplemente busca cuestionar la división entre sujetos productivos e improductivos en nuestra sociedad. Como señala Taylor (2004), nombrar a las personas con discapacidad como “no exitosas” desconoce que no todos los sujetos se constituyen a partir de la ganancia económica, y que en términos de reproducción y bienestar social existen otras opciones y elecciones de vida. Además, esto pone de manifiesto que tan (o más) importantes que los beneficios económicos son las formas de vida y las relaciones sociales que permiten a estas personas un tipo de relación alternativa consigo mismas. Entonces, sus actividades deberían reconocerse como trabajo y tener garantizado una estima social con independencia del principio individualista del éxito que constituye de manera hegemónica y unilateral la sociedad capitalista liberal (Honneth, 2006).

De modo que no solo se trata de otorgar un mínimo de estatus y bienestar social a los ciudadanos tradicionalmente excluidos mediante su inclusión socioeconómica, sino también de ampliar los marcos de reconocimiento recíproco de todos los ciudadanos. Para esto, es necesario que el buen trato y la valoración del aporte laboral y social no dependa exclusivamente del principio del “éxito” capitalista y del modelo de rendimiento económico y de productividad (Honneth, 2006).

Finalmente, habría que considerar que en la sociedad contemporánea las condiciones laborales precarias, y la falta de reconocimiento en la esfera del desempeño laboral y social no solo afectan a las personas con alguna discapacidad, sino a todos aquellos que enfrentan contextos inestables. El estudio elaborado por Barnes

(2012), por ejemplo, recurre a los análisis sociológicos de la modernidad tardía para dar cuenta de los cambios en la sociedad moderna respecto a las relaciones sociales (Bauman, 2006; Giddens, 2000; Sennet, 2010). Tales análisis evidencian la hiperindividualización del sujeto, lo que genera incertidumbre respecto a las relaciones interpersonales y, al mismo tiempo, produce empleos fugaces con contrataciones precarias, pues en el mundo capitalista contemporáneo todos somos vulnerables y no existe nada sólido a nivel económico ni interpersonal. En este sentido, la inestabilidad laboral de las personas con alguna divergencia se agudiza en un mundo en el que la incertidumbre está presente en todas las esferas de la vida diaria.

Los estudios hasta aquí mostrados corresponden a una corriente crítica de las Ciencias Sociales que pretende mostrar la discapacidad como un problema social que excluye a las personas con algún impedimento de la plena participación social, y que van más allá de las meras fallas biomédicas que oponen el individuo de la sociedad. Aquí se intentó mostrar una comprensión adicional de la discapacidad al señalar que las demandas por el reconocimiento de las personas con divergencias resultan de vital importancia, pues no se dirigen solamente a reparar un daño físico o psicológico mediante las políticas de inclusión laboral, sino a superar la condición de subordinación e inferioridad que los habilite a participar e interactuar con otros en unas condiciones de buen trato, respeto e igualdad. En este sentido, la ética del reconocimiento aquí descrita va de la mano de un interés emancipador cuya expectativa es reducir las asimetrías y desmontar las formas de menosprecio social.

Con el propósito de continuar el análisis de la relación entre la ética y la discapacidad, en los próximos renglones se retomarán los estudios críticos de la discapacidad y los aportes de las Ciencias Sociales a la temática, para abordarlos desde la perspectiva ética que propone el pensador francés Michel Foucault. Proponemos acercarnos a este tema desde una concepción foucaultiana de la ética, porque permite continuar con un análisis crítico del modelo biomédico de la discapacidad y con una consideración del reconocimiento intersubjetivo en el ejercicio ético.

Al respecto, Foucault (año) plantea una ética de la conducta, estrechamente relacionada con la manera en que estamos siendo gobernados y la forma en que hacemos uso de nuestro ejercicio de la libertad. Para ello, en primer lugar, se muestra cómo la ética surge a partir de una relación entre el sujeto y el poder y, en seguida, se relaciona la postura ética de Foucault con los Estudios Críticos de la Discapacidad, y con los nuevos movimientos sociales y activistas que apuntan a ampliar las prácticas de conducta y de reconocimiento social en este ámbito.

La ética y el poder

Como lo mostró Foucault (1994), la pregunta por la ética implica una reflexión sobre el ejercicio de la libertad: “la libertad es la condición ontológica de la ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (p. 111). Para el pensador francés la manera en la que nos conocemos y cuidamos de nosotros mismos es un elemento que constituye la ética y su relación con la libertad, debido a que quien trabaja sobre sí mismo puede desarrollar un *ethos* que sirva de ejemplo para los demás y así hacer un uso cuidadoso de su libertad (Foucault, 1994). El trabajo sobre sí implica una autorregulación de los deseos, pasiones y egos, lo que se relaciona con un cuidado de los otros. Quien no cuida de sí mismo es objeto de sus pasiones, por lo que puede ejercer un exceso de poder frente a quienes lo rodean: “el peligro de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico no viene precisamente más que del hecho de que uno no cuida de sí y por tanto se ha convertido en esclavo de sus deseos” (Foucault, 1994, p. 119).

Ahora bien, las preocupaciones de Foucault estuvieron relacionadas con pensar cómo llegamos a ser lo que somos, por lo que sus investigaciones sobre la ética no pueden desligarse de la forma en la que se reflexiona sobre el sujeto. Para este filósofo, el poder produce nuestra subjetividad y la manera en la que percibimos a otros, por

lo que subjetividades como el loco y el criminal son productos de saberes modernos, como la psiquiatría y el derecho, e instituciones como el hospital psiquiátrico y las cárceles (Foucault, 2001; Foucault, 2005). Desde la perspectiva foucaultiana, la ética está ligada a la manera en la que hacemos uso de nuestro ejercicio de la libertad, a la vez, que se relaciona con los ejercicios del poder.

Para pensar el poder y su relación con la ética de manera más concreta es necesario hacer énfasis en la palabra “Gobierno”, que tiene una connotación amplia desde el siglo XVI, pues no solo define a la dirección estatal, sino que también designa la manera en la que los individuos deben ser dirigidos a través de diversos mecanismos, como la pedagogía, la política y la economía (Foucault, 1995). Así, el gobierno se constituye a través de una serie de prácticas cuyo fin es hacer que los sujetos actúen de una u otra forma. El ejercicio ético, por su parte, posibilita repensar cómo estamos siendo gobernados y qué tipo de formas de gobierno rechazamos. Por ello, Arnold Davidson (2012) considera que el proyecto ético de Foucault es un elogio a la contraconducta, debido a que es una apuesta cuyo objetivo es repensar las formas de gobierno que nos regulan. Un ejemplo de la contraconducta es la desobediencia a la autoridad sacerdotal en la Edad Media a través de la cual algunos sujetos deslegitimaban a los sacerdotes como los intermediarios ante Dios, lo que produjo un cortocircuito en la autoridad ejercida por la iglesia (Foucault, 2006).

En la obra tardía de Foucault (2009) también se puede encontrar un ejemplo claro de contraconducta que se remite a la Grecia Clásica: la *pharrhesia*. Para él, la *parrhesia* se constituye a través del ‘decir verás’ y la alteración de las relaciones entre el emisor del mensaje y su interlocutor. El *parrhesiasta* es aquel que dice lo que piensa, sus deseos, sus inquietudes e inconformidades. Este ‘decir verás’ altera la relación con el interlocutor, pues puede llegar a incomodarlo e incluso puede romperse el vínculo que se tenga con este. A diferencia de la retórica que no pone en riesgo la relación entre el emisor del mensaje y el interlocutor por medio de un decir verás, el *parrhesiasta* inestabiliza a quienes escu-

chan la verdad, por lo que algunas veces pone en riesgo su vida. Un ejemplo utilizado por Foucault para evidenciar la forma de actuar de un parrhesiasta está en las discusiones que Platón tuvo con Dionisio, quien era un tirano de Siracusa: “Platón, cuando va a ver a Dionisio el Viejo —así lo cuenta Plutarco—, le dice una serie de verdades que ofenden a tal punto al tirano que éste concibe el proyecto —no lo llevará a la práctica, aclaremos— de matar al filósofo. Pero Platón, en el fondo, lo sabía, y ha aceptado el riesgo” (Foucault, 2009, p. 31).

Cuando Platón llega a la ciudad en donde se encuentra Dionisio comienza a dar lecciones sobre la virtud y la felicidad, que son escuchadas por el tirano. Para el filósofo griego los hombres justos viven felices mientras que los injustos tienen una vida llena de infelicidad, lo que alteró a Dionisio, pues evidentemente el filósofo se refirió a él como un hombre injusto. Así, el filósofo griego se convierte en un parrhesiasta cuando asume el riesgo de morir por decir lo que considera correcto. Por ello, la *parrēshia* es el ‘decir verás’ que altera el orden y genera un riesgo en el emisor del mensaje.

Desde esta perspectiva, el ejercicio ético es una forma de pensar cómo estamos siendo conducidos y cómo podríamos ser gobernados de maneras alternativas. Cabe destacar que para Foucault (2001) el poder actúa de acuerdo con una historicidad, y que saberes como la psiquiatría y el derecho emergen en las sociedades modernas, entre los siglos XVII y XIX. En este sentido, la relación entre el poder y la ética no se presenta aislada de la sociedad, sino que aparece vinculada a un contexto histórico y en un programa de acción política que contempla prácticas de contraconducta. Ahora bien, ¿cómo el análisis ético de Michel Foucault se relaciona con la corriente crítica de la discapacidad? Como se verá en los siguientes apartados, se retoman algunos aportes del pensador francés respecto a la ética para problematizar algunos trabajos provenientes de los Estudios Críticos de la Discapacidad y las Ciencias Sociales. Igualmente, se hará énfasis en un tipo de condición que ha generado diversas reflexiones en las teorías críticas de la discapacidad, los Trastornos del Espectro Autista (TEA).

Foucault y los aportes a los estudios críticos de la discapacidad

Un ejemplo del vínculo entre la ética foucaultiana y los trabajos críticos relacionados con la discapacidad es la tesis doctoral de la filósofa Patricia Douglas (2016), madre de un niño con TEA. En su trabajo “una ética de la disrupción” que permita repensar la relación entre las madres y sujetos diagnosticados con autismo, un trastorno de inicio en la infancia que afecta la comunicación y la interacción social (APA, 2013). La autora propone “una ética de disrupción para trabajar hacia la apertura de nuevas posibilidades. Esto significa poner entre paréntesis la cuestión del significado “real” del autismo y, en cambio, orientarlo como una especie de conmoción, una interrupción, dentro de los movimientos ordinarios y esperados de la vida cotidiana” (Douglas, 2016, p. 9).

Así, la filósofa y madre canadiense se distancia de los planteamientos biomédicos que pretenden investigar las causas del autismo con un fin curativo, pues su objetivo es establecer cómo esta condición genera posibilidades para pensar de otra manera la relación cotidiana entre una madre y su hijo. En esta perspectiva de análisis crítico, desde el autismo, resulta fundamental generar vínculos que, en lugar de centrarse en la “normalización” de la persona diagnosticada con Trastornos del Espectro Autista (TEA), permitan la expresión de otras formas de ser a partir de la diferencia. De esta manera, los TEA dejan de ser un impedimento y se convierten en un medio que posibilita cuestionar la sociedad actual desde una crítica a las relaciones laborales e interpersonales.

Un ejemplo mostrado por Douglas (2016) para evidenciar la ética de la disrupción son algunas de las madres de las personas con TEA que cuestionan la noción de “madres guerreras”, la cual es reproducida por el modelo biomédico. Esta noción les indica a las progenitoras que deben luchar constantemente por obtener los mejores tratamientos para sus hijos, porque si no lo hacen ellos no podrán ubicarse en la supuesta normalidad. Algunas madres cuestionan las

inequidades sociales para acceder a las terapias recomendadas por el saber médico, así como la aparente normalidad que sus hijos deben alcanzar a través de estos. Dichos cuestionamientos evidencian cómo las progenitoras critican la sobre responsabilidad que les atribuye la biomedicina al llamarlas “guerreras”, pues sus acciones problematizan dinámicas sociales como la inequidad y la normalización. Estos cuestionamientos hacen parte de una ética de la disrupción.

Otro texto que evidencia la correspondencia entre los aportes éticos de Foucault y los Estudios Críticos de la Discapacidad es el trabajo antropológico llevado a cabo por Sirota (2010) sobre las narrativas de jóvenes con síndrome de Asperger, condición que hace parte de los Trastornos del Espectro Autista. En este texto la pensadora estadounidense muestra cómo las personas con este diagnóstico transforman su subjetividad a través de las relaciones con sus familiares y sus pares, por lo que tienen la agencia para repensarse en su cotidianidad. Sirota (2010) se distancia de los análisis que entienden al autismo únicamente desde las deficiencias comunicativas o cognitivas⁷ para mostrar a los sujetos con esta condición como agentes activos que pueden cuestionar y reflexionar sobre sus relaciones diarias, al igual que cualquier otra persona.

Ejemplos de ello sería Karl, un joven con TEA, analizado por Sirota, y mediante el cual el autor muestra cómo las interacciones diarias de las personas con autismo permiten repensar su condición. Karl le argumentó a su padre que él no podía jugar Nintendo como los demás chicos debido a su condición, debido a que su familia aún no le había comprado una videoconsola. El padre le contrargumentó diciendo que no era por su diagnóstico, sino porque él se “volvía loco” cuando jugaba. El comentario del padre, desde el punto de vista de Sirota, evidencia que los comportamientos problemáticos de las personas con TEA no siempre son reducidos al autismo, sino a un elemento de la personalidad. Aquí, el punto de

7 Al respecto, se sugiere ver la investigación de Wing, Gould y Gillberg (2011) titulada: Autism spectrum disorders in the dsm-v: Better or worse than the dsm-iv?

vista del progenitor no redujo el comportamiento de su hijo al autismo, lo que posibilitó asociar las conductas problemáticas del joven a predilecciones, como le ocurre a cualquier adolescente.

Por último, en el análisis sociológico de Tanya Titchkosky (2003) se examina cómo las personas con algún impedimento son reguladas por las técnicas de gobierno contemporáneas. En su artículo la socióloga explica cómo a través de la regulación de la población por medio de la estadística —que según Foucault (2006) es una técnica de poder de las sociedades modernas— se separa a las personas con discapacidad de los sujetos “normales”. Por ello, en Canadá, en 1991, se llegó a estimar que los sujetos con discapacidad eran el 16 % de la población, lo que implica que este porcentaje se diferencia del resto de sujetos debido a sus deficiencias. Desde esta perspectiva, la discapacidad se convierte en un problema que se debe intervenir por los saberes y mecanismos estatales. La perspectiva crítica de Titchkosky pone en duda las formas de regulación y propone pensar a los sujetos con alguna divergencia de una manera distinta a la anormalidad estadística, por lo que su referencia a Foucault es constante.

Los textos citados hasta el momento dan cuenta de la relación entre las reflexiones éticas del pensador francés y los Estudios Críticos de la Discapacidad. Desde los análisis referenciados en este apartado lo más importante es entender cómo estamos siendo gobernados para poder conducirnos de otra forma. De ahí su relación con la ética, según Foucault. Así, la discapacidad empieza a ser entendida como una manera de generar nuevas posibilidades para relacionarse consigo mismo y establecer un trato con los demás, como lo muestra el estudio de Douglas (2016), y deja de ser una mera deficiencia. De esta manera, el aporte de Foucault se articula con los demás estudios sociológicos de la discapacidad, como el elaborado por Oliver (1998) para complementar el cuestionamiento de las sociedades modernas y el modelo biomédico.

El aparato ético del pensador francés se convierte en una caja de herramientas para que aquellos sujetos con alguna limitación puedan cuestionar los ejercicios del poder que los esquematizan y los ubican

en un plano de inferioridad o en formas de no reconocimiento. Igualmente, los aportes foucaultianos se articulan con las corrientes que han posibilitado teorizar la discapacidad desde las Ciencias Sociales, lo cual impide que el estudio de las divergencias sea algo exclusivo de las ciencias médicas.

Nuevas apuestas éticas

En la actualidad existen movimientos de personas con discapacidad que cuestionan las intervenciones médicas y psicológicas. Un ejemplo de esto son los sujetos autistas a favor del movimiento de la neurodiversidad, corriente que invita a comprender los TEA como una diferencia más en el ser humano, así como el color de piel o el género (Jaarsma y Welin, 2012). Las diferencias como el autismo deben ser entendidas como cualquier otro tipo de divergencias, no como patologías (Ortega, 2009). Este grupo critica las intervenciones psicológicas cuyo fin es adaptar a las personas con autismo a la sociedad reduciendo al máximo los movimientos estereotipados característicos de esta condición —por ejemplo, olerse la mano todo el día— y, al mismo tiempo, cuestiona la existencia de organizaciones de padres, como Autism Speaks, que pretenden encontrar una cura para los Trastornos del Espectro Autista (Silberman, 2015).

El movimiento a favor de la neurodiversidad inició en la década de 1990, desde que autistas angloparlantes como Jim Sinclair (1993), cuestionando la idea de que el autismo deba ser un hecho trágico, pues así lo entendían algunos padres y madres de las personas con esta condición. Desde ese momento las personas con TEA empezaron a buscar reconocimiento y aceptación social debido a que no estaban conformes con ser entendidos como sujetos enfermos.

Por otro lado, durante la década de los noventa surgió el Movimiento Orgullo Loco, conformado por personas con depresión, trastorno afectivo bipolar, trastornos de ansiedad, trastornos obsesivos

compulsivos, entre otros.⁸ Este movimiento cuestiona la industria farmacéutica y los hospitales psiquiátricos argumentando que restringen la actividad de las personas con trastornos mentales al reprimir su actividad (Haig, 2016; Jost, 2009). Dicho grupo ha organizado marchas en países como Francia y Canadá para cuestionar el modelo biomédico y la opción de los hospitales mentales.

Ambos colectivos cuestionan la manera en la que la medicina y los saberes afines, como la psicología cognoscitivo comportamental, los gobiernan, por lo que es importante articular la ética foucaultiana con este tipo de proyectos. Asimismo, los grupos como Orgullo Loco posibilitan pensar los ideales de nuestro presente, como lo muestra el sociólogo norteamericano Micki McGee (2012), cuyos argumentos se fundamentan en la idea de que la neurodiversidad pone en duda la independencia y la racionalidad como elementos constitutivos de todos los seres humanos. Para el sociólogo, existen sujetos con otro tipo de funcionamiento que nos obligan a ampliar las características que le atribuimos a la humanidad, ya que no todo se reduce, por ejemplo, a la idea del interés racional por la que los sujetos deben procurar su máximo beneficio.

Tales reflexiones abren un espacio para la articulación entre los Estudios Críticos de la Discapacidad, los movimientos sociales mencionados y las propuestas éticas de Honneth y Foucault, pues tanto en la academia como en los colectivos sometidos a distintas formas de exclusión en la vida cotidiana y a formas específicas de jerarquización de estatus se está pensando cómo podemos gobernarnos de otra forma.

8 Según la OMS, los trastornos mentales, como la bipolaridad o la depresión, hacen parte de las discapacidades psicosociales, debido a que estos malestares generan estigma y exclusión, lo que afecta la interacción entre el sujeto y el entorno (Consejo Nacional para el Desarrollo y la Inclusión de las Personas con Discapacidad, 2016).

Consideración final

El presente texto exploró el vínculo entre la discapacidad y la ética ligada a las formas de reconocimiento social y a las prácticas de conducta. Aquí se mostró que la discapacidad relacionada con la ética proporciona una reflexión sobre nuestros juicios emocionales, la importancia de la igualdad en el trato recíproco y las prácticas de conducta que producen un orden social menos excluyente. Asimismo, se evidenció que la biomedicina y las reformas de inclusión socioeconómica, que enfatizan más en las diferencias de las personas discapacitadas en contraposición a los sujetos que sí son productivos, refuerzan formas de reconocimiento erróneo que no cuestionan los significados que equiparan la discapacidad a una supuesta condición de inferioridad. Como lo han mostrado los estudios críticos de las Ciencias Sociales, estas actitudes pueden ser paralizantes para la práctica transformadora de las exclusiones contemporáneas, y para pensar el vínculo entre una sociedad más justa y una concepción ética de la “vida buena”.

Igualmente, las reflexiones sobre el reconocimiento y la discapacidad no deben limitarse a los sujetos con alguna divergencia, pues cualquiera puede tener dificultades al momento de integrarse a los sistemas laborales y, al mismo tiempo, todas las personas pueden sufrir por la ausencia del reconocimiento. El malestar causado por la inestabilidad laboral de nuestros tiempos debe ser pensado más allá de quienes tienen divergencias cognitivas o físicas, pues nos puede afectar a todos. De igual manera, todos podemos llegar a tener discapacidad, ya que nuestro cuerpo envejece, lo que produce un mayor deterioro en nuestras funciones (Davis, 1999). Esto hace que las personas de más edad tengan mayor riesgo de tener una discapacidad, por lo que las reflexiones de este ensayo abarcan cualquier tipo de población.

Por otro lado, en este texto se evidenció cómo las propuestas éticas tienen un enfoque práctico, debido a que movimientos como la neurodiversidad buscan cambios sociales, pues resignifica condiciones como el autismo al cuestionar la patologización de este. Este enfoque

práctico permite articular términos como la contraconducta con los movimientos sociales contemporáneos. De ahí, que los estudios críticos presentados en este ensayo articulen una propuesta académica con un enfoque de cambio ético político.

Por último, la propuesta de la parrhesía, desarrollada por Foucault (año), es un modelo ético que debe legitimarse para entender a las personas con discapacidad sin caer en reduccionismos biomédicos. Los diversos movimientos y propuestas mostrados en este capítulo, como Orgullo Loco y el paradigma de la neurodiversidad, denuncian prácticas de exclusión a partir de un ‘decir verás’, el cual da cuenta de que los reduccionismos médicos no lograrán una inclusión laboral y social. Dicha denuncia produce incomodidad en quienes hacen parte de los saberes expertos, como los psiquiatras, pues evidencian la simplicidad con la que entienden las divergencias neurobiológicas. De esta manera, los movimientos aquí expuestos son un ejemplo de la *parrhesía* en tiempos modernos, ya que generan inestabilidad a través de un ‘decir verás’.

Referencias

- APA. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: Dsm-5* Arlington, Va.: American Psychiatric Association.
- Barnes, C. (2012). Re-thinking disability, work and welfare. *Sociology Compass*, 6(6), 472-484. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2012.00464.x>
- Bauman, Z. (2006). *Vida líquida*. Paidós.
- Consejo Nacional para el Desarrollo y la Inclusión de las Personas con Discapacidad. (2016). *Salud Mental y Discapacidad psicosocial*. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/conadis/articulos/salud-mental-y-discapacidad-psicosocial>

- Davidson, A. (2012). Elogio de la conducta. *Revista De Estudios Sociales*, 43, 152-164. <https://doi.org/10.7440/res43.2012.13>
- Davis, L. (1999). *Crips Strike Back: The Rise of Disability Studies*. *American Literary History*, 11, 500-512.
- Douglas, P. (2016). *Autism and Mothering: pursuing the meaning of care* [tesis doctoral, Universidad de Toronto]. <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/72960>
- Dummit, J. (2012). *Drugs for life: How Pharmaceutical Companies Define our Health*. Duke University Press.
- Foucault, M. (1994). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad. En Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (105-142). La Piqueta.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? (crítica y Aufklärung). *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (11), 5-26. <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/8774/1/Que%20es%20la%20critica%2C%20critica%20y%20Aufklarung.pdf>
- Foucault, M. (1979). *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2001). *Los anormales: Curso en el Collège de France*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico: Curso en el Collège de France*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (2006). La justicia social en la era de la política de la identidad. *Redistribución, reconocimiento y participación* (17-88).

En *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político–filosófico*. Morata y Paideia Galiza Fundación.

Garrido, M. (2018). Por caminos de reconocimiento y no de resentimiento. En Mauricio García Villegas, *¿Cómo mejorar a Colombia?: 25 ideas para reparar el futuro*. Ariel: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia.

Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado: Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus.

Goering, S. (2015). Rethinking disability: the social model of disability and chronic disease. *Current Reviews Musculosket Medicine*, 8(2), 134-138.

Haley, D. (2012). *Pharmageddon*. University of California Press.

Healy, D. (2012). *Pharmageddon*. University of California Press.

Haigh, S. (2016). “Mad Pride France”: Disability, mental distress, and citizenship. *Journal of Literary & Cultural Disability Studies*, 10(2), 191–206. doi:10.3828/jlcds.2016.16

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Grijalbo-Mondadori.

Honneth, A. (2006). Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser (89-148). En *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político–filosófico*. Morata y Paideia Galiza Fundación.

Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2011). *El derecho de la libertad*, Graciela Calderón. Katz Ediciones.

Jaarsma, P. y Welin, S. (2012). Autism as a natural human variation: Reflections on the claims of the neurodiversity movement. *Health Care Analysis: An International Journal of Health Care Philosophy and Po-*

- licy, 20(1), 20-30. doi:10.1007/s10728-011-0169-9
- Jost, A. (2009). Mad pride and the medical model. *Hastings Center Report*, 39(4), 3.
- Lakoff, A (2006). *Pharmaceutical reason: knowledge and value in global psychiatry*. Cambridge University Press.
- Martin, E. (2007). *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture*. Princeton University Press.
- Mcgee, M. (2012). Neurodiversity. *Contexts*, 11(3), 12-13.
- Oliver, M., y Barnes, C. (2012). Back to the future: The world report on disability. *Disability & Society*, 27(4), 575-579. doi:10.1080/09687599.2012.686781
- Oliver, M. (2013). The social model of disability: Thirty years on. *Disability & Society*, 28(7), 1024-1026. doi:10.1080/09687599.2013.818773
- Oliver, M. (1998). ¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada? En Len Barton, *Discapacidad y sociedad* (34-58). Morata. <http://www.bivipas.unal.edu.co/jspui/bitstream/10720/645/1/262->
- Sociologia_Discapacidad_Sociologia_Discapacitada_Capitulo_2-Oliver_Mike.pdf
- Ortega, F. (2009). The cerebral subject and the challenge of neurodiversity. *Bio societies*, 4, 425-445.
- Rose, N., y Abi-Rached, J. (2013). *Neuro: The new brain sciences and the management of the mind*. Princeton University Press.
- Russell, M. (2019). *Capitalism & Disability*. Haymarket Books.
- Sennett, R. (2010). *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama.

- Shakespeare, T. y Watson, N. (2002). The social model of disability: an outdated ideology? *Research in Social Science and Disability* Vol. 2, 9-28.
- Scheler, M. (1988). *El resentimiento en la moral*. Espasa.
- Sinclair, J. (1993). No lloren por nosotros. https://www.autreat.com/no_sufran.html
- Silberman, S. (2015). *NeuroTribes: The Legacy of Autism and the Future of Neurodiversity*. Avery Publishin
- Sirota, K. (2010). Narratives of distinction: Personal life narrative as a technology of the self in the everyday lives and relational worlds of children with autism. *Ethos*, 38(1), 93-115. doi:10.1111/j.1548-1352.2009.01083.x
- Solomon, R. (2007). *Ética emocional: una teoría de los sentimientos*. Paidós.
- Stafford, L., Marston, G., Beatson, A., Chamorro-Koc, M., y Drennan, J. (2019). Interpretative accounts of work capacity assessment policy for young adults with disabilities. *Disability & Society*, 34(6), 885-903. doi:10.1080/09687599.2018.1561356
- Taylor, S. (2004). The right not to work: Power and disability. *Monthly Review*, 55(10), 30.
- Titchkosky, T. (2003). Governing embodiment: Technologies of Constituting Citizens with Disabilities. *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens De Sociologie*, 28(4), 517-542.
- Wing, L., Gould, J. y Gillberg, C. (2011). Autism spectrum disorders in the dsm-v: Better or worse than the dsm-iv? *Research in Developmental Disabilities*, 32(2), 768-773. doi:10.1016/j.ridd.2010.11.003

La digitalización como paradigma: retos éticos emergentes

Rosa Colmenarejo Fernández

La digitalización de las acciones humanas, tengan una finalidad política, social, económica, comunicativa o, simplemente, de entretenimiento, está suponiendo una transformación radical y vertiginosa de las sociedades contemporáneas.

Al respecto, Castells acuñó el término *sociedad red* durante la década de los años 1990 basándose en el relevante rol que las nuevas tecnologías de la información estaban adquiriendo en la comunicación, desarrollo y resolución de algunos de los conflictos económicos y políticos más reseñables a escala global. Las nuevas tecnologías pretendían incidir tanto en la percepción de dichos conflictos y en sus conexiones como en facilitar una difusión tan vertiginosa que en muchos casos permitió que estos conflictos no solo no pasasen desapercibidos, sino que también generasen otros en más partes del mundo. Distinguiendo entre aquello que es meramente “información” y aquello otro “informacional” Castells (año) realizaba una aportación fundamental para comprender el posterior desarrollo de la sociedad red. Lo “informacional” implica no solo la información en sí, sino cómo se produce, se procesa y se transmite dicha información. Estos procesos son la fuente de la que manan la productividad y el poder (Castells, 2017a; 2017b; 2018).

Como veremos inmediatamente, la sociedad red ha mutado en una sociedad que avanza con paso firme hacia una digitalización de muchas de las actividades humanas. Esta digitalización incluye los procesos señalados por Castells, y un sistema de tecnologías disruptivas que parecen pretender una emancipación de su función de meras herramientas para llegar a transformarse en el fin de toda actividad humana. Así, aunque en apariencia el escenario no sea radicalmente distinto a los años 1990, la innovación en el desarrollo de dispositivos para la recopilación y el almacenamiento de datos, el rápido progreso de sofisticados análisis estadísticos, así como una mayor conectividad de personas y dispositivos, gracias a la transmisión de datos más rápida y económica, muestran hasta qué punto la digitalización se está integrando en la sociedad y provocando cambios radicales respecto a cómo percibimos la realidad y a cómo nos relacionamos entre humanos, con los animales no humanos y con las máquinas.

La digitalización se ve facilitada por tecnologías emergentes que son potencialmente disruptivas. Es posible distinguir dos órdenes de disrupción: el primero es un cambio localizado dentro de un mercado o industria; el segundo tiene influencias mucho mayores, afectando las normas sociales y las instituciones (Schuelke–Leech, 2018). Hasta los primeros años del siglo XXI la literatura se centró en el primer orden, cuando la innovación tecnológica se identificó como uno de los principales factores que conforman el éxito de las empresas (Daidj, 2015). En cuanto al segundo orden de disrupción, podríamos decir que se han ido generando diferentes términos que se han utilizado repetidamente como si la clave para la resolución de casi todos los problemas que deben afrontar las ciencias sociales pasara por tener más datos, más complejos sistemas de análisis y más rápidos sistemas de intercomunicación (Morozov, 2015). Sin embargo, aunque los procesos de digitalización habilitados y acelerados por las DT brindarán muchos beneficios para la transición de las economías digitales hacia la sostenibilidad, los riesgos para la organización social también aumentarán.

La digitalización, así entendida, está conformando un nuevo paradigma¹ en el que los humanos y las máquinas interactúan continuamente a través de un sistema en el que intervienen los siguientes elementos:

1) Herramientas para obtener el recurso principal del sistema: datos. Son principalmente navegadores (Google Chrome, Internet Explorer, Firefox, Safari, etc.), sitios web (Google, ...), servidores de correo electrónico o aplicaciones. Las personas, por lo general, están detrás de estas herramientas, pero también pueden estar los bots. Respecto a las primeras, y a pesar del Reglamento General de Protección de Datos de la Unión Europea (EU–GDPR, por sus siglas en inglés, European Union–General Data Protection Regulation), los usuarios tienden a desconocer qué tipo de datos y cuántos están cediendo a estas plataformas.

2) Herramientas y métodos para almacenar datos: Cloud computing.

3) Colecciones masivas de datos, conocidas en inglés como Big data, y caracterizadas por las denominadas 5 V's: volumen, velocidad, variedad, veracidad y valor (Laney, 2001; Beyer y Laney, 2012; Hashem et al., 2015).

4) Herramientas para conectar todo tipo de dispositivos inteligentes y permitir que los flujos entre recolección, almacenamiento y distribución sean eficientes, seguros y veloces: Internet de las Cosas (IoT, Internet of Things).

1 Adoptamos el sentido del término “paradigma” de la filosofía de la ciencia o epistemología. De acuerdo con Thomas Kuhn (1962) y su “Estructura de las revoluciones científicas”: un nuevo paradigma introduce cambios en todos los niveles, desde bases de datos e instrumentación establecidas hasta el marco conceptual, los objetivos, los estándares, la organización institucional y la cultura de investigación, tanto que algunos profesionales mayores apenas pueden reconocer el nuevo paradigma como su campo. Esta desconexión produce “inconmensurabilidad” a través del cambio de paradigma, que va desde fallas en la comunicación hasta problemas de elección racional entre los dos, ya que no existe una medida fija de éxito. En su momento más radical, Kuhn modeló las decisiones revolucionarias sobre la revolución política a nivel comunitario y sobre la conversión religiosa a nivel individual, y agregó que los científicos en diferentes lados de un debate paradigmático “viven en mundos diferentes” (Zalta et al., 2017).

5) Métodos de análisis para obtener información valiosa a partir de los datos recolectados: aprendizaje automático (ML, Machine Learning), aprendizaje automático profundo (DML, Deep Machine Learning), redes neuronales (NN, Neural Networks), inteligencia artificial (AI, Artificial Intelligence). Todos ellos trabajan con algoritmos que pretenden aprender de los datos para hacer predicciones sobre hechos y comportamientos, identificar objetos y personas o bien clasificar a unos o a otras.

6) Una infraestructura que permite que todo lo anterior funcione conectado de forma continua: las sucesivas generaciones de una red de comunicaciones celulares, pero especialmente las dos últimas, comúnmente conocidas como 4G (2010) y 5G (2020).

De acuerdo con sus aportaciones a la seguridad, eficiencia y precisión, digitalización y las tecnologías disruptivas asociadas, con frecuencia son entendidas como socialmente beneficiosas y éticamente justificables. Sin embargo, más allá de esta optimista evaluación, la realidad es que vivir bajo el paradigma de la digitalización total tiene consecuencias, y no todas son justas. Cada una de estas tecnologías disruptivas están generando nuevos desafíos tanto para la técnica como para la ética y la epistemología. En la medida en que todos estos desafíos conciernen a la vida y el bienestar humanos, sostengo en este trabajo que deben identificarse y analizarse claramente los retos éticos emergentes de tal manera que ello nos permita comprender los riesgos y las oportunidades que la digitalización supone para el desarrollo humano. Se fijan, entonces, dos objetivos para este trabajo: en primer lugar, acordar un sistema de reconocimiento de la dignidad humana a través de un sistema de justicia que nos sea útil para analizar los límites que estas DT no deberían sortear en ningún caso. Se ha considerado que el Enfoque de Capacidades podría cumplir esta función tal y como se justifica en el epígrafe 2 de este capítulo; en segundo lugar, para lograr identificar algunos de los que se consideran retos éticos emergentes y urgentes, se han seleccionado tres escenarios que implican una o varias amenazas reales para una vida digna tanto para

individuos como para comunidades centrados en tres de los elementos identificados al descomponer el sistema que hemos denominado “digitalización”: datos, instrumentos y métodos. A partir de cada uno de ellos, los escenarios a desarrollar son los siguientes:

1. Más allá de la privacidad: la cuestión de la identidad
2. Vigilancia masiva: un panóptico global
3. Jugando con la predicción: manipulación

En cada uno de ellos se presentan los antecedentes, las tecnologías con las que está relacionado y las cuestiones éticas que dicha tecnología debería considerar para minimizar los impactos sociales no deseados.

Marco conceptual: el enfoque de capacidades

El enfoque de las capacidades (CA, por sus siglas en inglés, *Capabilities Approach*) fue desarrollado a partir de los años ochenta del pasado siglo por Amartya Sen y Martha Nussbaum (Nussbaum y Sen, 1993). Es una propuesta de filosofía política y moral que cuenta con un reconocido antecedente liberal en la teoría de la justicia de John Rawls (1971). Empero, su pretensión no es llegar a erigir como una teoría de la justicia completa, sino ofrecer un marco normativo universal que permita la evaluación y la valoración de la calidad de vida con la participación e implicación del sujeto mismo. El CA ha permitido acomodar el trabajo empírico de un gran número de disciplinas, aunque originalmente se centrase en la economía o en las implicaciones económicas del desarrollo humano (Alkire, 2005). Entiendo por ello al CA como una herramienta especialmente útil para la investigación en ciencias sociales y, en particular, para comprender la incidencia que los retos éticos que emergen en lo que hemos denominado aquí digitalización como paradigma puedan tener en la conformación de las sociedades futuras. Son dos las ideas

que este capítulo toma del CA: en primer lugar, que ciertas funciones son particularmente centrales en la vida humana, en el sentido de que su presencia o ausencia se entiende como una presencia o ausencia de vida humana y, además, que existe algo que hace que estas funciones se realicen de manera verdaderamente humana y no meramente animal o artificial: cuando la persona a la que afectan tiene opciones para decidir por sí misma y hace así que dichas funciones se transformen en capacidades. En segundo lugar, que es importante identificar injusticias reparables como forma de contribuir a su resolución. Por ello, este trabajo se centra en el análisis de tres escenarios que reflejan uno o varios casos o caminos hacia la injusticia a partir de las opciones que se le presentan a las personas para participar en una toma de decisiones real y efectiva.

Funcionamientos y capacidades

El CA proporciona una forma de medir el nivel de bienestar de una persona a partir de dos elementos: i) los “funcionamientos” (*functionings*), que se refieren a las acciones “en sí” que una persona realiza; y ii) las “capacidades” (*capabilities*), que se refieren a las opciones que tienen las personas para realizar o no aquellos “funcionamientos”. Dos de los modelos más queridos de Amartya Sen para explicar la diferencia fundamental entre ambos conceptos se refieren a “montar en bicicleta” o “estar desnutrido”: ambos pueden ser considerados meros funcionamientos que se transforman en capacidades cuando la persona tiene la opción efectiva de montar en bicicleta, porque dispone de una, por ejemplo. Pero en el caso de la desnutrición solo podríamos hablar de capacidades en tanto que ese estado sea una elección: llevando a cabo una huelga de hambre, pero no en el caso de no tener opción alguna para acceder a una alimentación saludable (Sen, 2010). Poner el énfasis en las “capacidades” en vez de únicamente en los “funcionamientos” supone una preocupación por la libertad de elección de las personas que considero fundamental en el caso de los problemas éticos asociados a la proliferación de las DT.

Identificar las injusticias: la idea de la justicia basada en realizaciones

El pensamiento político ha generado importantes teorías sobre la justicia ideal, sobre cómo han de ser las instituciones para resultar idealmente “justas” ante la ciudadanía a la que deben atender. Son enfoques trascendentales en los que siempre se establece una “petición de principio”, nos exigen considerar que la teoría “funcionará” en sociedades ideales. Sin embargo, las sociedades “ideales” no existen o bien son resultado de la aplicación de un régimen que deviene totalitario (Arendt, 2007). Así, Amartya Sen (2010) considera que una desgracia sería una injusticia, únicamente, si hubiese podido ser evitada y, particularmente, si quienes hubiesen podido evitarla no lo han hecho, o han fallado. El CA rechaza el enfoque trascendental de lo que podría considerarse una “justicia de las instituciones” y propone centrarse en las realizaciones, esto es, en los hechos injustos.

Ambas ideas confluyen en la idea de dignidad. La idea central es la de un ser humano como un ser libre dignificado que plasma su propia vida en cooperación y reciprocidad con otros, y no siendo modelado o manipulado por una manifestación de poder informacional (Colmenarejo, 2015).

3. Análisis de escenarios

Más allá de la privacidad: la cuestión de la identidad

El análisis de este escenario está centrado en los datos como recurso. Estados Unidos y varios países de Asia han desarrollado un sistema limitado de protección de la privacidad, centrado en grupos o en actividades concretas,² que se enfoca en la autorregulación den-

2 Nos referimos a normas de privacidad sobre registros de estudiantes, alquiler de videos, la Ley de Protección de Privacidad en Línea para Niños (COPPA, 2000) o la Ley de Responsabilidad y Portabilidad del Seguro de Salud (HIPAA, 2006).

tro de la industria y el gobierno para que la información personal a menudo esté fácilmente disponible (Newman, 2008). Por el contrario, la Unión Europea (UE) ha adoptado una visión alternativa que destaca la protección del consumidor, y la privacidad individual frente a los intereses económicos de las empresas y los funcionarios públicos. En un intento por regular el desarrollo de aplicaciones tecnológicas que afectan a la organización social en el ámbito de la UE, el GDPR, en vigor desde el 25 de mayo de 2018, tiene como objetivo otorgar a los ciudadanos europeos mayor control sobre la recopilación, aplica a las empresas que operan en la UE y también a las empresas de almacenamiento, procesamiento y divulgación de sus datos personales. El alcance territorial del GDPR cubre personas jurídicas no pertenecientes a la UE que: a) comercializan sus productos a residentes de la UE o bien b) supervisan el comportamiento de los residentes de la UE. El GDPR es de aplicación, aunque una compañía opere desde el exterior de la UE controlando o procesando los datos de residentes de la UE.³

El GDPR toma la definición de datos personales del artículo 4.1 de la Regulación (EU) 2016/679, que establece como «datos personales»:

toda información sobre una persona física identificada o identificable («el interesado»); se considerará persona física identificable toda persona cuya identidad pueda determinarse, directa o indirectamente, en particular mediante un

3 Es importante destacar la diferencia entre una directiva y un reglamento. El primero establece un conjunto de pautas generales, pero solo se hace obligatorio cuando los Estados miembros lo incorporan a la legislación nacional. Sin embargo, las regulaciones ya tienen fuerza legal vinculante. Por lo tanto, el GDPR es aplicable en todos los estados miembros sin la necesidad de una implementación de la legislación nacional, unificando las normas y leyes de la Unión Europea. El GDPR abarca todos los Estados miembros de la Unión Europea que incluyen: Austria, Bélgica, Bulgaria, Croacia, Chipre, República Checa, Dinamarca, Estonia, Finlandia, Francia, Alemania, Grecia, Hungría, Irlanda, Italia, Letonia, Lituania, Luxemburgo, Malta, Países Bajos, Polonia, Portugal, Rumania, Eslovaquia, Eslovenia, España y Suecia. El Reino Unido todavía es parte de la UE y, por lo tanto, está gobernado por el GDPR. Esto abarca: Islas del Canal, Inglaterra, Irlanda del Norte, Escocia y Gales, y países del Área Económica Europea como Islandia, Lichtenstein y Noruega. Vid. (Regulación (EU) 2016/679; Directiva (EU) 2016/680; Regulación EU 2018/1725).

identificador, como por ejemplo un nombre, un número de identificación, datos de localización, un identificador en línea o uno o varios elementos propios de la identidad física, fisiológica, genética, psíquica, económica, cultural o social de dicha persona;

Respecto a los datos personales, la Regulación (EU) 2016/679 describe una serie de derechos y responsabilidades para los ciudadanos (referidos como sujetos de datos) y organizaciones (controladores y procesadores). Por un lado, los ciudadanos han visto expandidos sus derechos, incluido el acceso a los datos, la rectificación, el derecho a retirar el consentimiento, la eliminación, la portabilidad de los datos, el derecho a objetar y presentar una queja. Con la nueva regulación, las organizaciones solo pueden procesar los datos de los ciudadanos con su consentimiento explícito y claro. Después de dar su consentimiento, los interesados tienen derecho a la rectificación relacionada con los datos personales inexactos, el derecho a retirar el consentimiento previo en cualquier momento, y el derecho a borrar si ya no hay razones para el procesamiento de sus datos o si los datos se procesaron ilegalmente: el denominado “derecho al olvido”.

En la definición de datos personales, la regulación deja claro que su objeto de regulación son aquellos datos que podrían “identificar” a un sujeto, eludiendo aquello que se refiere el problema de la “identidad” que pretendemos abordar aquí. Centrándose en los datos personales como un recurso informacional, apenas mencionan el valor añadido que puedan llegar a acumular estos datos incorporados a uno o varios procesos de análisis.

En esta línea, el GDPR proporciona un conjunto de principios y de medidas técnicas que las organizaciones deben implementar en relación con el procesamiento de datos personales. Referente a los primeros señalan la legalidad, equidad y transparencia, limitación de propósito –los datos deben recopilarse para fines específicos, explícitos y legítimos, minimización de datos–, los datos deben ser los mínimos necesarios para fines de procesamiento, precisión, limitación de almacenamiento, integridad, confidencialidad y responsabilidad. Respecto

a las segundas, estas incluyen seudonimización, encriptación, mantenimiento de un registro de procesamiento de todas las actividades, así como aplicar los denominados principios de “privacidad por diseño” y “privacidad por defecto”. Ambas técnicas se centran en garantizar la confidencialidad de los datos. La seudonimización se logra a través del cifrado, una técnica que evita que terceros no autorizados accedan a los datos. Para lograr que toda la red quede cifrada tanto los datos como los protocolos de transmisión deben estar encriptados (Geko y Tjoa, 2018). Privacidad por diseño significa que el secreto y la protección de datos están integradas en todo el ciclo de vida de las tecnologías y aplicaciones empleadas desde la etapa inicial de diseño, su desarrollo y uso, y su eliminación (Romanou, 2018).

En un estudio sobre los factores críticos del éxito en la aplicación del GDPR se ha mostrado cómo las organizaciones, especialmente aquellas que manejan grandes cantidades de datos personales, aún encuentren serias dificultades para comprender el alcance de la regulación y cómo implementarla (Almeida Teixeira y Mira da Silva, 2019). De nuevo, las técnicas necesarias para garantizar el cumplimiento de la GDPR se centran en evitar que terceros no autorizados accedan a los datos personales, sin ahondar en aquello que las empresas sí autorizadas puedan llegar a hacer con los datos.

La responsabilidad última sobre este aspecto parece recaer en el usuario, pues el consentimiento informado es la única herramienta ofrecida por el GDPR como vía para garantizar su autonomía respecto a aquella “identidad” que pueda ser reconstruida mediante sus datos de identificación—datos personales (Tsfay et al., 2018). El alcance de lo que las empresas y organizaciones puedan llegar a hacer con los datos de los usuarios queda lejos de poder ser aprehendido por el mismo usuario que difícilmente podrá, entonces, ejercer sus derechos a rectificación o eliminación.

La hipótesis de partida de este trabajo considera que en el nuevo paradigma de la digitalización la red ha logrado sintetizar a consumidores y ciudadanos en un *yo cuantificado* (Morozov, 2015). Así, las cues-

ciones de privacidad se centran, exclusivamente, en preservar los datos personales, entendidos como aquellos que permiten “identificar” a un sujeto de la injerencia ajena. Se trata de un punto de vista que, en su planteamiento y en su desarrollo, elude precisamente la “cuestión de la identidad”.

Identidad es el sentimiento del “yo”, ya sea de un individuo o de un grupo. Es un producto de autoconciencia de que yo (o nosotros) poseo (o poseemos) cualidades diferenciadas como ente que me distinguen de ti (y a nosotros de ellos). La identidad “remite a las imágenes de individualidad y de personalidad propia (el “yo”) que un actor posee y proyecta, y que se forman (y modifican con el tiempo) por medio de relaciones con “otros” significativos” (Huntington, 2004). La condición social de las personas implica una interactuación que conlleva una ineludible definición en relación con esas otras personas, una identificación tanto de las similitudes que las unen como de las diferencias que las separan. La consideración de la identidad en este punto es fundamental ya que tienen una gran ascendencia en el comportamiento de las personas como veremos en el escenario en el que abordaremos el asunto de la manipulación.

Warren y Brandeis (1890) establecieron a finales del XIX el fundamento del concepto de privacidad que se conoce como control sobre la información sobre uno mismo. El derecho a la privacidad se basaba en un principio de “personalidad inviolada” que formaba parte de un derecho general de inmunidad de la persona: “el derecho a la personalidad”. Jean L. Cohen (2002) ofrece una defensa teórica de esta visión inclusiva del derecho constitucional a la privacidad. Defiende un enfoque constructivista de los derechos de privacidad y de intimidad, argumentando que los derechos de privacidad protegen la autonomía personal y que un derecho a la privacidad protegido constitucionalmente es indispensable para una concepción moderna de la razón y su interpretación de la autonomía (Cohen, 2002).

Además, parecen reseñables las aportaciones Prosser (1960) cuando describió cuatro casos en los que la privacidad debía ser pro-

tegida: 1] Intrusión en el aislamiento o la soledad de una persona o en sus asuntos privados. 2] Divulgación pública de hechos privados embarazosos sobre un individuo. 3] Publicidad colocando a uno en una luz falsa a la vista del público. 4] Apropiación de la semejanza de uno para la ventaja de otro (Prosser, 1960). En su opinión, se debían atender tres preguntas fundamentales para identificar casos en los que la privacidad pudiese estar en peligro: (i) si la aparición en público implicaba pérdida de privacidad; (ii) si los hechos que forman parte de un “registro público” aún podrían ser privados; y (iii) si un lapso significativo podría afectar a la privacidad de las revelaciones.

La mercantilización de los datos personales ha llevado a la conformación de *targets*—modelos que son empleados después para clasificar a las personas en función, precisamente, de un modelo idealizado que parece conformar una nueva idea de identidad: una identidad artificial impuesta por los algoritmos de clasificación.⁴ Estas identidades pueden ser útiles para la toma de decisiones políticas o de consumo, fundamentalmente. Las personas identificadas con un *target* no tienen capacidad de comunicarse, de reconocerse, de resistirse o zafarse de esta identidad que inmoviliza y perpetua sus gustos, inclinaciones ideológicas, y también sus prejuicios. Es una identidad esclava de sus comportamientos pasados, de su actividad en las redes, de su historial de consumo.

La idea de identidad que representan los *targets* son, quizá, la forma más “específica” posible en el sentido al que alude Castells (2017b), pues suponen una individualización radical de la identidad. Es una identidad estática, cerrada, estanca al flujo, al devenir que reclama para sí el *sujeto nómada* (Braidotti, 2000). El nomadismo braidottiano se refiere a un tipo de conciencia crítica que se resiste proactivamente a estable-

4 Un ejemplo sobre la potencia del uso de datos no estructurados, es decir, no necesariamente relacionados con los usuarios que los generan lo representa el proyecto “This person does not exist”. Mediante una red de confrontación generativa (GAN), creada por investigadores de Nvidia Corporation, se permite la síntesis de imágenes humanas totalmente automatizada, generando imágenes que parecen retratos de rostros humanos.

cerse en los modos socialmente (y ahora algorítmicamente) codificados de pensamiento y conducta. Sin embargo, esta propuesta considera que de acuerdo con las conclusiones presentadas por Castells (2017a), respecto a aquellas identidades colectivas que considera “proactivas”, lo que parece realmente urgente es preservar la capacidad de relación y comunicación que emana —y genera— la idea de identidad.

En este escenario parece evidente que los esfuerzos de la UE, aunque loables, no van más allá de los datos personales en sí, no se plantean lo que las empresas pueden llegar a obtener de ellos, permitiendo que, con el simple consentimiento y aceptación de *cookies*, los datos lleguen a las empresas de forma “legal”. Los ciudadanos—consumidores no somos informados y, por tanto, no podríamos conceder un consentimiento plena y conscientemente informado del uso final o potencial de nuestros datos que se transforman, así, en un recurso informacional “legalizado” que permitirá alimentar los escenarios que siguen a continuación. La diferenciación entre funcionalidades y capacidades nos es muy útil para establecer, finalmente, la distinción entre privacidad e identidad y la importancia de esta última. Protegiendo los datos que afectan a la privacidad el GDPR no estaría protegiendo más que las meras funcionalidades a las que dichos datos afectan, en tanto que no se consideran con suficientes garantías las opciones que las personas tienen respecto al uso de dichos datos, las capacidades humanas estarían siendo eludidas o, peor aún, suspendidas.

Vigilancia masiva: un panóptico global

El análisis de este escenario está basado en los instrumentos que recopilan y almacenan los datos, poniéndolos a disposición bien de estructuras de poder estatales o de empresas. Nuestros teléfonos inteligentes no son simples teléfonos, también son pequeñas computadoras que nos permiten tener acceso a una biblioteca personalizada, a nuestros álbumes de fotos, a espacios virtuales para hablar con amigos, familiares y/o colegas; son un rincón de juegos y entretenimiento, un

reloj mundial, una agenda, un cronómetro, una calculadora, e incluso, una linterna. Sin embargo, la más importante e inteligente, y de la que apenas somos conscientes, es su función como “contador”: constantemente recopila y envía datos de nuestras interacciones con la pantalla táctil, aquello que buscamos, escribimos, decimos, vemos, por dónde caminamos, con quiénes hablamos, nuestros planes de viaje, nuestros deseos, lo que nos gusta y lo que no.

La idea del panóptico como un modelo de prisión que se sustenta en la disuasión de la vigilancia continua antes que en el castigo fue desarrollada por Jeremy Bentham (1748–1832) en su empeño por humanizar las leyes e instituciones regidas por el estado (Crimmins, 2019). El panóptico se organiza de tal modo que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción, induciendo al interno a un estado de visibilidad consciente y permanente que asegura el funcionamiento automático del poder. Es una máquina para crear y mantener una relación de poder independiente de la persona que lo ejerce. Cualquier individuo, tomado casi al azar, puede operar la máquina: en ausencia del director, su familia, sus amigos, sus visitantes, incluso sus sirvientes. Cuanto más numerosos sean esos observadores anónimos y temporales, mayor son el riesgo para el interno de ser sorprendido y su ansiedad por ser observado.

Michel Foucault (1995) tomó el panóptico como un modelo para definir lo que denominó una “nueva física del poder”. Un “laboratorio de poder” que permitía experimentar cómo el comportamiento podía modificarse, pero también como un símbolo de la sociedad represiva y disciplinaria, la moderna “sociedad de la vigilancia”:

El Panóptico es una máquina maravillosa que, cualquiera que sea el uso que se desee, produce efectos homogéneos de poder. Una sujeción real nace de la mecánica de una relación ficticia. Por lo tanto, no es necesario usar la fuerza para obligar al convicto a un buen comportamiento, al loco para que se calme, al trabajador para trabajar, al escolar a la aplicación, el paciente a la observación de la normativa. Bentham se sorprendió de que las instituciones panópticas pudieran ser tan ligeras: no había más barras, ni cadenas, ni cerraduras pesadas; todo lo que se

necesitaba era que las separaciones fueran claras y las aberturas bien organizadas. La pesadez de las antiguas “casas de seguridad”, con su arquitectura de fortaleza, podría reemplazarse por la geometría simple y económica de una “casa de certeza”. (...) El esquema panóptico, sin desaparecer como tal ni perder ninguna de sus propiedades, estaba destinado a extenderse por todo el cuerpo social; su vocación era convertirse en una función generalizada (pp. 202 y 207).

Del mismo modo que el panóptico benthamiano es un modelo de prisión idealizada que contrasta con los oscuros lugares de penalidad y sufrimiento que representan las cárceles de Piranesi, el panóptico global es un lugar de ejercicio de poder inmaculado, alejado de los rudos y temibles métodos de vigilancia de la Gestapo o la KGB. Además, se ha convertido en un edificio transparente en el que el ejercicio del poder puede ser supervisado por la sociedad en su conjunto. El panóptico global es ahora internet, el mundo permanentemente interconectado a través de nuestros dispositivos inteligentes. Todos somos susceptibles de ser vigilados, y todos somos potenciales vigilantes, en la red donde la estructura de poder es simultáneamente inverificable y visible.

El concepto de vigilancia masiva consiste en la recolección estratégica de datos relacionados con personas que no son sospechosas de haber cometido un crimen o de estar involucradas de algún modo u otro con actividades delictivas (Paúl, 2019).

Desde las revelaciones de Edward Snowden en 2013 se conoce como una práctica habitual de los gobiernos occidentales, especialmente de Estados Unidos y el Reino Unido, que afecta no solo a la privacidad, entendida como derecho a la no diseminación y uso de datos personales, es decir, aquellos obtenidos tras un acuerdo de consentimiento, sino también a la intimidad, en tanto que los datos y metadatos asociados son obtenidos de forma indiscriminada.

Hay una tensión implícita en este asunto y es el debate entre seguridad vs. privacidad. Desde los ataques del 11 de septiembre y la firma del US PATRIOT ACT (Uniting and Strengthening America

by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act) por el presidente Bush el 26 de octubre de 2001, la privacidad dejó de ser un valor absoluto en Estados Unidos, viéndose superada por la cuestión de la seguridad. Himma (2007) ha argumentado cómo los enfoques generales de las teorías normativas de la legitimidad del estado presuponen, incluso afirman, que la privacidad es menos importante desde el punto de vista de la moral política que de la seguridad. Ello explicaría por qué los intereses de la seguridad superan los intereses de la privacidad cuando ambos entran en conflicto (Himma, 2007).

Hannah Arendt (2017) caracterizó, precisamente, el totalitarismo como “un instrumento para gobernar masas de personas perfectamente obedientes”. El terror que siguió a este aniquilamiento de lo esencialmente humano, esto es, la capacidad para tomar decisiones morales se centró en atacar sin provocación previa: sus víctimas eran inocentes incluso desde la perspectiva del perseguidor. En el caso del pueblo judío en Alemania, las víctimas compartían esa característica de “ser judíos”, pero su persecución no estaba basada en ningún caso en algún aspecto de su comportamiento. En una sociedad híper vigilada como la que estamos tratando de caracterizar aquí se dan estas características del totalitarismo apuntadas por Arendt: el usuario de la red va perdiendo paulatinamente su capacidad para tomar decisiones morales en su interacción con las máquinas y, además, es vigilado de forma indiscriminada independientemente de que su comportamiento sea correcto o no.

Las empresas también están contribuyendo significativamente a esta vigilancia masiva. Si bien lo hacen con un objetivo distinto, por eso algunos autores han propuesto distinguir entre “monitorización” y “vigilancia”. Así, mientras la vigilancia puede ser entendida como una “forma de monitoreo” desde arriba “por parte de regímenes políticos y los que tienen poder”, el monitoreo se utiliza en contextos sociales y “técnicos” más amplios. En general, podemos considerar “monitorización” los tipos de prácticas llevadas a cabo por los comerciantes de información (Nissenbaum, 2010).

Hace apenas diez años que sabemos que la información personal sobre los usuarios y su actividad en la red se “recolecta de manera rutinaria” cuando se usan motores de búsqueda para sus “actividades de búsqueda de información” (Zimmer, 2008). Las compañías con motores de búsqueda como Google o Bing crean un registro de cada búsqueda realizada por los usuarios, y estos registros también se archivan. El tema buscado, la fecha y hora en que un usuario realiza la solicitud de búsqueda específica, se incluyen en dicho registro. Aunque en un principio esta práctica pudo parecer relativamente inocua: muchos usuarios respondían ante las denuncias a Google o tras conocer las revelaciones de Snowden que, al fin y al cabo, si no tienes nada que ocultar, esto no debe preocuparnos.

Ahora conocemos bien el valor que todos esos registros tienen para el marketing digital. Los analistas pueden extraer información personal sobre localización, gustos, deseos, relaciones, que les permitirán, mediante los denominados “motores de predicción”, construir y refinar teorías sobre quiénes somos y qué queremos hacer a continuación. Las campañas publicitarias digitales son ahora específicas y personalizadas. En el siguiente epígrafe veremos cómo esta práctica ha servido, además, no solo para vender, sino también para manipular la opinión pública durante procesos electorales.

Para comprender cómo se ha desarrollado esta práctica de monitorización masiva entre las empresas en los últimos años comparemos dos datos. Pariser señalaba en 2011 que un comerciante de información, una compañía llamada Acxiom, había acumulado un promedio de 1500 puntos de información sobre cada persona en su base de datos. En “The Great Hack”, el documental dirigido por Elizabeth Woodward en 2019 sobre Cambridge Analytica, David Carroll asegura que el promedio de puntos de información que una empresa como Facebook tendrá sobre cada uno de nosotros en apenas dos años podría llegar a los 70.000 (Amer y Noujaim, 2019).

Zuboff (2015) ha acuñado y definido el término *capitalismo de vigilancia* como una infraestructura que incluye estas dos funciones de

monitoreo y vigilancia masivos. Esta arquitectura produce “una nueva expresión de poder distribuida y en gran parte incontestable que yo bautice como *Big Other*. Está constituido por mecanismos inesperados y a menudo ilegibles de extracción, mercantilización y control que expulsa efectivamente a las personas de su propio comportamiento mientras produce nuevos mercados de predicción y modificación del comportamiento. El capitalismo de vigilancia desafía las normas democráticas y se aleja de manera clave de la evolución de siglos de capitalismo de mercado” (Zuboff, 2015, p. 75).

La larga y exitosa historia del capitalismo está basada en su capacidad para adaptarse a nuevas formas de mercado que expresan nuevas lógicas de acumulación. Como Piketty (2014) reconoce: “No existe una variedad única de capitalismo u organización de producción (...) Esto seguirá siendo cierto en el futuro, sin duda más que nunca: nuevas formas de organización y propiedad esperan aún ser inventadas” (pp. 614-615).

Efectivamente, más allá de la acumulación, el capitalismo de vigilancia teorizado y denunciado por Zuboff es un sistema que extrae valor mucho más de lo que contribuye a crearlo. Esta es la paradoja a la que hemos de enfrentarnos cada día cuando utilizamos una red social tan popular como Facebook: a pesar de la prometida pretensión de su creador por crear un mundo más y mejor conectado, la realidad es que esta red está contribuyendo significativamente tanto a “vigilar” como a “monitorizar” todos y cada uno de nuestros movimientos y los de las personas de nuestra red (Mazzucato, 2019).

Una sociedad que es vigilada de forma indiscriminada, ya sea por motivos comerciales o de control por parte de los estados, es una sociedad en la que todas las personas que la componen han pasado a ser “sospechosas”, perdiendo con ello su capacidad para señalar aquellas “injusticias” que afectan a la organización y desarrollo de sus propias vidas.

Jugando con la predicción: manipulación

En el análisis de este escenario nos centraremos en cómo los métodos empleados para extraer información valiosa de los datos potencian en muchos casos la discriminación, la proliferación de noticias falsas o de prejuicios que en muchos casos ponen en peligro la convivencia o la pervivencia de derechos civiles fundamentales. Por métodos nos referimos a los sofisticados métodos de análisis que permiten extraer información valiosa a partir de los datos masivos, también conocidos como Big data: aprendizaje automático (ML, Machine Learning), aprendizaje automático profundo (DML, Deep Machine Learning), redes neuronales (NN, Neural Networks), inteligencia artificial (AI, Artificial Intelligence). Todos ellos trabajan con algoritmos que pretenden aprender de los datos para hacer predicciones sobre hechos y comportamientos, identificar objetos y personas o bien clasificar a unos y a otros, como indicamos en la introducción a este capítulo.

Desde los conocidos éxitos de una pequeña–mediana empresa como Target, que para 2011 logró conocer con exactitud, a partir de técnicas de minería de datos, cuáles de sus potenciales clientes podrían quedarse embarazadas y en qué momento estarían preparadas para recibir publicidad y ofertas específicas (Duhigg, 2012); o influir, por medio del sofisticado entramado, conocido como Cambridge Analytica, en los procesos electorales de democracias tan bien asentadas como la británica o la estadounidense; de esto han transcurrido apenas seis años (The Guardian, 2018).

Como el caso denunciado por Snowden en 2013 sobre la vigilancia masiva realizada sistemáticamente por el gobierno de Estados Unidos sobre sus propios ciudadanos, los Cambridge Analytica Files son un ejemplo más para ver hasta qué punto el desarrollo vertiginoso de nuevas formas de recopilar, almacenar y procesar datos, afecta, y mucho, al futuro de las democracias. En mayo de 2017 la periodista de *The Guardian*, Carole Cadwalladr firmó un artículo de investigación que tituló explícitamente “El gran robo británico del Brexit: cómo se secuestró nuestra democracia”. En él revelaba las conexiones entre los

resultados del referéndum sobre la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea, Trump y Rusia.⁵

Christopher Wylie, científico de datos y empleado de Cambridge Analytica hasta 2016, fue quien le permitió articular en evidencias muchas de las hipótesis de su equipo de investigación. Wylie no ha dejado de trabajar de la mano de Cadwalladr en este último año, los resultados los hemos conocido gracias a sucesivos artículos publicados en *The Guardian* a partir del sábado 17 de marzo de 2018. Wylie es, por tanto, quien ha dado la voz de alarma en ambos casos que, ahora sabemos, están íntimamente conectados. Un *whistleblower*, alguien que hace saltar las alarmas desde dentro del sistema al que denuncia, que comenzó a trabajar con apenas 24 años para Steve Bannon, entonces director ejecutivo de la agencia de noticias de la (ultra) derecha alternativa estadounidense, «alt-right» Breitbart y que llegaría a ser asesor de campaña de Trump, tras intentarlo previamente con el senador Ted Cruz. Bannon tenía a Wylie y, además, contaba con el apoyo financiero de Robert Mercer, un científico de datos que comenzó su carrera en IBM y actualmente es uno de los multimillonarios que más dinero ha donado, junto con uno de los cofundadores de Pay Pal, a la campaña de Trump.

Al otro lado del Atlántico, SCL, una empresa de “comunicaciones estratégicas” creó una división específica para procesos electorales en 2007. Al frente se situó Alexander Nix. Él mismo afirma haber trabajado en 260 campañas a nivel mundial: Nigeria, Kenia, República

5 El referéndum al que nos referimos se celebró el 23 de junio de 2016. Los ciudadanos británicos votaron a favor de la retirada del Reino Unido de la Unión Europea por un margen del 51,9 %. El 29 de marzo de 2017 el Reino Unido invocó el Artículo 50 del Tratado de la Unión Europea, notificando así su intención de retirarse y abriendo el período de dos años en el que debía negociarse un Acuerdo sobre los términos de esta retirada. El 1 de febrero de 2020 entró en vigor el Acuerdo de Retirada y, tras meses de negociaciones entre la UE y el Reino Unido, el 24 de diciembre de 2020 las partes alcanzaron un compromiso sobre un Acuerdo de Comercio y Cooperación, un Acuerdo sobre Seguridad de la Información y un Acuerdo relativo a Cooperación sobre Usos Pacíficos de la Energía Nuclear entre la Unión Europea y Reino Unido, que entraron en vigor de manera provisional el 1 de enero de 2021 (Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación, 2021).

Checa, India o Argentina. Cuando finalmente se encuentran Bannon y Nix, el objetivo pasó a ser bastante más ambicioso, apuntando al corazón mismo de las democracias occidentales: el referéndum sobre la salida de la Unión Europea de Gran Bretaña y, poco después, las elecciones estadounidenses de 2016. Fue en este punto cuando Willye les expuso la idea sobre cómo toda la experiencia adquirida por Nix podría verse multiplicada con el uso de datos sensibles del electorado. Para lograrlo necesitaban dinero y datos, muchos datos.

De lo primero se encargó Mercer. Crearon una nueva empresa: Cambridge Analytica, ubicaron sus oficinas en el corazón de la ciudad universitaria de la que toman el nombre y Alexander Nix asumió el papel de CEO. Al equipo se unió también Rebekah Mercer, matemática por Stanford, dedicada a cuidar las donaciones-inversiones de la fundación de la empresa familiar a partidos ultraderechistas. Para lograr la máxima efectividad de los algoritmos de Wylie necesitaban muchos más datos de los que jamás se lograrán obtener a través de las encuestas con las que han trabajado los partidos políticos hasta ahora. Entonces, encontraron a Aleksandr Kogan, un académico de origen ruso, aunque ciudadano estadounidense desde los siete años. Kogan estudió en la universidad de California, Berkeley, y obtuvo su doctorado en la Universidad de Hong Kong. Llegó a la universidad de Cambridge como profesor de psicología y experto en psicometría de redes sociales. Y así sigue figurando en Google Scholar, la división académica del buscador.

Habituado a trabajar con los datos suministrados por las redes sociales para realizar investigaciones científicas, no le fue difícil conseguir incorporar a Facebook la aplicación, diseñada por él mismo, *ThisIsYourDigitalLife* y gestionada a través de su empresa Global Science Research (GSR), creada específicamente para poder colaborar con Cambridge Analytica desde el mismo campus de Cambridge. Miles de usuarios de Facebook obtuvieron una compensación económica por realizar esta “prueba de personalidad”, aceptando que los datos recopilados fuesen empleados para un uso académico.

Sin embargo, la aplicación también recopiló la información de los amigos de Facebook de los candidatos, lo que llevó a la acumulación de datos de decenas de millones de personas, cerca de cincuenta millones de perfiles fueron utilizados para entrenar los algoritmos sociales ideados por Wylie. Esto permitió realizar una selección sistemática de votantes en las elecciones presidenciales de Estados Unidos que recibieron de forma personalizada noticias falsas, noticias tergiversadas, noticias sobre aquello que ellos querían escuchar y que reforzaban sus filias, sus miedos y sus fobias. Una auténtica “guerra de información psicológica”. Como mantiene el mismo Wylie: “Tenemos aquí ejemplos de lo que podríamos denominar experimentos groseramente no éticos. Se ha jugado con la psicología de un país entero, sin su consentimiento y acuerdo, y lo que es más grave, se ha jugado con su psicología en el contexto de un proceso democrático. (...) Es incorrecto considerar a Cambridge Analytica una compañía científica. Es un servicio completo, y muy efectivo, de propaganda mecanizada” (Cadwalladr, 2018).

Crawford y Shultz (2014) definieron precisamente Big data partiendo de su potencial para la manipulación:

Big Data es un término impreciso que se refiere al uso de grandes conjuntos de datos en ciencia de datos y análisis predictivo. En la práctica, el término abarca tres aspectos de la ampliación y manipulación de datos. Primero, se refiere a la tecnología que maximiza el poder computacional y la precisión algorítmica. En segundo lugar, describe los tipos de análisis que se basan en una variedad de herramientas para limpiar y comparar datos. Tercero, promueve la creencia de que grandes conjuntos de datos generan resultados con mayor verdad, objetividad y precisión. La promesa de la capacidad de Big Data para analizar datos y proporcionar nuevas ideas ha llevado a una profunda inversión, consideración y entusiasmo sobre el poder de Big Data para resolver problemas en numerosas disciplinas y ámbitos comerciales (p. 96).

En esta definición se encuentran ya los aspectos más problemáticos relacionados con los métodos de análisis necesarios para extraer información de las colecciones de datos masivos. Combinando la primera, maximización computacional y precisión algorítmica, con la

tercera, esto es, la promoción de la creencia en que grandes conjuntos de datos generarán resultados con mayor verdad, objetividad y precisión, ha llevado en muchos casos a confiar en los algoritmos de decisión como fórmulas infalibles para evitar la parcialidad. Así, es ahora habitual confundir la correlación estadística con la causalidad, un viejo problema epistemológico, haciendo inferencias causales basadas únicamente en indicadores que dan cuenta de la seguridad y precisión del método, pero no respecto a la fiabilidad y capacidad de los resultados obtenidos para explicar el fenómeno estudiado.

El término “capacidades”⁶ incluye la red de dispositivos electrónicos interconectados que se retroalimentan en tiempo real, capturando, almacenando o intercambiando cantidades masivas de datos, y métodos estadísticos y probabilísticos cada vez más sofisticados, muchos de ellos basados en la inteligencia artificial como el aprendizaje automático, entre otros, que deben usarse para transformar datos en información y, tal vez, en el conocimiento (King, 2013).

Podría decirse que las “capacidades” del sistema que hemos denominado aquí digitalización, comprenden no solo la potencia de los métodos para procesar datos, sino también la finalidad radicalmente política de estos métodos: ¿están trabajando por contribuir a fortalecer las democracias? O ¿sirven a los intereses particulares de las empresas o los gobiernos? De hecho, muchas de estas capacidades no se emplean con el objeto de satisfacer las necesidades humanas que promueven la dignidad y la equidad. Por el contrario, están facilitando la difusión de viejas formas de injusticia de un modo más efectivo. En este sentido, son especialmente reseñables los casos de vigilancia masiva, la difusión de noticias falsas a través de bots en las redes sociales y la exclusión social de grupos minoritarios (Eubanks, 2018; Noble y Tynes, 2016; O’Neil, 2017; Van der Velden y Kruck, 2015).

6 Aunque en castellano utilizamos “capacidades” para traducir los términos que tomamos del inglés “capabilities” y “capacities”, en este caso nos referimos a estas últimas y no deben ser confundidas con las “capabilities” a las que se refiere el “enfoque de capacidades” (CA) tal y como lo presentamos en el epígrafe 2.

Estas evidencias muestran que la consolidación de estas capacidades afecta a las personas no solo como individuos, sino también en sus formas y acuerdos de organización social. Por ello, al adoptar el término “comunidades” considero importante no referirse únicamente a la categoría de *stakeholders*, grupos de actores que afectan y se ven afectados por una determinada actividad, sino comprender las comunidades como sociedades en un sentido plenamente amplio. Cualquier interacción entre estos actores revela relaciones de poder que definen su agencia, capacidad de acción moralmente relevante (Floridi, 2013; Hanneman y Riddle, 2005). A partir del modo que individuos y colectivos—comunidades asumen su rol en la sociedad en relación con su agencia, propongo distinguir entre sujetos pasivos, y agentes de emancipación y resiliencia.

Asumiendo que el concepto de sociedad civil es amplio, son estos agentes de emancipación y resiliencia los que conforman mi objeto de interés para esta investigación, pues entiendo que son los que están identificando y denunciando las injusticias que se generan por el uso de Big data. Este activismo nos permitirá identificar los valores de la democracia que funcionarán en las sociedades del futuro inmediato. La capacidad de agencia que permite la acción colectiva ha sido potenciada por el uso de redes de comunicación autónomas que ha facilitado Internet y la proliferación de redes inalámbricas. Las redes sociales han sido ampliamente elogiadas por el aumento de la discusión democrática sobre cuestiones sociales relacionadas con las políticas y la política. Sin embargo, en 2015, apenas cuatro años después de la Primavera Árabe, las mismas tecnologías que muchos vieron como “herramientas de liberación” comenzaron a utilizarse para reprimir la disidencia y debilitar a la sociedad civil. Del mismo modo, muchas de estas poderosas herramientas de comunicación están siendo utilizadas para manipular la discusión en línea, cambiar la percepción pública de las entidades políticas o incluso afectando al desarrollo y el resultado de las elecciones democráticas (Deibert, 2016).

Entiendo la democracia como un marco de referencia común que permite una convivencia justa, digna y pacífica entre seres humanos que se reconocen a sí mismos como ciudadanos. El modelo de democracia liberal ha visto socavados sus pilares fundamentales en los últimos diez años, al mismo tiempo que el sueño de integración de los regímenes no democráticos en el orden liberal internacional ha sido sacudido por un golpe de efecto: lejos de adoptar reformas, la mayoría de estos regímenes represivos ha profundizado y extendido su modelo autoritario a todo el mundo. Esto ha sido facilitado en gran parte por la globalización de las comunicaciones en red (Walker, 2016). Una de las funcionalidades que están contribuyendo significativamente a la distorsión de los sistemas electorales desde las redes sociales son los bots, cuentas controladas por software. Los bots actúan desde áreas periféricas del sistema social para atacar a cuentas influyentes controladas por humanos de los grupos que se disputan el poder. Esto ha afectado negativamente la discusión política democrática, ya que ha alterado la opinión pública, y está poniendo en peligro la integridad y la confianza en las elecciones y los procesos democráticos. Los bots han demostrado ampliamente su potencial antidemocrático en las elecciones presidenciales norteamericanas, el referéndum por el Brexit o sobre el derecho a decidir en Cataluña (Stella et al., 2018; Woolley, 2016). Estas campañas muestran, de nuevo, el potencial manipulador de los métodos predictivos asociados a las colecciones de datos masivos.

Conclusiones

La paradoja de la indagación que menciona Platón en el *Menón* puede sernos de gran utilidad para establecer un punto de partida: si no contamos con idea alguna de qué andamos buscando, jamás lo encontraremos. Precisamos, entonces, saber hacia dónde vamos, cuáles son nuestras intenciones, nuestros deseos, nuestros objetivos y, para ello, lo principal y también lo más difícil es el punto

de partida. Qué queremos hacer y para qué. Establecer el punto de partida no significa “empezar de cero”, sino establecer unos objetivos en función de nuestra realidad y de nuestro contexto.

En este capítulo se han descrito dos enfoques para comprender cómo la digitalización está afectando la organización social y, por consiguiente, las democracias liberales. En el primero de ellos tanto datos como métodos son considerados un fin en sí mismos, por eso la regulación parece ser el único medio para limitar su ascendencia y poder sobre la vida de las personas. El segundo considera datos y métodos como un medio para lograr una mejor práctica y vivencia de la democracia.

La consideración de la digitalización como un sistema que deviene un fin en sí mismo está sustentada en una idealización de la objetividad que se supone tanto a los datos como a los métodos empleados para extraer información de ellos. Para lograr esta aspiración de invulnerabilidad que supone la plena objetividad, y con ella la perfectibilidad, los sistemas deben asumir como último fin la plena autonomía. Algo que implicaría una emancipación completa de lo humano. Estas consideraciones consolidarían aquellos paradigmas que han asumido la validez del llamado “determinismo tecnológico”. Es en esta situación hipotética cuando la digitalización es entendida como un sistema neutral, amoral y apolítico, en el que cualquier pretensión ética se vuelve insuficiente. Los problemas éticos se han abordado desde este paradigma como derivados de un mal uso en el manejo de los datos o de aplicación de los métodos. Estos incluyen la cuestión de la privacidad, la distinción entre propiedad y pertenencia o sobre la responsabilidad relacionada con robots, drones o vehículos autónomos (Zwitter, 2014). Los avances legislativos han seguido también este mismo sentido.⁷

7 Vid. European Parliament resolution of 16 February 2017 with recommendations to the Commission on Civil Law Rules on Robotics (2015/2103(INL)). Para seguir los esfuerzos del Parlamento Europeo para actualizar las regulaciones que pueden responder a los múltiples problemas que han surgido con la aparición de Big Data, Vid. Council of Europe. Data Protection: <https://www.coe.int/en/web/data-protection/legal-instruments>. Accedido 31/10/2019.

En trabajos previos he realizado revisiones sistemáticas de estos problemas éticos, identificando algunos nuevos como las dificultades que encontramos para identificar a un sujeto moral y, por tanto, para asignar responsabilidad en el caso de sistemas que toman decisiones autónomas, entre los que se encuentran, por ejemplo, los algoritmos sociales o vehículos con diferentes niveles de automatización (Colmenarejo, 2017; 2018). Empero, entiendo que centrarse únicamente en generar políticas para los datos genera incertidumbre legal y confusión en la sociedad. Los cambios ocurren tan rápido que cualquier regulación es necesariamente incompleta.

Por otro lado, podemos considerar el potencial de la digitalización para una construcción ética de las sociedades red a escala global. Este enfoque implica un desplazamiento de los datos desde el centro hacia la periferia. Ubicando ahora al ser humano en el centro, mantengo que los “hechos objetivos” a los que se pretenden referir los datos no son suficientes respecto a muchas otras variables a las que apelamos para tomar decisiones y que constituyen una gran parte de la singularidad de lo humano: emociones, cultura, prudencia o, por supuesto, contextos sociales. Los datos y los métodos no son más que meras herramientas que sustentan su valor en sus contribuciones a la construcción de un mundo menos injusto, menos excluyente y desigual. ¿Qué es lo que hace que el mundo sea un lugar mejor y más humano? Todo lo que lo aleja de la injusticia, el sufrimiento, la privación u oportunidades. Los datos y métodos son intrínsecamente políticos y su funcionalidad debe estar orientada hacia el bien común que representan las democracias inclusivas. Los estados democráticos deben asumir el reto de formar parte de esta estrategia, ocupando y desarrollando los espacios que les corresponden para hacer que los procesos de digitalización dejen de atender únicamente los intereses de las empresas y organizaciones privadas.

Referencias

- Alkire, S. (2005). Why the Capability Approach? *Journal of Human Development and Capabilities*, 6.1, 115-135.
- Almeida Teixeira, G. y Mira da Silva, M. (2019). The critical success factors of GDPR implementation: a systematic literature review. *Digital Policy, Regulation and Governance*, 21(4), 402-418.
- Amer, K. & Noujaim, J. (Directors). (2019). *The Great Hack*. (Documental). Netflix productions.
- Arendt, H. (2017). *The Origins of Totalitarianism*. Penguin Books.
- Beyer, M. A. y Laney, D. (2012). The importance of “big data”: a definition. Gartner.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Paidós.
- Cadwalladr, C. (2018, 18 mar). ‘I made Steve Bannon’s psychological warfare tool’: meet the data war whistleblower. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/news/2018/mar/17/data-war-whistleblower-christopher-wylie-facebook-nix-bannon-trump>
- Castells, M. (2017a). *La era de la información. El poder de la identidad*. (2.ª ed.). Alianza Editorial.
- Castells, M. (2017b). *La era de la información. La sociedad red*. (3.ª ed.). Alianza Editorial.
- Castells, M. (2018). *La era de la información. Fin de milenio*. (4.ª ed.). Alianza Editorial.
- Cohen, J. (2002). *Regulating intimacy: a new legal paradigm*. Princenton University Press.
- Colmenarejo, R. (2015). Entrevista a Martha Nussbaum: Por qué es tan importante aprender y enseñar filosofía. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 49, 419-430.

- Colmenarejo, R. (2017). *Una ética para big data. Introducción a la gestión ética de datos masivos*. Editorial UOC.
- Colmenarejo, R. (2018). Ética aplicada a la gestión de datos masivos. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, (52), 113-129.
- Crawford, K. y Schultz, J. (2014). Big data and due process: Toward a framework to redress predictive privacy harms. *BCL Rev.*, 55, 93.
- Crimmins, J. E. (2019). Jeremy Bentham. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 30.
- Deibert, R. (2016). Cyberspace Under Siege. En Diamond, L. Plattner, M., and Walker C. *Authoritarianism Goes Global: The Challenge to Democracy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press. pp. 198-215.
- Daidj, N. (2015). Disruptive Technologies, Innovation, and Competition in the Digital Economy. En Nabyla Daidj, *Developing Strategic Business Models and Competitive Advantage in the Digital Sector* (pp. 183-211). Business Science Reference.
- Diario oficial de la Unión Europea. (2016, 27 de abril). REGLAMENTO (UE) 2016/679 DEL PARLAMENTO EUROPEO Y DEL CONSEJO, relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de estos datos y por el que se deroga la Directiva 95/46/CE (Reglamento general de protección de datos). <https://www.boe.es/doue/2016/119/L00001-00088.pdf>
- Diario oficial de la Unión Europea. (2018, 23 de octubre). REGLAMENTO (UE) 2018/1725 DEL PARLAMENTO EUROPEO Y DEL CONSEJO, relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales por las instituciones, órganos y organismos de la Unión, y a la libre circulación de esos datos, y por el que se derogan el Reglamento (CE) n.o 45/2001 y la Decisión n.o 1247/2002/CE. <https://www.boe.es/doue/2018/295/L00039-00098.pdf>

- Duhigg, C. (2012). How Companies Learn Your Secrets. *The New York Times Magazine*. <https://www.nytimes.com/2012/02/19/magazine/shopping-habits.html>
- Eubanks, V. (2018). *Automating Inequality. How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*. Martin's Press.
- European Parliament. (2017, 16 de febrero). resolution of 16 February 2017 with recommendations to the Commission on Civil Law Rules on Robotics (2015/2103(INL)) https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2017-0051_EN.html
- Federal Trade Commission. (2000, 21 april). Children's Online Privacy Protection Act. <https://www.ftc.gov/news-events/press-releases/2000/04/new-rule-protect-childrens-online-privacy-takes-effect-april-21>
- Floridi, L. (2013). Distributed Morality in an Information Society. *Science and Engineering Ethics*, 19(3), 727-743. <https://doi.org/10.1007/s11948-012-9413-4>
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish. The birth of the prison*. Random House.
- Geko, M. y Tjoa, S. (2018). An ontology capturing the interdependence of the general data protection regulation (GDPR) and information security. En *Proceedings of the Central European Cybersecurity Conference 2018*, 19. ACM (article No. 19). Association for Computing Machinery.
- Hanneman, R. A., & Riddle, M. (2005). *Introduction to Social Network Methods*. University of California Press.
- Hashem, I. A. T., Yaqoob, I., Anuar, N. B., Mokhtar, S., Gani, A. y Khan, S. U. (2015). The rise of "big data" on cloud computing: Review and open research issues. *Information Systems*, 47, 98-115.
- Himma, K. E. (2007). Privacy Versus Security: Why Privacy is Not an Absolute Value or Right. *San Diego Law Review*, 44(4), 857-919.

- Huntington, S. P. (2004). *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*. Paidós.
- Kuhn, Th. (1962). *The Structure of Scientific. International Encyclopedia of Unified Science* Revolutions
- King, G. (2013). *Big Data is Not About the Data!* [ponencia] Presentation at the New England Artificial Intelligence Meetup 14 (Harvard) <http://gking.harvard.edu/files/gking/files/evbase-ufl.pdf?m=1457749684>
- Laney, D. (2001). *3D Data management: Controlling data volume, velocity and variety*. Meta Group.
- Mazzucato, M. (2019). *Preventing Digital Feudalism*. Project Syndicate. <https://www.project-syndicate.org/commentary/platform-economy-digital-feudalism-by-mariana-mazzucato-2019-10>
- Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación. (2021). *Brexit*. <http://www.exteriores.gob.es/Brexit>
- Morozov, E. (2015). *La locura del solucionismo tecnológico*. Katz editores.
- Newman, A. (2008). *Protectors of privacy: regulating personal data in the global economy*. Cornell University Press.
- Nissenbaum, H. (2010). *Privacy in context. Technology, policy, and the integrity of social life*. Stanford University Press
- Noble, S. U. y Tynes, B. M. (2016). *The Intersectional Internet: Race, Sex and Culture Online*. Peter Lang Publishing, Inc.
- Nussbaum, M. C. y Sen, A. (Eds.). (1993). *The Quality of Life: Papers presented at a Conference sponsored by the World Institute for Development Economics Research*. United Nations University.
- O'Neil, C. (2017). *Weapons of Math Destruction. How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. Broadway Books.

- Pariser, E. (2011). *The filter bubble: What the Internet is hiding from you*. Penguin Group
- Paúl, Á. (2019). El “Gran Hermano”: Un caso de vigilancia masiva en Europa. *Revista de Derecho, Ciencias Sociales y Políticas*, 140-152.
- Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Prosser, W. (1960). Privacy. *California Law Review*, (48), 383-423.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Romanou, A. (2018). The necessity of the implementation of Privacy by Design in sectors where data protection concerns arise. *Computer law & security review*, 34(1), 99-110.
- Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Taurus.
- Schuelke–Leech, B.A. (2018). A model for understanding the orders of magnitude of disruptive technologies. *Technological Forecasting and Social Change* V. (129), 261-274.
- Stella, M., Ferrara, E. y De Domenico, M. (2018). Bots sustain and inflate striking opposition in online social systems. https://www.researchgate.net/publication/323335137_Bots_sustain_and_inflate_striking_opposition_in_online_social_systems
- Tesfay, W. B., Hofmann, P., Nakamura, T., Kiyomoto, S. y Serna, J. (2018). I Read but Don’t Agree: Privacy Policy Benchmarking using Machine Learning and the EU GDPR. Pierre–Antoine Champin, Fabien Gandon y Lionel Médini, *Companion Proceedings of the Web Conference 2018*, (pp. 163–166). International World Wide Web Conferences Steering Committee. The Guardian. (2018). Revealed: 50 million Facebook profiles harvested for Cambridge Analytica in major data breach. <https://www.theguardian.com/news/2018/mar/17/cambridge-analytica-facebook-influence-us-election>

- The U.S. Department of Health and Human Services. (2006, 16 de febrero). *Health Insurance Portability and Accountability Act*. <https://www.hhs.gov/hipaa/index.html>
- Van der Velden, D. y Kruck, V. (2015). *Black Transparency. The Right to Know in the Age of Mass Surveillance*. (Niamh Dumphy). Sternberg Press.
- Walker, C. (2016). Dealing with the Authoritarian Resurgence. En Larry Diamond, Marc F. Plattner, and Christopher Walker, *Authoritarianism Goes Global: The Challenge to Democracy* (pp. 216-233). Johns Hopkins University Press.
- Warren, S. y Brandeis, L. (1890). The right to privacy. *Harvard Law Review*, 4, 193-220.
- Woodward, E., (Co-producer). (2019). *The great hack*. Netflix.
- Woolley, S. C. (2016). Automating power: Social bot interference in global politics. *First Monday*, 21(4). <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/6161/5300>
- Zalta, E. N., Nodelman, U., Allen, C. y Anderson, R. L. (2017). Historicist Theories of Scientific Rationality. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 31.
- Zimmer, M. (2008). The gaze of the perfect search engine: Google as an infrastructure of dataveillance. En Amanda Spink and Michael Zimmer, *Web Search. Multidisciplinary Perspectives* (pp. 77-99). Springer.
- Zuboff, S. (2015). Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization. *Journal of Information Technology*, 30(1), 75-89.
- Zwitter, A. (2014). Big data ethics. *Big Data & Society*, July–December, 1-6.

‘Las partes del cuerpo tienen una vida social’: dilemas éticos a la hora de investigar, vivir e imaginar la donación de órganos y tejidos

Raquel Díaz Bustamante

La legislación actual en materia de donación de órganos en Colombia, la Ley 1805 de 2016, presume en su capítulo segundo que todos somos donantes “(...) cuando una persona durante su vida se ha abstenido de ejercer el derecho que tiene a oponerse a que de su cuerpo se extraigan órganos, tejidos o componentes anatómicos después de su fallecimiento” (Congreso de Colombia, 2016, p. 1). Además, establece que “(...) la voluntad de donación expresada en vida por una persona solo puede ser revocada por ella misma y no podrá ser sustituida por sus deudos y/o familiares” (Congreso de Colombia, 2016, p. 1). Si alguien desea oponerse a dicho proyecto, puede hacerlo radicando un documento escrito y autenticado ante un notario, en el que exprese abiertamente su voluntad de no donar ante el Instituto Nacional de Salud o su Entidad Promotora de Salud (EPS).

Pese a que actualmente todos somos donantes, para un colombiano que siente y cree que sus órganos y tejidos son algo más que componentes anatómicos, existen varios motivos que les impiden decirle sí

a la donación, porque tal como se discutirá a lo largo de este capítulo, la donación de órganos y tejidos también debe ser entendida como un proceso íntimo que termina uniendo a dos cuerpos: uno que ha muerto y otro que necesita vivir¹ (Sharp, 2006). Esto visibiliza algo que, de entrada, se posiciona como el dilema más grande encontrado a lo largo de esta investigación: tomar decisiones frente a la donación te lleva a imaginar y a hablar sobre tu propia muerte.

Los médicos intensivistas y los coordinadores de una unidad de trasplantes también se enfrentan a varios dilemas a la hora de rescatar un órgano o tejido, cuando deben comunicar y hacerle entender a una familia en cuestión que una vez que se diagnostica a su paciente con muerte encefálica o cerebral, este solo respira gracias a tecnología de punta y es el momento de tomar decisiones importantes referentes a su cuerpo. Como investigadora, dialogar con estas personas sobre el tema de la donación de órganos y tejidos se convirtió en un reto personal y metodológico que me llevó a cuestionar la manera en la que una simple entrevista o grupo focal despierta recuerdos y emociones que pueden dañarle el día o la semana a cualquiera. Investigar de forma reflexiva sobre el tema de la donación de órganos y tejidos me permitió reflexionar sobre mis propios dilemas éticos en investigación.

Partiendo de todos estos elementos, el presente capítulo explora los dilemas éticos más significativos que inciden a la hora de investigar, rescatar, y donar órganos y tejidos en la ciudad de Cali. Las reflexiones epistemológicas, los aspectos bioéticos y socioculturales, y las disyuntivas éticas tratadas aquí son el resultado de un proceso investigativo que, por año y medio, indagó estas cuestiones con ciudadanos entre los 18 y los 76 años, médicos intensivistas y coordinadores de una Unidad de Trasplantes de dicha ciudad.

1 Una persona puede donar en vida órganos y tejidos, no obstante, este escrito se concentra en discutir los dilemas éticos que rodean una donación de componentes anatómicos *post mortem*.

Investigar sobre el tema de la donación de órganos y tejidos desde el campo de las Ciencias Sociales permite darle voz y forma a los problemas que enfrentamos como ciudadanos ante el tema, aun cuando la Ley 1805 de 2016 diga que todos somos donantes. Pero, también, permite exponer lo difícil que es ser objetivo frente a un tema de investigación, cuando dialogar sobre la vida y la muerte despierta emociones que, como investigadores, no siempre sabemos tratar.

Dilemas a la hora de diseñar una metodología para investigar cómo se vive y se imagina una donación de órganos y tejidos

Este proyecto fue una apuesta interdisciplinar que indagó de manera cualitativa y cuantitativa el tema de la donación de órganos y tejidos. El equipo de investigación estuvo conformado por un médico salubrista, un especialista en trasplantes, dos economistas, una trabajadora social y una antropóloga (autora de este capítulo). Aunque este despliegue metodológico permitió obtener mucha información sobre el tema en cuestión, este capítulo solo se centra en describir algunos de los hallazgos cualitativos más llamativos sobre la donación de órganos y tejidos *post mortem*, junto a los retos emocionales y los dilemas éticos que rodean dicho proceso.

El reto metodológico a nivel cualitativo era lograr que los participantes conversaran sobre el tema de la donación de órganos sin que la discusión se quedara dando vueltas sobre lo bondadoso de este acto y la posible obligación moral que todos los seres humanos tenemos para ayudar al prójimo. Por este motivo, se diseñaron Espacios de Participación Ciudadana (EPC) en donde el empleo de las técnicas de talleres de mapeo corporal y grupos focales permitieron llevar a cabo varios debates, lo que, como investigadora, me enfrentó a varios dilemas éticos en el plano personal y profesional. A continuación, describo en qué consistió el diseño de estos espacios, los dilemas éticos enfrentados durante su ejecución y las reflexiones que dejó.

Espacios de participación ciudadana para conversar sobre la vida y la muerte

Díaz (2018) señala que los estudios ELSA o ELSI² han sido predominantes en el desarrollo de reflexiones y nuevas metodologías en el campo de la Bioética, no obstante, esto ha ido cambiando con la “construcción de puentes” con las Ciencias Sociales. Varias investigaciones (Felt et al., 2010; Rychetnik et al., 2013; Cegarra-Navarro et al., 2014; Balestrini et al., 2017; Falco y Kleinhans, 2018; Díaz, 2018) definen un EPC como una herramienta metodológica que permite incluir a ciudadanos del común en los debates y la toma de decisiones acerca de problemáticas tecnocientíficas a través del uso de herramientas didácticas que estimulan la imaginación y el debate en un público no experto. Dichos espacios permiten el diseño e implementación de técnicas grupales que incentivan la participación y el diálogo entre entes gubernamentales, científicos y ciudadanos para el desarrollo de políticas públicas, y la mejora del diseño de artefactos que generan un alto impacto en la vida pública y privada de los seres humanos en países desarrollados.

Los EPC permiten combinar técnicas cualitativas que se complementan entre sí, y que van preparando al público para compartir y debatir sus opiniones a medida en que dichas técnicas se van aplicando. De este modo, los grupos focales y entrevistas semiestructuradas se fortalecen y complementan con la aplicación de juegos interactivos, talleres de causas y consecuencias, juegos de roles o juegos de cartas como el IMAGINE RRI (Felt et al., 2018), pues son actividades que formulan casos o dilemas éticos que sirven para reflexionar sobre temas referentes a las responsabilidades en investigación, el uso de tejidos humanos, problemas ambientales, el uso de biología sintética, mapeo genético, entre otros (Schweda y Schicktanz, 2009; Felt et al., 2010; Vijayamenkataraman et al., 2016; Jian et al., 2019).

2 Siglas en inglés que traducen Implicaciones Éticas, Legales y Sociales (Ethical, Legal and Social Implications).

Este tipo de apuestas metodológicas siempre me ha permitido diseñar casos o escenarios que han servido para explorar temas relacionados a la Bioética, la Ciencia y la Tecnología de manera creativa. Sobre todo, cuando se trata de problemáticas referentes al uso de tecnología médica que pueden ser interpretados como distantes o que, por el contrario, despiertan todo tipo de emociones. Fue por esto por lo que no dudé en proponerlo como estrategia metodológica para explorar el tema de la donación de órganos y tejidos. De este modo, se diseñaron seis espacios de participación ciudadana que le permitieron a los participantes opinar y compartir experiencias frente al tema, tocando y visibilizando diferentes aspectos transversales a la donación como los significados simbólicos del cuerpo, prácticas de autocuidado, procesos de salud-enfermedad en su historial familiar, rituales funerarios, la transferencia de rasgos de la personalidad a través de órganos y tejidos, prejuicios sociales y políticos a la hora de imaginar la procedencia de un órgano o tejido donado (por ejemplo, el temor al conocer si proviene de un ladrón, sicario o guerrillero), entre otros.

Fue todo un reto metodológico y emocional mostrar, negociar, traducir y demostrar, reunión tras reunión con el equipo de investigación médico, cómo el uso de técnicas cualitativas y etnográficas sirven para contrarrestar las estrategias cuantitativas que siempre se usan para investigar el tema. Una vez se aprobó la realización de nuestros EPC, nos enfrentamos a un dilema ético mayor, ya que otra de las peticiones del equipo médico era aplicar esta metodología directamente con las “familias donantes”: aquellas que recientemente habían rechazado o aceptado una donación de órganos y tejidos.

¿A quiénes convocar? El respeto hacia las familias donantes

En los momentos antes del rescate, las familias como que, entran, salen [del cuarto], uno siente como esa zozobra de que el papá dijo que sí, pero la mamá dice que no, la abuelita es la que vive con él y la abuelita dice que no (...) y le

dicen a uno: “¿Usted cómo lo ve, qué posibilidades hay?” (...) Entonces uno les dice a ellos que el paciente no está, que el cerebro ya murió, que el cerebro ya no funciona, que funcionan los órganos, pero él no está conectado ya con nosotros, que cuando todos esos aparatos dejen de funcionar, el corazón se va a cansar y va a parar (Médico Intensivista UCI, Comunicación personal, agosto 16 del 2016).

Desde un principio mi equipo de investigación y yo³ estuvimos en desacuerdo en entrevistar a los familiares de un paciente que habían pasado por una petición de donación de órganos y tejidos recientemente. Aunque resultaba ser lo más práctico por la cercanía y el acceso que teníamos a estas personas a través de los médicos de la Unidad de Trasplantes, no nos parecía lo correcto; no era respetuoso abordar así a estas personas durante su proceso de duelo. Tampoco consideramos contactar a los familiares de un paciente que se encontraba recluso en una Unidad de Cuidados Intensivos (UCI) en estado crítico y mucho menos pensamos en recorrer los pasillos de una institución médica convocando gente para nuestros EPC, porque, de nuevo, nuestra presencia en dichos contextos podía resultar inoportuna y muy poco ética.

Tras sostener una primera reunión con los coordinadores de la Unidad de Trasplantes que logramos contactar para llevar a cabo este estudio, nos dimos cuenta de cómo iba a ser el panorama al que nos enfrentábamos. Dichos coordinadores son las personas encargadas de acompañar a las ‘familias donantes’ a la hora de tomar decisiones frente a la donación en una institución médica. Por lo general, decían estos médicos, las familias se enfrentan a un nivel de estrés y de incertidumbre muy grande, pues, aunque parecería claro que entienden un diagnóstico de muerte cerebral como la muerte, ocurre lo contrario. Estas personas se debaten entre la negación y la resignación.

3 Aunque el equipo de investigación cualitativa siempre estuvo conformado por Adriana Granados-Barco y mi persona, en diferentes etapas del diseño del proyecto y metodológico contamos con la participación y asesoría de los investigadores Nicolás Ortiz, Jasmany Lozano y Juan Pablo Ramírez.

Aquí nos enfrentábamos a una enorme disyuntiva ética: ¿a quiénes debemos convocar para participar en esta investigación si las familias donantes son las que pueden resolver nuestras dudas? ¿Cuánto dura un duelo? ¿Cuándo es correcto comenzar a hacer preguntas sobre un familiar que falleció? Fue ahí cuando como investigadores tuvimos que indagar en nuestros propios duelos y concluir que es un evento que nunca termina, se transforma y nos acompaña toda la vida.

Shaw (2011) utiliza el término de **temas sensibles y datos tristes** en el contexto de investigación sobre el tema de la donación de órganos y tejidos para referirse a lo difícil que resulta ejecutar una entrevista de manera objetiva y ceñido a un guion, cuando ocurren los ‘intangibles’: el intercambio de emociones y mensajes del lenguaje corporal entre el entrevistado y el entrevistador (Smart en Shaw, 2011). En un principio, mi temor era no saber cómo identificar y recolectar *sad data* o “datos tristes” como hallazgos etnográficos valiosos (Shaw, 2011). Pero esto se transformó cuando entendí que debía estar a la altura de mis emociones para ser objetiva, ser respetuosa ante la tristeza de los otros, para luego analizar sus emociones como datos. Poco sabía yo que esta preocupación siempre estaría presente en mis encuentros con personas que reflexionan sobre la muerte a través del tema de la donación de órganos y tejidos. Los datos tristes terminarían brindándome pautas o pistas de que la aplicación de técnicas con personas que atraviesan procesos de duelo, angustia y estrés, necesitan pasar por una reflexión ética.

Cuesta-Briand et al., (2015) explican que detenerse en estas inquietudes y reflexiones éticas y epistemológicas en el campo le permiten a todo aquel que investiga en el contexto de donación y tejidos aplicar una ‘reflexividad en práctica’: el proceso por el cual los investigadores nos hacemos conscientes del impacto que tienen las decisiones y las estrategias metodológicas que construimos antes y durante nuestro trabajo de campo, en las personas y en las situaciones que investigamos. Estos autores se dieron cuenta de que la realización de una investigación sobre este tema no se agota en la consecución de datos de

manera objetiva; su reflexividad les permitió considerar moralmente a sus sujetos de investigación teniendo como punto de partida el contexto y las *emociones* que transitan días antes de un trasplante de riñón. De este modo, ellos descubrieron que para entrevistar a pacientes en espera de un trasplante lo mejor es hacerlo con antelación, meses o varios días antes de que estos sujetos se enfrenten a dicho procedimiento, pues son personas que viven en una situación de estrés y mucha incertidumbre (Cuesta-Briand et al., 2015).

Lo mismo aplica para las ‘familias donantes’ o personas que han perdido un ser querido y se enfrentaron a una petición de donación de órganos y tejidos, porque, en realidad, el duelo es un proceso de larga duración que, sin importar cuánto tiempo pase, siempre genera un impacto emocional que tiende a dificultar el proceso de comprensión de un evento de este tipo. Fue así como nos dimos cuenta de que debíamos tomarnos el tiempo suficiente para reflexionar sobre el tipo de participante con el que podíamos contar para este proyecto, teniendo en cuenta que no contábamos con la presencia de un psicólogo que nos ayudara a trabajar las emociones de estas personas en los EPC.

Al respecto, Guber (2011) sugiere ir en contra de lo que dictan los manuales de métodos cualitativos y entregarnos a la reflexividad al momento de sincerarnos y hacernos conscientes de nuestro propio posicionamiento frente a un tema de investigación; por esto, debemos tener en cuenta cómo todos los actores sociales que participan en un mismo proyecto interpretan esta experiencia. Esto guarda relación con las reflexiones de Bourdieu y Wacq̃uant (1995) sobre la consciencia que, como investigadores, construimos sobre nosotros mismos en correspondencia con las personas que participan en nuestras investigaciones cuando imaginamos y construimos nuestro trabajo de campo.

Ser objetivos también requiere ser reflexivos y contar con cierta sensibilidad y empatía para entender cómo la población que estudiamos no es simplemente un objeto de estudio y mucho menos

reducir sus vivencias a “datos tristes” o “*sad data*” (Shaw, 2011). Las personas que participan en nuestros estudios comparten posiciones iguales o distintas a nosotros frente a un tema de investigación, por eso también es importante tener en cuenta que las emociones desempeñan un papel fundamental en la comprensión de sus experiencias. En este caso, mi punto de partida, y el de las personas que conocería a través de los EPC, eran nuestras experiencias con el duelo y lo difícil que es transitar emocionalmente en él para hablar de la donación de órganos y tejidos.

Este tipo de reflexiones nos llevaron a descartar el interés de los investigadores médicos por trabajar con ‘familias donantes’. Mi compañera de investigación cualitativa, Adriana Grados-Barcos, y yo decidimos que lo más ético era arriesgarnos y convocar ciudadanos del común para conversar sobre sus vivencias y opiniones frente al tema; por lo que optamos por dejar en ‘manos de la aleatoriedad’ el hecho de contar con personas con las características sugeridas al inicio del diseño de este proyecto, asimismo, solicitamos ayuda a nuestras redes de amigos, familiares, vecinos y demás para contactar a la gente. De todos modos, había un riesgo altísimo de encontrar personas que eran parte de una ‘familia donante’, y con el temor de no contar con las herramientas psicosociales para transitar mejor esto.

Finalmente, lanzamos una convocatoria para participar en los EPC, cuyo requisito fuese el haber sido usuarios, cuidadores y/o pacientes de la institución en la que trabajaban los médicos de la Unidad de Trasplantes con los que íbamos a desarrollar esta investigación. Además, realizaríamos entrevistas semiestructuradas con personal de salud de la UCI y de la Unidad de Trasplantes con el fin de contrastar, entender y reconstruir el contexto en el que tienen lugar las situaciones conversadas por los participantes de los EPC. Pese a todos estos cambios y reflexiones, los médicos que hicieron parte del proyecto, y los que entrevistamos, siempre se refrieron a nosotras como el proyecto “familias donantes”.

Ciudadanos, ciudadanas

La convocatoria para participar en esta propuesta metodológica se hizo gracias a la técnica del ‘voz a voz’: le pedimos el favor a nuestros estudiantes, colegas, primos, madres, tías, peluqueros, manicuristas, amigos, entre otros, de difundir el mensaje. La única condición era haber hecho uso de algunos de los servicios de la institución médica donde trabajaba el personal de UCI y de Trasplantes que sería entrevistado. Para mí, fue clave contar con algunos familiares y amigos como participantes, ya que nuestra cercanía ayudó a que la reflexividad se diera aún más, permitiéndome pensar en cómo los lazos familiares tienen una incidencia emocional y política fuertísima a la hora de hacer óptima una donación.

En total se llevaron a cabo cinco (5)⁴ espacios de participación ciudadana realizados durante los meses de junio y julio del 2016. Contamos con la participación de 58 personas. El grupo de participantes estuvo conformado por 35 mujeres y 23 hombres, sus edades oscilaron entre los 18 y los 76 años, y su estratificación social de 3 a 5. Estas personas cuentan con distintos grados de formación académica que van desde el segundo grado de primaria hasta títulos de posgrado a nivel de doctorado. Treinta (30) participantes pertenecían al régimen contributivo de salud, diez (10) al régimen subsidiado y dieciocho (18) contaban con servicio de salud complementario. En cuanto a la religión que profesan se encontró que diecisiete (17) personas afirmaron profesar la religión católica y siete (7) de ellos la cristiana; el resto no brindó dicha información. Finalmente, tan solo quince (15) de los participantes afirmaron tener hijos o hijas.

Treinta y ocho (38) de los participantes vivían en ese entonces en la ciudad de Cali y otros municipios del Valle del Cauca.

4 El sexto espacio de participación ciudadana se realizó con pacientes trasplantados, pero los hallazgos obtenidos en dicho espacio son de otra naturaleza. Por eso, no fueron incluidos en este capítulo.

También contamos con la participación de personas procedentes de otros departamentos como Cundinamarca, Risaralda, Bolívar, Magdalena y Tolima, a saber: Buga (2), Buenaventura (2), Caicedonia (1), Dagua (2), Florida (1), Palmira (2), Sevilla (1), Aipe (1), Dolores (1), Ibagué (1), Pereira (1), Bogotá (3), Cartagena (1) y Santa Marta (1).

Contamos con la participación de un paciente trasplantado y de alrededor de 20 personas que habían tenido una experiencia directa con un proceso de duelo, y la petición para donar órganos y tejidos de un familiar o amigo. En un principio, creíamos que las opiniones frente al tema de la donación de órganos y tejidos iban a variar generacionalmente, por el nivel de educación, la religión profesada o por estar afiliados al Sisbén o a un plan complementario. La verdad, nada de esto realmente se vio reflejado en sus comentarios. Con o sin doctorado, jóvenes y adultos mayores creen en la existencia de un mercado negro de órganos y tejidos, la transferencia de rasgos de la personalidad a través de un trasplante y sienten desconfianza ante los protocolos con los que se lleva a cabo esta práctica médica en Colombia.

Igualmente, se realizaron siete entrevistas semiestructuradas con personal de salud de la institución en cuestión. Estas personas fueron seleccionadas teniendo en cuenta el trato directo que suelen tener con familiares y pacientes en estado crítico que se consideran como potenciales donantes. En este caso, se trata de dos médicos intensivistas, un enfermero jefe de la Unidad de Cuidados Intensivos y cuatro coordinadores de una Unidad de Trasplantes. Por cuestiones de confidencialidad, estos son los únicos datos que podemos compartir de ellos, pero debemos resaltar que son personas comprometidas con el bienestar de sus pacientes, y que nunca pasan por encima de las voluntades y el estado emocional de los familiares de los potenciales donantes.

El papel de las técnicas en los espacios de participación ciudadana

En los espacios de participación ciudadana se aplicaron dos técnicas cualitativas: un taller de mapeo corporal y un grupo focal. Esto dio lugar a interacciones entre investigadores-talleristas y participantes que promovieron la construcción tanto de conocimiento como de deliberación frente a varios aspectos socioculturales que son transversales al tema de la donación de órganos y tejidos. Se realizaron dos espacios de participación ciudadana para tres rangos de edad: personas entre los 18 y 25 años, los 25 y los 45 años, y de los 45 y 65 años en adelante. Cada uno de estos espacios se desarrolló a partir de cuatro momentos claves.

En el primer momento se realizó un taller de mapeo corporal guiado que consistió en identificar sobre una silueta del cuerpo humano los órganos y tejidos que más se manifiestan en momento de felicidad o estrés, los más agraciados, los que más se enferman, entre otros, con el fin de “romper el hielo” entre los participantes y para comenzar a pensar desde el sentido que construyen sobre sus cuerpos respecto al tema de la donación. Según Ghiso (1999), el taller actúa como un dispositivo donde se encadenan diferentes ‘haceres’: el hacer ver, el hacer hablar, el hacer recordar, el hacer conceptuar, el hacer recuperar, el hacer analizar. Así comenzó la reflexión sobre los significados y símbolos que los participantes asignaron a sus cuerpos al recordar cómo cada una de sus partes se manifiestan en sus vidas cotidianas. Varios participaron junto con amigos, familiares y desconocidos en la realización de estos talleres, por lo que, en medio de risas, siempre recordaban sus enfermedades, atributos corporales o “herencias” genéticas de sus familiares más cercanos.

En el segundo momento se dio inicio al grupo focal que funcionó como un espacio de debate a partir de preguntas orientadoras sobre aspectos puntuales del taller, y del proceso de donación de órganos y tejidos. Aquí saldrían a relucir los miedos, dudas y creencias que despierta el proceso de donación de órganos y tejidos, entre estas la

existencia de un mercado negro de órganos y tejidos, entre otros. En el tercer momento se proyectó un video que recreaba el proceso de rescate de un órgano en un donante cadavérico, con el fin de despertar respuestas críticas frente a la actuación de los médicos en ese momento y de las familias donantes en dicho contexto. El rescate de un órgano ocurre cuando el personal de salud de una Unidad de Cuidados Intensivos y de una Unidad de Trasplantes son alertados sobre el estado de un paciente que transita hacia la muerte cerebral. Es el momento en el que los coordinadores y médicos intensivistas se preparan para contactar a las ‘familias donantes’ e inicia el proceso de donación de órganos y tejidos.

El espacio de participación ciudadana culminaba con un cuarto y último momento que recogía propuestas de los participantes frente al vídeo y construía, entre todas y todos, pautas bioéticas para el personal médico de la institución en cuestión. Fue aquí que, como investigadoras, nos enfrentamos a los ‘datos tristes’ o a varias reacciones emocionales que condenaban la donación por ser una práctica que irrespetaba el duelo de una familia o que, por el contrario, la promovían como un acto generoso sin límites.

En los espacios de participación ciudadana, los usuarios, pacientes y acompañantes de la institución en cuestión, intercambiaron puntos de vista, negociaron significados, pasaron por discusiones, momentos de silencio, risas, rabia, lágrimas, dispersión; ellos y ellas no solo expusieron sus percepciones frente al tema de la donación, sino que también se fueron con nuevas ideas, reflexiones, preguntas y contradicciones. Es por ello que consideramos que esta apuesta metodológica fue más allá del cumplimiento de objetivos investigativos al construir espacios de participación ciudadana frente a asuntos corporales que suelen ser tratados en el orden de lo privado y lo íntimo, que no son de deliberación pública y política.

La donación de órganos y tejidos no es un tema fácil de abordar a nivel personal e investigativo. Parte de las decisiones metodológicas que se tomaron pusieron sobre la mesa diversos asuntos, entre esos:

reconocer que, como investigadores, no estamos exentos de tener creencias y posturas particulares frente al acto de donar. En el plano personal, a los participantes estos EPC les suscitó reflexiones sobre lo difícil que puede resultar tomar decisiones sobre nuestros cuerpos o el de un familiar. Esto constituyó un primer elemento de reflexión: hablar sobre la donación de órganos y tejidos nos lleva a imaginar y pensar nuestra propia muerte. Una segunda reflexión tiene que ver con el impacto que tiene este tipo de metodologías en personas que hablan sobre el duelo, la muerte, y la donación de órganos y tejidos. Tenemos herramientas metodológicas que se han ido perfeccionando con el tiempo, pero no contamos con estrategias psicosociales que mitiguen el efecto emocional que despiertan.

Dilemas éticos a la hora de rescatar un órgano: la ambigüedad del estado de muerte cerebral

El rescate y la distribución de componentes anatómicos son momentos claves en el proceso de la donación, pues en él se llevan a cabo las actividades enfocadas a la obtención, extracción y procesamiento de los componentes anatómicos (Decreto 2493, 2004). Rescatar o retirar las partes de un cadáver con la finalidad de un trasplante es una acción exclusiva de las Instituciones Prestadoras de Servicios de Salud que cuentan con programas de trasplante, pues solo puede realizarse por el personal médico y técnico de dichos programas (Decreto 2493, 2004). Sin embargo, para llegar a esta parte del proceso, los coordinadores pertenecientes a una unidad de trasplantes deben realizar varias tareas que terminan siendo complejas a nivel personal y profesional.

La figura del coordinador de trasplantes es aquella que tiene la responsabilidad de detectar posibles donantes en salas de Cuidados Intensivos, vigilar el mantenimiento del cuerpo del potencial donante, llevar a cabo herramientas de diagnóstico de muerte encefálica y entrar en contacto con las ‘familias donantes’ en busca

de la autorización de una donación. Aquí es cuando de alguna u otra forma el médico intensivista y el coordinador trabajan juntos en el proceso de rescate, pues el primero es quien emitirá una “alarma” que llegará a las entidades que se dan a la tarea de localizar potenciales donantes:

(...) en el caso de que haya un potencial donante, cada uno tiene asignado unas horas de turno, entonces en el caso de que haya una llamada, yo tengo que acudir y responder a esa llamada, hacer el seguimiento y si durante mi turno me corresponde solicitar hablar con la familia, entrar al rescate, pues lo hago (Coordinadora Unidad de Trasplantes, comunicación personal, agosto 24 de 2016).

Todos estos profesionales se encuentran en comunicación permanente con la Red Nacional de Trasplantes, entendida como el sistema o conjunto de entidades destinadas a la coordinación de actividades concernientes a la donación, extracción, implante, trasplante y promoción de órganos y tejidos a nivel nacional (Decreto 2493, 2004). Una de las funciones de la Red es la de emitir conceptos o certificados para efecto de la circulación de órganos y tejidos en el territorio nacional a través de una figura conocida como las ‘regionales’. El Valle del Cauca hace parte de la ‘regional tres’ junto a otros departamentos del Suroccidente colombiano como Risaralda, Quindío, Cauca y Nariño (Instituto Nacional de Salud [INS], 2020).

Un momento complejo durante un rescate es entablar contacto con las ‘familias donantes’ y darles a conocer el diagnóstico de muerte encefálica o cerebral de su paciente. Dicho estado es definido como “(...) el hecho biológico que se produce en una persona cuando en forma irreversible se presenta en ella ausencia de las funciones del tallo encefálico, comprobadas por examen clínico” (Decreto 2439, 2004, 2). Aquí, se pone en evidencia un dilema ético que tiene que ver con la complejidad de comunicarle a un grupo de extraños que su familiar se encuentra en un estado irreversible, con pocas posibilidades de mejora y que es hora de pensar

en la donación de órganos y tejidos. Todo esto ocurre cuando ante los ojos de las ‘familias donantes’ esta persona se ve más viva que muerta, lleva pocas horas internada en una UCI y nunca han oído hablar sobre esta condición.

Para que esta noticia no suene a un atropello contra la dignidad del paciente y no desemboque en una disputa legal en donde los médicos sean denunciados por negligencia o intento de homicidio tanto los coordinadores como los médicos intensivistas realizan un acompañamiento directo con los familiares del paciente y hacen uso de varias herramientas de comunicación; varios de ellos hasta han estudiado a nivel de maestría cómo dar noticias complejas en el contexto de salud. Aunque los casos y el contexto en el que ocurre un rescate siempre varían, los entrevistados coinciden en afirmar que el primer contacto con los familiares es una prioridad en el proceso, pues incide en la aceptación o rechazo de esta práctica médica:

La donación no puede atropellar a nadie, o sea, no puede atropellar a las familias porque esto es algo altruista, es algo muy bonito y si una familia lo percibe como algo negativo, pues estamos enviando a la calle un mensaje que no es, entonces si alguien se opone, pues le decíamos no se preocupe, no hay problema, mejor dejemos así, no pasa nada (Coordinador Unidad de Trasplantes, comunicación personal, agosto 23 de 2016).

El respeto por la voluntad del paciente que ha sido identificado como potencial donante y la de sus familiares es un pilar en los protocolos de actuación de los coordinadores; debido a esto, la nueva reglamentación nacional de donación de órganos ha sido fuente de debate entre el personal de salud entrevistado. El planteamiento de la Ley 1805 supone que los familiares de un potencial donante no pueden intervenir en la realización de este procedimiento (Congreso de la República, 2016). Al respecto, los entrevistados opinaban que seguirían acompañando a las familias y respetando su voluntad:

Nosotros no podemos transgredir a una familia en el momento más doloroso. Para nosotros lo importante es la sensibilización y el acompañamiento a las familias y si en esto perdemos la interacción, esto va a ser totalmente contraproducente (Coordinador Unidad de Trasplantes, comunicación personal, agosto 23 de 2016).

Frente a este modelo paternalista de donación de órganos y tejidos que impone la Ley 1805 de 2016, todo el personal de salud entrevistado se encuentra en desacuerdo y preocupado por las consecuencias que esto podría tener al momento de un rescate, sobre todo, porque se da en un país donde no existe una cultura de la donación, y los espacios de participación ciudadana frente al tema son escasos. El acompañamiento que dan los coordinadores a las ‘familias donantes’ se basa en un modelo deliberativo (Emanuel y Emanuel, 1999) donde lo más importante es conocer y respetar las costumbres, creencias, hábitos y demás elementos que inciden en la manera en la que un grupo familiar entiende y enfrenta la muerte, y la donación de órganos y tejidos. La aplicación de dicho modelo resulta problemática si lo que se desea es la aplicación de esta Ley.

La ambigüedad del estado de muerte cerebral

Los seres humanos hemos construido una serie de valores y prácticas que nos permiten entender cómo el cuerpo vive la muerte: todo se tiende a reducir a la ausencia de movimiento, de color, de temperatura, de lenguaje, de emociones, entre otros. Sin embargo, y tal como lo describen los médicos entrevistados y las antropólogas Lock y Nguyen (2010), la muerte cerebral es un estado ambiguo, pues las personas aún respiran, orinan, defecan, algunos sonríen, mueve sus manos de manera involuntaria o, en ocasiones, liberan el exceso de líquidos que se les inyecta a modo de lágrimas, tal como nos lo contó uno de los coordinadores en uno de nuestros encuentros:

La mayoría de los órganos que se rescatan acá son de donante con muerte cerebral. Entonces abordar a alguien que ve [que] a su familiar le late el corazón, que está conectado a un ventilador y ven que se oxigena, es difícil. Y no solamente para [hacer óptima] la donación, [también incide en] el momento de informar que tiene muerte cerebral (...) La gente piensa que después de ese diagnóstico de muerte cerebral hay esperanza de vida, entonces la pregunta [que suelen hacer es]: ¿qué se puede hacer? (...) Si se puede operar, si se puede esperar y si entonces él [o ella] va a reaccionar (Médico Unidad de Cuidados Intensivos, comunicación personal, agosto 16 de 2016).

La tecnología ha facilitado la construcción de un nuevo tipo de muerte en donde los cadáveres respiran de modo artificial y pueden “trascender” a través de un acto tan desinteresado como la donación de órganos y tejidos. Leslie Sharp (2000; 2006) señala que existe todo un procedimiento simbólico realizado por el personal de salud para procesar a nivel personal y profesional la muerte cerebral como la propia muerte, el cual tiende a desobjetivar y borrar el registro social de la persona que habita aquel cuerpo que contiene los órganos y tejidos que pueden ayudar a cincuenta y dos personas que se encuentran en lista de espera.

En su trabajo de campo con médicos intensivistas en Canadá, Lock y Nguyen (2010) encontraron que durante las conversaciones entre el personal de salud con los familiares se pueden detectar frases que permiten entender mejor lo mencionado por Sharp (2000; 2006), a través de lo que se conoce como ‘la muerte social del paciente’: “las cosas que lo hacían ser él o ella, ya no están (...) no se va a recuperar, su muerte es inevitable” (Sharp, 2010, 239). Al igual que estas investigadoras, tuvimos hallazgos que podrían apuntar hacia lo mismo, pero resalto que frente a la ambigüedad de un estado como el de la muerte cerebral, el uso de un lenguaje que da cuenta de “la muerte social del paciente” por parte del personal de salud entrevistado apunta más hacia la necesidad de explicar a las ‘familias donantes’, con la mayor claridad posible, que este diagnóstico es algo irreversible:

Cuando hay un movimiento de extremidades es muy difícil de explicar que este no depende del cerebro ni de la voluntad de la persona, sino que es un reflejo más bajo. A veces, mejor dicho, cuando lo aceptan [el diagnóstico], yo creo que es que simplemente confían en nosotros. La gente dice, yo no entiendo, pero yo le creo. Pero es un concepto muy difícil de entender. El hecho de que sea irreversible hace que esa persona no pueda volver a tener una vida humana y que va a quedar en un estado, en el mejor de los casos, un estado vegetativo, de muy difícil mantenimiento (Médico intensivista UCI, comunicación personal, agosto 16 de 2016).

A lo mejor, si en lugar del concepto de ‘muerte cerebral’ los médicos hablaran directamente de la muerte, toda esta confusión no tendría lugar. Pero afirmar que una persona que respira con asistencia mecánica está muerta tiene unas implicaciones legales y bioéticas que no son fáciles de transitar. Nair-Collins (2011) define la muerte cerebral como un “estado x”, para hacer énfasis en el debate académico y médico que existe a la hora de entender qué es la muerte encefálica. Actualmente, existen dos posturas o bandos: uno que afirma que la muerte es un fenómeno de índole biológico y otro donde se entiende como un evento de tipo social y moral.

James Bernat (2014) es uno de los neurólogos más críticos frente al diagnóstico de muerte cerebral y señala que los pacientes en este estado están vivos, porque a pesar de estar inconscientes y respirar con ayuda de artefactos son capaces de llevar a cabo procesos de homeostasis y de integración orgánica que le permite a un cuerpo seguir funcionando. Es por este motivo que varios profesionales en bioética y neurólogos alrededor del mundo están pidiendo reevaluar el término, debido a que no da cuenta sobre qué es lo que realmente sucede a nivel orgánico durante este estado. En esta postura o bando la muerte es un fenómeno de índole biológica y este diagnóstico respalda la premisa de que los cuerpos siguen funcionando, así sea con ayuda de respiración artificial.

Otros como Veatch (2004; 2005) señalan que la muerte de un individuo en este contexto debe ser entendida como un fenómeno social o moral, pues se trata del vencimiento de la membresía de un ser humano

para ser parte de una comunidad moral. Aquellos filósofos o neurólogos que defienden el término de muerte cerebral como un fenómeno social y moral dicen que vivir depende del desarrollo de la subjetividad de un individuo a través de su vida social en el seno de una comunidad. Por lo tanto, desde esta postura, la vida es para aquellos que pueden ser agentes morales que hacen uso de la razón y su autonomía, pueden comunicarse a través de lenguaje articulado y hacer prospecciones que les permita tomar decisiones prudentes (Singer, 1999). Esta postura es la que más fuerza y consenso tiene entre el personal de salud alrededor del mundo y entre nuestros entrevistados. No obstante, y pese a las explicaciones que estos les dan a las ‘familias donantes’, este estado continúa siendo para la mayoría de las personas un fenómeno ambiguo.

El último donante [fue el de] la semana pasada; la familia aceptó, fueron muy receptivos y cuando ya se estaban despidiendo para ir a la sala de cirugía, estaban abrazándolo y preguntando que si seguro, seguro, no había posibilidad de que se recuperara; [a las familias] les cuesta mucho, porque todas las personas tenemos la idea de que un muerto es alguien frío, rígido... (Coordinador Unidad de Trasplantes, comunicación personal, agosto 23 de 2016).

El hallazgo más significativo del trabajo realizado con el personal de salud entrevistado no solo se agota en sus esfuerzos por explicar y visibilizar la ambigüedad que produce en el cuerpo el estado de muerte cerebral a una ‘familia donante’. Lo más revelador fue encontrar que comunicar este diagnóstico constituye un dilema que tiene un trasfondo bioético, médico y hasta personal (Veatch, 2005), pues son los coordinadores y médicos intensivistas los que tienen el poder y la responsabilidad moral de decir cuándo muere un ser humano por la manera en la que esto afecta su vida social. Esto se hace mucho más complejo cuando quienes reciben el mensaje probablemente creen que vivir también es un fenómeno de índole biológico y social (Bernat, 2014), ya que su paciente parece estar más dormido que muerto. La ambigüedad del estado de muerte cerebral es, sin duda, un factor clave a la hora de entender la negativa de familiares y acompañantes frente a la donación de órganos y tejidos.

Dilemas éticos a la hora de donar: los órganos y tejidos tienen una vida social

Cuando una ‘familia donante’ se entera que uno de sus familiares se encuentra en estado de muerte cerebral, debe comenzar a tomar decisiones sobre el cuerpo de un tercero. Sin duda, estas decisiones serían mucho más fácil de tramitar si cada sujeto expresara su voluntad en vida sobre el futuro que desea para sus órganos y tejidos. Pero la mayoría de las personas evitan imaginar su propia muerte y hablar sobre estos temas en vida, dejando la responsabilidad en manos de quienes ahora deciden sobre el futuro de su cuerpo y sus partes. Personalmente, mi papá odia tocar el tema de donar órganos, porque él siente que eso es atraer directamente la muerte (Diana, EPC 4; edades entre los 18 y 25 años, comunicación personal, Junio 24 de 2016).

El destino de los órganos y tejidos provenientes de un cuerpo a la hora de su muerte depende en la mayoría de los casos de negociaciones y aprendizajes colectivos bastante complejos que terminan construyendo un sentido simbólico a cada parte que lo compone. El cuerpo se fragmenta simbólicamente a través de prácticas cotidianas que nos muestran para qué sirven nuestras extremidades, el torso, los genitales, etc.; cada órgano y tejido se nombra de manera diferente a lo establecido por manuales de anatomía y adquieren nombres o apodos que reflejan valores morales o peyorativos que también describen el carácter de las personas que los poseen. En últimas, el funcionamiento de nuestros cuerpos también se entiende desde los referentes culturales y éticos de las comunidades en las que vivimos, alejados de los debates académicos y/o médicos.

Las personas con edades entre los 18 y 76 años que hicieron parte de nuestros EPC visibilizaron que existen varios dilemas éticos que parten de aquella dimensión simbólica del cuerpo y sus partes, y a los que se deben o se enfrentan las ‘familias donantes’ a la hora de un rescate. Este dilema tiene que ver con la creencia de que los órganos y tejidos tienen una vida social (Lock y Nguyen, 2010), es decir, están impregnados de nuestras capacidades, hábitos, emociones, costumbres, enfermedades, entre otros atributos y, por lo tanto, no deberían hacer parte de otro cuerpo.

Al inicio de cada uno de los grupos focales realizados en el marco de los EPC se les preguntó a los participantes cuál era la diferencia entre un órgano y un tejido. Los intentos por definir ambos conceptos siempre terminaban en un ejercicio de debate que ponía a prueba los recuerdos que tenían sobre las clases de biología del colegio, su sentido común y las conversaciones que han tenido con sus madres y sus médicos. No obstante, hubo más preguntas y confusiones entre ellos y ellas, que respuestas:

- **Carlos:** no. Creo que cuando estábamos haciendo el taller, nos dimos cuenta de que no sabíamos, o, mejor dicho, sabíamos que muchos de los órganos que aparecen [en la silueta] sí eran órganos, pero [había] muchos que nos quedaba la duda de si eran o no órganos como tal.
- **Claudia:** para mí la córnea es un tejido
- **Marcela:** la piel también
- **Esteban:** los tendones
- **Claudia:** ¿el hueso es un tejido?
- **Carlos:** ¿pero todo tejido hace parte de un órgano?
- **Martha:** ¿pero uno puede donar un hueso?
- **Carolina:** ¿sí?

(EPC1, edades entre los 25 y 45 años, comunicación personal, junio 2 de 2016).

Pese a que muchos de los participantes de los EPC no sabían cuál era la diferencia entre un órgano y tejido en términos de su función y/o constitución, estas respuestas nos muestran cómo ellos piensan e interpretan sus cuerpos a partir de un tipo de saberes colectivos y cotidianos que les permite identificarlos y resignificarlos a su manera. Es aquí cuando el papel de las relaciones de parentesco desempeña un

rol importante a la hora de aprender qué es el cuerpo, cómo funciona y los valores simbólicos que se le asocian; estos aprendizajes salieron a relucir cuando les preguntamos cómo nombran el cuerpo y sus partes. Tras no haber podido explicar lo que se entiende por un órgano y un tejido:

- **Juan José:** [se le dice] cuero a la piel.

(EPC3, edades entre los 25 y 45 años, comunicación personal, junio 16 de 2016).

- **Sonia:** por ejemplo, yo a las piernas a veces les digo zancas, me duelen las zancas. Zancas para las piernas.

(EPC4, edades entre los 18 y 25 años, comunicación personal, junio 24 de 2016).

- **Hilario:** sí. Mi mamá dice la tusta, cuando se da en la cabeza; ‘me di en la tusta’.
- **Olga:** yo he escuchado pezuñas, cuando uno no se arregla las uñas; ‘uy esas pezuñas tuyas, las garras’

(Risas).

- **María Camila:** mi tía le dice al intestino delgado tubería.

(EPC2, edades entre los 18 y 25 años, comunicación personal, junio 14 de 2016)

Coincido con Schweda y Schicktanz (2009) en que entre las personas entrevistadas existe un conocimiento de tipo moral sobre el cuerpo que tiene que ver con la relación de las personas con el ser y el hacer a través de este, lo cual se encuentra mediado por normas, creencias, hábitos, costumbres, palabras y significados simbólicos que condicionan la manera como cada ser humano dispone de este. Esto se hizo bastante visible a la hora de analizar el significado que tienen para ellos las partes del cuerpo que no estarían dispuestos a donar:

(...) Como que tengo cierto recelo. Yo sé que las emociones no están en el corazón y que el amar no está allí. O sea, yo sé eso racionalmente, pero siento como algo de recelo cuando pienso en la idea de ver a mi corazón en otro cuerpo. Como que me da una sensación rara, que no me pasa cuando pienso en otros órganos (Alfonso, EPC1, edades entre los 25 y 45 años, comunicación personal, junio 2 de 2016).

Varios de los médicos entrevistados nos señalaron que el corazón es el órgano al que más se le atribuyen valores simbólicos, lo que incide en la decisión de las ‘familias donantes’ a la hora de donarlo:

(...) creen que se pueden transferir rasgos de la personalidad, lo hacen mucho cuando el órgano que se trasplanta es el corazón; hasta ahora no hemos visto el primer caso que eso haga transferencia y no lo va a hacer, aun así, hay ese temor por parte de la familia de los donantes y receptores (Coordinador Unidad de Trasplantes, comunicación personal, agosto 23 de 2016).

Al contrastar las palabras de Alfonso con las del coordinador de la unidad de trasplantes se hace evidente el choque que se produce entre los aspectos socioculturales que rodean nuestra comprensión sobre el cuerpo humano con el discurso médico.

Más que tratarse de desinformación o superstición, la manera en que la mayoría de las personas conocen, nombran y gobiernan sus cuerpos corresponde a la complejidad simbólica y moral⁵ con la que se comprenden las características que identifican a un ser humano a través de lo que nos identifica como personas a través de lo corporal: el género, su sexo, el color de su piel, las emociones, su sexualidad, entre otros. Todas estas construcciones sociales le imprimen un simbolismo a cada órgano y tejido que sigue latente en un paciente con muerte cerebral, generando dilemas éticos, pues la idea de pensar que estas cualidades serán parte de otro cuerpo, de otra persona, genera varias contradicciones.

5 Aquí la moral es sinónimo de cultura (Díaz, 2018).

Lock y Nguyen (2010) señalan que una manera de analizar las distintas miradas e interpretaciones que provienen del público general sobre el tema de la donación es comprender cuáles son los aspectos socioculturales que hacen parte de la vida social que cada persona construye para un órgano y un tejido. Bajo esta lógica, las partes del cuerpo no solo se encuentran habitadas por células, sino también por emociones, hábitos, costumbres, entre otros, y, por lo tanto, poseen la misma identidad de sus dueños, convirtiéndolos en entidades con una vida propia que refleja las características del contexto social, histórico, político y económico en el que habita una persona, su familia y su comunidad:

Cuando mi hermano falleció, yo sí reaccioné [de manera positiva para] donar los órganos de él, pero nos dijeron que como había sido una muerte violenta no podíamos donarlos, porque de pronto iban a investigar el caso y tenían que exhumarlo, pero en ese momento yo sí quería. Pero mi mamá dijo: ‘no, cómo van a enterrar al niño hueco, sin nada’ (...). Mi mamá todavía dice que ella no está de acuerdo con esto, y pues yo no lo pude hacer, pues porque [lo de] él fue [una] muerte violenta, pero no sé cómo sería si me llega a pasar con mi hija, realmente no sé estando del otro lado (Viviana, EPC 1, edades entre los 25 y los 45 años, comunicación personal, junio 2 de 2016).

En los significados que construimos sobre nuestros órganos y tejidos, y el de nuestros familiares, habitan memorias y vivencias. Sharp (2006) utiliza el concepto de *biosentimentalidad* para referirse a la manera en la que ‘las familias donantes’ pueden llegar a entender emocionalmente el proceso de donar y compartir fragmentos del cuerpo de un ser querido a través de las aversiones monstruosas que imaginan cuando, tras una donación y un trasplante, emerge un nuevo cuerpo, uno híbrido, que contiene las cualidades de dos personas distintas; esto es un proceso emocional difícil de procesar e incide en la decisión de varias personas a la hora de donar. En este sentido, la donación por donante cadavérico contribuye a la construcción de personas con identidades híbridas, pues es un acto íntimo que vincula los cuerpos de una persona viva y una muerta, cuya histocompatibilidad podría crear puentes entre los fami-

liares de las personas involucradas en este acto. Sharp (2006) señala que la biogenética y las metáforas con las que se entiende los principios de inmunología dan cuenta de cómo, por medio de la donación de órganos y tejidos, se comparte, entonces, un sentido de intimidad social:

Por eso, soy reacia [a la donación], siento que cada órgano del cuerpo tiene algo de tu manera de ser, suena idiota, pero yo lo creo; todo está impregnado de algo, así te mueras, así lo dones, parece que trajeras algo de esa persona, como si ese muerto estuviera con uno (Milena, EPC 3, edades entre los 25 y 45 años, comunicación personal, junio 16 de 2016).

Las células tienen memoria, pero esto es una explicación científica que alude a la habilidad del cuerpo humano de codificar y responder al “ataque” de patógenos (Sharp, 2006; Stabile, 2011). No obstante, cada vez se ha hecho más visible el registro de experiencias de pacientes trasplantados que dicen experimentar emociones, gustos, sensaciones nuevas y extrañas, que los remiten a pensar en la vida social del órgano y tejido trasplantado o, en otras palabras, en cómo era la vida de la persona que le donó. Lock y Nguyen (2010) relacionan lo anterior con el afán que tienen los pacientes trasplantados por reconstruir la biografía de un nuevo componente que ha llegado a su cuerpo y darle sentido a su nueva corporalidad.

Esto se conoce como la *transferencia* de memorias corporales de un donante a un receptor y es un tema que se hizo presente en todos los EPC para explicar por qué varias de estas personas tienen dudas frente al tema de la donación. Stabile (2011) explica cómo estos intentos por reconstruir los orígenes de un órgano o tejido también provienen de las dudas y de la curiosidad que produce un proceso tan íntimo y anónimo como el de donar y trasplantar una parte del cuerpo. Tal vez, por esta razón algunas de las personas entrevistadas imaginaron y proyectaron con cierta angustia su historia de vida a través del cuerpo de un posible receptor de sus órganos y tejidos. Esto los llevó a sugerir que es necesario conocer los datos biográficos de la persona a quien le van a donar una parte de su cuerpo, porque temen que no lo merezca:

- **Carlos:** pues mi mamá y yo compartimos lo de la donación de órganos, pues si en el momento en el que uno se muere las cosas sirven, pues hay que donarlas. Aunque mi papá murió y nosotros no sabíamos qué hacer... ¡ah!, creo que él decía eso, 'si tus órganos van a quedar en una persona mala, pues mejor no donar'; pero pues nunca supimos realmente él qué pensaba (EPC 3; edades entre los 25 y 45 años, comunicación personal, junio 16 de 2016).

Davies (2006) explica que los protocolos médicos que protegen la identidad de la persona que dona un órgano o tejido se han dado gracias a la lucha de los profesionales en el campo de la bioética por institucionalizar convenciones universales que garanticen el acceso a la donación y a los trasplantes de manera digna, evitando el fomento de estigmas sociales que podrían discriminar y sesgar la oportunidad a varias personas de acceder a este servicio por cuestiones de género, orientación sexual, pertenencia a un partido político, etnicidad, nivel de ingresos, entre otros. Lo problemático es que, a pesar de que existen protocolos bioéticos para fomentar el principio de la dignidad humana y evitar conflictos, las personas sí tienen en cuenta ciertos prejuicios a la hora de decir porqué y a quiénes donar. Esto incide negativamente en la decisión de varios de nuestros participantes frente a esto de ayudar al prójimo a través de la donación:

- **Camila:** pero si la persona que dona no es una persona ética, a pesar de que sus órganos funcionen, si ha sido una persona mala (...) y si uno recibe un órgano de una persona que no ha sido una buena, ¿uno cómo se sentiría?
- **David:** pues yo sí creo que no tendría criterio con eso. Si mi mamá se está muriendo y un ladrón se murió y le van a dar el corazón, pues a mí no me importa de dónde provenga. Pues obviamente esas cosas se manejan con prudencia, pero realmente si yo supiera no me importaría nada.

- **Oscar:** no me importaría saber de quién recibo [el órgano o tejido], porque en caso de que la persona tenga sus valores morales que no concuerdan con los míos, pero tuvo la buena acción de ayudarme, entonces para mí eso es suficiente para recibir su órgano, porque está [haciendo] una buena acción y hay que recibirla, la necesito. Pero digamos que doné un pulmón [en vida] y luego [me entero] que esa persona fuma, entonces me sentiría muy mal. (EPC 2, edades entre los 18 y 25 años, comunicación personal, junio 14 de 2016).

Davies (2006) retoma el concepto de *corporeidad* de Diprose (2002) para reflexionar sobre la construcción social de las diferencias corporales y sociales que emergen entre ciudadanos en el contexto de la donación de órganos y tejidos. Las *corpo-realidades* parten de la comprensión que hacen los sujetos del proceso por el cual, en tiempo real, el ser o la persona se construye en relación con su cuerpo y aprende a “leer” la realidad corporal de los otros (Diprose citado en Davies, 2006). Dicha lectura parte de las diferencias que son evidentes entre sujetos y que están ligadas a una valoración moral que ellos y ellas hacen sobre las personas que les rodean y que pueden estar basadas en estereotipos. Es por esto, que la rigurosidad de los protocolos bioéticos que promueven el anonimato entre donantes y receptores debe mantenerse.

Científicamente no se ha comprobado que existe la transferencia de rasgos de la personalidad por medio de la donación de órganos y tejidos. Sin embargo, imaginar que a la hora de nuestra muerte establecemos una relación íntima con un cuerpo desconocido nos lleva a imaginar transferencias y a construir una vida social a un órgano o tejido. Esto, de alguna u otra manera, desmotivó a varios de nuestros participantes a donar, porque aun cuando el cuerpo muera a nivel biológico, ellos y ellas creen que el ser sigue habitando todas sus partes.

Reflexiones finales: la responsabilidad y la obligación moral de imaginar la muerte

Este capítulo describe y analiza los dilemas éticos que rodean los momentos de investigar, vivir e imaginar la donación de órganos y tejidos. Los hallazgos presentados a lo largo de este texto hacen referencia a varias disyuntivas que conversaron y debatieron los participantes de nuestros Espacios de Participación Ciudadana y el personal médico entrevistado frente al tema en cuestión. Pero, también, fue mi intención mostrarle al lector mis propios hallazgos o “epifanías epistemológicas” cuando comprendí que investigaba un tema cuyo punto de partida es el duelo y la muerte.

Es por este motivo como resultó importante partir mis propias experiencias como ser humano con el duelo para comprender que mi rol como investigadora iba más allá de recolectar ‘datos tristes’ (Shaw, 2011). Esta experiencia de investigación me llevó a reflexionar sobre la importancia de considerar las emociones como un objeto de análisis etnográfico válido que incide en la manera cómo nos desempeñamos en nuestro trabajo de campo. Además de aprender sobre el diseño e implementación de técnicas para recolección y la implementación de protocolos bioéticos para aplicar un método, los investigadores necesitamos aprender a diseñar e implementar técnicas para trabajar con las emociones de quienes nos comparten sus vivencias más densas y tristes.

Mi experiencia en este proyecto de investigación me hizo consciente de que cada estudio debería estar acompañado de un equipo de profesionales expertos en salud mental que te permita lidiar con tu carga emocional y la de las personas que participan en este tipo de investigaciones. Esta recomendación guarda relación con la aplicación de una *reflexividad en práctica* (Bourdieu y Wacquant, 1995) que invita a usar la intuición etnográfica y emocional en situaciones donde el tema del duelo anticipado y la muerte son elementos fundamentales para realizar una investigación. La tristeza en el contexto de esta investigación es una emoción que me permitió construir una reflexión epistemológica y ética sobre la labor del científico social en el campo.

Por lo anterior, se hizo necesario profundizar sobre cómo se vive la tristeza en el contexto de un ‘rescate’ desde la perspectiva de los coordinadores de una Unidad de Trasplantes y médicos intensivistas que trabajan en una misma institución. El principal hallazgo de esta parte del capítulo fue descubrir el proceso por el cual se hace la petición de donar órganos y tejidos a un grupo familiar, y descubrir los dilemas éticos a los que se enfrentan los médicos intensivistas y coordinadores de una Unidad de Trasplantes cuando revelan un diagnóstico de muerte cerebral.

La ambigüedad que produce este estado en el cuerpo humano ha llevado al personal de salud entrevistado a construir una narrativa que intenta esclarecer lo que sucede en el cuerpo de un paciente diagnosticado y cómo esto afecta su calidad de vida. Desde el espacio médico, una persona viva es aquella que puede ser parte de su comunidad porque es autónoma, hace uso de lenguaje articulado y de la razón, y toma decisiones sobre su cuerpo; cualidades que ya no están presente en el cuerpo del paciente con muerte cerebral. Para el personal médico entrevistado, la muerte emerge como un fenómeno social, empero, existe todo un debate médico y académico que señala cómo la muerte encefálica es un fenómeno biológico, pues la muerte solo se produce cuando hay un cese definitivo de funciones a nivel orgánico (Veatch, 2004; Nair–Collins, 2011; Bernat, 2014).

Sin embargo, las ‘familias donantes’ construyen una interpretación diferente sobre dicho diagnóstico partiendo de la ambigüedad que produce: una mezcla entre lo social y biológico. La persona que se encuentra en un estado de muerte cerebral aún se mueve, conserva una temperatura ambiente, respira con ayuda de tecnología de punta, en algunas ocasiones sonríe, llora, orina, defeca; características que diferencian a los vivos de los muertos. Aunque la calidad de vida del paciente con muerte cerebral está en juego, decirle sí a la donación de órganos y tejidos mientras un familiar respira a partir de asistencia mecánica resulta un dilema ético que puede llevar a cualquiera a pensar en esto como una especie de sentencia. Según nos lo explicaron los coordinadores

entrevistados, la mayoría de ‘familias donantes’ decide no “desconectar” a su familiar de un respirador y estos mueren a causa de un paro cardiorrespiratorio o por complicaciones derivadas de su estado.

Es por este motivo por lo que es necesario considerar que el cuerpo humano y sus partes tienen una vida social que trasciende el diagnóstico de muerte cerebral y nos llevan a debatir otros dilemas éticos que preocupan a nuestros participantes en los EPC a la hora de imaginar y decidir donar sus órganos y tejidos. Lo simbólico, lo moral, nuestros lazos familiares, los procesos de socialización, las vivencias diarias con y a través del cuerpo, son aspectos que pueden hacernos sentir y creer que nuestro ser habita en todas las células, genes, tejidos y órganos que lo componen, aun cuando hemos fallecido.

Cada componente anatómico que nos compone pareciese, entonces, tener una biografía propia que puede verse alterada y borrada de manera violenta mediante un proceso de donación. Es por esto que la creencia de que el cuerpo y sus partes tienen una vida social cobra mucho sentido cuando un tipo de biosentimentalidad (Sharp, 2000) nos lleva a imaginar cómo una persona viva y una muerta se fusionan en términos sociales, éticos, políticos, morales y simbólicos, más allá de la histocompatibilidad. Por lo tanto, debemos reconocer que la donación de órganos y tejidos es un proceso íntimo que trasgrede los valores morales que construimos para nuestros cuerpos.

Varios de los participaron de nuestros EPC consideran que nuestra esencia es intransferible, por lo que, a la hora de imaginar otras corpo-realidades (Davies, 2006), y decidir donar o no, partieron de sus miedos y varios juicios morales que pusieron en evidencia otro dilema ético: dejar vivir y habitar el cuerpo de un sujeto con valores y principios éticos diferentes a los míos. El miedo reemplaza la tristeza a la hora de pensar qué pasará con todo mi ser, si mis órganos y tejidos comienzan a habitar un cuerpo que encarna marcadores sociales diferentes a los míos en cuanto a género, raza, pobreza, violencia, ilegalidad, orientación sexual, entre otros.

Pero también existe otro miedo que incide en nuestra responsabilidad de decidir en vida el destino de nuestros órganos y tejidos: imaginar nuestra muerte y el proceso de duelo que van a sobrellevar nuestros familiares. Hacernos responsables del destino de nuestros cuerpos y sus partes a la hora de morir, aun con la Ley 1805 de 2016 de por medio, debería ser un requisito fundamental para vivir en sociedad. Los dilemas éticos a los que se enfrentan los coordinadores, médicos intensivistas, familiares y amigos de un paciente en estado de muerte cerebral, nos muestran que la mayoría de colombianos y colombianas no está haciendo la tarea de establecer una posición clara frente a la donación antes de morir.

Todas las disyuntivas éticas descritas a lo largo de este capítulo son sumamente problemáticas a la hora de lograr que la Ley 1805 del 2016 tenga un efecto positivo en la vida de los pacientes que encabezan las largas filas de espera a un trasplante en Colombia. Si todos somos donantes es necesario que el Estado comience a generar espacios de participación ciudadana para debatir sobre el tema, y construir una cultura de la donación de órganos y tejidos tanto en espacios rurales como urbanos. Conocer cómo las diferentes culturas que integran nuestro territorio construyen una vida social para el cuerpo y sus partes podría servir para comprender y visibilizar los factores que inciden a la hora de construir una posición frente a la donación.

Pero los ciudadanos y ciudadanas también deben tomar cartas sobre el asunto. Esto puede comenzar al descargar el documento PDF que explica en qué consiste la Ley y prestar atención a la letra menuda de dicho proyecto. Porque, sin duda, el ciudadano promedio tiene la responsabilidad de construir voluntades anticipadas y tomar decisiones sobre el momento de su muerte. Tras haber investigado el tema, reconozco lo injusto que es dejar esto a manos de nuestros familiares, quienes transitan este instante con un nudo en la garganta, con mucha ansiedad y desesperación. Si el cuerpo y sus partes tienen una vida social, si lo corporal es tan importante para nosotros, ¿por qué es tan difícil hacernos responsables de nuestra propia muerte y el destino final de nuestros órganos y tejidos?

Referencias

- Balestrini, M., Rogers, Y., Hassan, C., Creus, J., King, M. y Marshall, P. (2017). A City in Common: A Framework to Orchestrate Large-scale Citizen Engagement around Urban Issues. En Gloria Mark y Susan Fussell, *CHI: Conference on Human Factors in Computing Systems*. Association for Computer Machinery (pp. 2282-2294). Association for Computing Machinery <https://dl.acm.org/doi/proceedings/10.1145/3025453>
- Bernat, J. (2014). Whither Brain Death? *The American Journal of Bioethics*, 14(8), 3-8.
- Bourdieu, Pierre & Loïc, Wacquant (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Editorial Grijalbo
- Cegarra-Navarro, J. G., García-Pérez, A. y Moreno-Cegarra, J.L., (2014). Technology knowledge and governance: empowering citizen engagement and participation. *Government Information Quarterly*, 31(4), 660-668.
- Congreso de Colombia. (2016, 4 de agosto). Ley 1805. Por medio de la cual se modifican la Ley 73 de 1988 y la Ley 919 de 2004 en materia de donación de componentes anatómicos y se dictan otras disposiciones. <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/LEY%201805%20DEL%2004%20DE%20AGOSTO%20DE%202016.pdf>
- Cuesta-Briand, B., Wray, N. y Boudvile, N. (2015). Reflexivity in practice: Ethical dilemmas in research with potential living kidney donors. *Research Ethics*, 11(3), 164-172.
- Davies, G. (2006). "Patterning the geographies of organ transplantation: corporeality, generosity and justice". *Transactions of the british geographers, new series*, 31(3), 251-271.

- Díaz Bustamante, R. (2018). Cuerpos bioconstruidos: espacios de participación ciudadana para imaginar y domesticar las corporalidades del futuro. *Revista CS*, 26, 45-73. DOI: 10.18046/recs.i26.2699
- Diprose, R. (2002). *Corporeal generosity: on giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*. State University of New York Press.
- Emanuel, E. y Emanuel, L. (1999). Four Models of the Physician. Patient Relationship. *JAMA*, 267(16), 2221-2226.
- Falco, E. y Reinout, K. (2018). Beyond technology: identifying local government challenges for using digital platforms for citizen engagement. *International Journal of Information Management*, 40, 17-20.
- Felt, U., Fochler, M. y Winkler, P. (2010). Coming to terms with biomedical technologies in different techno political cultures: a comparative analysis of focus groups on organ transplantation and genetic testing in Austria, France, and the Netherlands. *Technology Analysis & Strategic Management*, 525-553.
- Felt, U., Fochler, M. y Sigl, L. (2018). IMAGINE RRI: A Card-based Method for Reflecting Responsibility in Life Science Research. *Journal of Responsible Innovation*, 5(2), 201-224.
- Instituto Nacional de Salud. (INS). (2020). *Red Nacional de Donación y Tránsito de órganos y tejidos*. <https://www.ins.gov.co/Direcciones/RedesSaludPublica/DonacionOrganosYTejidos>
- Jian, H., Kim, J.N., Liu, B. y Luo, Y. (2019). The Impact of Perceptual and Situational Factors on Environmental Communication: A Study of Citizen Engagement in China. *Environmental Communication*, 13(5), 582-602.
- Ghiso, A. (1999). Acercamientos: el taller en procesos de investigación interactivos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, V (9), 141-153.
- Guber, Rosana (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo Veintiuno Editores

- Lock, M. & Nguyen, V. (2010). The social life of organs. En Margaret Lock & Nguyen Vinh-Kim, *An anthropology of Biomedicine* (pp. 205-228). Wiley-Blackwell.
- Ministerio de la Protección Social. (2004, 4 de agosto). Decreto 2493 de 2004. Por el cual se reglamentan parcialmente las Leyes 9ª de 1979 y 73 de 1988, en relación con los componentes anatómicos. <https://www.invima.gov.co/documents/20143/492008/DECRETO+NUMERO+2493+DE+2004.pdf/cb5a68a4-4f82-1d6a-8f53-abc2b422bb42#:~:text=El%20presente%20decreto%20tiene%20por,los%20mismos%20en%20seres%20humanos.1>
- Nair-Collins, M. (2011). Brain Death, Paternalism, and the Language of “Death”. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 23(1), 53-104.
- Rychetnik, L., Carter, S.M., Abelson, J., Thornton, H., Barratt, A., Entwistle, V.A., Mackenzie, G., Salkeld, G. y Glasziou, P. (2013). Enhancing Citizen Engagement in Cancer Screening Through Deliberative Democracy. *Journal of the National Cancer Institute*, 105(6), 380-386.
- Veatch, R. (2004). Abandon the Dead Donor Rule or Change the Definition of Death? *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 14(3), 261-276.
- Veatch, R. (2005). The Death of Whole-Brain Death: The Plague of the Disaggregators, Somaticists, and Mentalists. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 30(4), 353-378.
- Vijayamenkataraman, S., Lu, W.F. y Fuh, J.Y.H. (2016). 3d Bioprinting—An Ethical, Legal and Social Aspects (ELSA) framework. *Bioprinting*, 1-2, 11-21.
- Singer, P. (1999). Todos los animales son iguales.... o por qué el principio ético que fundamenta la igualdad entre los humanos exige que también extendamos la igualdad a los animales, en: *Liberación Animal*. En Peter Singer, *Liberación Animal* (pp. 37-60). Trotta.

- Sharp, L. (2000). The commodification of the body and its parts. *Annual Review of Anthropology*, 29, 287-328.
- Sharp, L. (2006). Public Encounters as a Subversive Acts. En Lesley A. Sharp, *Strange Harvest. Organ Transplants, Denatured Bodies, and the Transformed Self* (pp. 159-205). University of California Press.
- Schweda, M. y Silke, S. (2009). The 'spare parts person'? Conceptions of the human body and their implication for public attitudes towards organ donation and organ sale. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, 4(4), 1-10.
- Shaw, R. (2011). The ethical risks of curtailing emotion in social science research: The case of organ transfer. *Health Sociology Review*, 20(1), 58-69.
- Stabile, S. (2011). Tell-tale heart: organ donation and transplanted subjectivities. *Biography, Biographical Research Center*, 34(1), 132-140.

Sobre los autores

Alberto Valencia Gutiérrez – Profesor titular Departamento de Ciencias Sociales (Universidad del Valle). Doctor en Sociología École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, Francia, 2012). DEA en Filosofía, Université Paris I Pantheon–Sorbonne (Francia, 1986). DEA en Psicoanálisis Université Paris VIII, De Vincennes à Saint–Dennis (Francia, 1985), DEA en Sociología École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, Francia, 1984). Economista por la Universidad del Valle (Cali, 1977). Miembro del grupo de investigación Sociedad, Historia y Cultura, Departamento de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle. En los últimos años ha publicado los siguientes libros: *Pensar EL PAÍS. Conflicto, democracia, cultura y paz*, Cali, Programa Editorial Universidad del Valle 2020; *Entrega de armas de las guerrillas del Llano*, Cali, Programa editorial Universidad del Valle, 2018; *En busca de la nación colombiana. Conversaciones con Alberto Valencia Gutiérrez*, Penguin Random House, Bogotá, 2017; *La invención de la desmemoria. El juicio político contra el general Gustavo Rojas Pinilla en el Congreso de Colombia (1958–1959)*, Cali, Programa Editorial Universidad del Valle, 2015. Ensayos recientes: *La democracia: un campo de combate*, Bogotá, Revista foro, n°. 100, 2020, *Líneas de investigación: violencia, conflicto, memoria, teoría sociológica, sociología y psicoanálisis, filosofía política*. Actualmente, trabaja en una investigación llamada *Reconstrucción y análisis del archivo Germán Guzmán Campos sobre la violencia año 1950*, financiado por la Vicerrectoría de investigaciones de la Universidad del Valle.

Correo electrónico: alberto.valencia@correounivalle.edu.co

Enrique Rodríguez Caporalli – Cuenta con estudios doctorales en Historia por la Universidad de París (Francia), de maestría en Sociología y de especialización en Teoría y Métodos de Investigación Sociológica por la Universidad del Valle (Colombia). Su formación de pregrado es en Comunicación Social (por la Universidad Autónoma de Occidente de Cali). Actualmente se desempeña como el director del Centro de investigaciones CIES de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi. Ha servido, además, como Jefe del Departamento de Estudios Sociales de dicha Facultad, siendo un actor central en el proceso de construcción y consolidación de los programas de pregrado y postgrado de la Facultad misma. Su investigación de los últimos años se ha centrado en asuntos de construcción de ciudad, burocracias y administración pública desde una perspectiva histórica. Algunas de sus publicaciones en esa línea son «Modernización y construcción de lo público en Cali: las relaciones entre la Junta de Ornato y el Consejo municipal», en *Desafíos para la democracia y la ciudadanía*; «La burocratización incipiente: la administración pública en Cali entre 1910–1940», en *Formas de modernización regional en el suroccidente colombiano*; «Presencia territorial de la administración en una ciudad transformada», en *Transformar lo público o “Las infraestructuras para las redes de ciudades”* y “La red imaginada de ciudades del Suroccidente” en *Ciudades, subregiones y redes en el suroccidente colombiano: infraestructura, migración, mercado y formas asociativas*. Cali, Editorial Universidad Icesi.

Correo electrónico: caporalli@icesi.edu.co

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0997-7793>

Edgar Orlando Benítez Salcedo – Economista por la Universidad Icesi, con maestría y doctorado en Sociología por la Northeastern University. Profesor del Departamento de Estudios Sociales e investigador asociado del Centro de Estudios Afrodiaspóricos – CEAf de la Universidad Icesi. Cuenta con quince años de experiencia en la enseñanza de las asignaturas de ética para pregrado y posgrado (MBA, Master’s Program Teaching English as Foreign Language, y el Doctorado en Economía de los Negocios) y de ética de los negocios en cursos

dirigidos a empresas (Sociedad Portuaria de Buenaventura, Manuelita S.A., Cámara de Comercio de Buga). Sus intereses de investigación se centran en asuntos de sociología económica (con particular énfasis en las dinámicas del microcrédito, género y las finanzas populares en contextos locales), y en debates tanto éticos como epistemológicos sobre la economía como campo disciplinar.

Correo electrónico: ebenitez@icesi.edu.co

Javier Zúñiga Buitrago – Magíster en Filosofía y licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle –Cali, Colombia, y doctor en Filosofía de la Université d’Ottawa; profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Se dedica principalmente a la ética en el contexto de la enseñanza universitaria. En este marco, ha realizado investigaciones sobre lo que denomina “neokantismo y sus relaciones con la política” (El liberalismo político de John Rawls y el liberalismo de Raymond Aron, durante su maestría y doctorado, respectivamente). Estas lo han llevado a aproximarse a la hermenéutica, la filosofía de la historia, la crítica al positivismo sociológico y al totalitarismo. Desde hace buen tiempo indaga las relaciones de la filosofía con la literatura y el cine, entre otras formas artísticas. Fundó y lidera, en este sentido, una línea de investigación que denominó “Problemas filosóficos en textos de ficción”. En el contexto de esta imparte seminarios de pregrado y posgrado, y alentó la creación de una revista de estudiantes: Tríptico. Culminó un libro de ensayos que está en proceso de publicación y acaba de publicar una novela. Ha dirigido numerosas tesis de pregrado, maestría y doctorado, y mantiene un seminario permanente de investigación adscrito al grupo de investigación al que pertenece (Hermes).

Correo electrónico: javier.zuniga@correounivalle.edu.co

Leidy Paola Bolaños Florido – Investigadora postdoctoral (MIN-CIENCIAS) en la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. Doctora en Historia y magíster en Estudios Culturales e Historia de la Universidad de los Andes (Bogotá). Licenciatura en Ciencias Sociales por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Algunas de

sus publicaciones son: “El estudio socio–histórico de las emociones y los sentimientos en las ciencias sociales de siglo XX”. (Revista de Estudios Sociales, Colombia, 2016); “La censura de garras de oro y la propagación de la antiamericanización en los años veinte: un asunto internacional”. (Secuencia, México, 2020); “CINE SILENTE: una historia de Hollywood en Colombia 1910–1930”. (La Carreta Editores y Ministerio de Cultura, Colombia, 2020); “Lo cultural y lo popular en la Radio Nacional de Colombia, 1940–1985, (HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local, Colombia, 2021).

Correo electrónico: lp.bolanos147@uniandes.edu.co

Juan Pablo Montero Martínez – Doctor en Antropología, magister en Antropología y en Estudios Culturales, y psicólogo por la Universidad de los Andes. Ha investigado los Trastornos del Espectro Autista (TEA) y las Teorías Críticas de la discapacidad, temáticas sobre las cuales trata su tesis doctoral. Actualmente pertenece al grupo de investigación llamado Red de Etnopsiquiatría: estudios sociales y de la cultura del Departamento de Antropología en la Universidad de los Andes. Algunos de sus trabajos presentados como ponencias son: “El autismo en diversas noticias de El Tiempo y Semana: los dos salvajes y la concientización” (2015). “Conductismo para regular a los niños: un método para controlar al autismo” (2016).

Correo electrónico: jp.montero40@uniandes.edu.co

Rosa Colmenarejo Fernández – Doctora con mención internacional en Ética Aplicada a la Gestión del Patrimonio Cultural de la Universidad de Córdoba (España). Premio extraordinario de doctorado por esta universidad en el año 2015. Es máster en Métodos de Investigación en Economía y Empresa por la Facultad de Economía de la Universidad Loyola Andalucía (2012). Obtuvo su licenciatura en Humanidades en el itinerario de Filosofía por la Universidad de Córdoba (2011). Adquirió su licenciatura en Ingeniería Agrícola en la Universidad Politécnica de Madrid en 1998. Desde el final de su tesis, su trabajo de investigación ha servido a dos intereses diferenciados. En primer lugar, ha participado

en la edición crítica de un tratado moral de Francisco Suárez bajo los auspicios de un proyecto nacional de I + D (2015–2018). Y, en segundo lugar, ha estado definiendo su propia línea de investigación, tratando de avanzar en la caracterización de una Ética de Resiliencia y Emancipación basada en las oportunidades y amenazas proporcionadas por las Tecnologías de la Información y la Comunicación. Su estancia como investigadora visitante en el Karlsruhe Institute of Technology, gracias a una Beca José Castillejo —Programa para la Movilidad Internacional del Gobierno de España—, tiene como objeto identificar las estrategias de resiliencia digital frente a los desafíos éticos y epistémicos planteados por los futuros sistemas inteligentes de energía.

Correo electrónico: rcolmenarejo@uloyola.es

Raquel Díaz Bustamante – Antropóloga y magistra en Bioética de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesora de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi. El texto aquí incluido se desprende de la investigación ‘Creencias y percepciones morales que inciden en la disposición a la donación de órganos’, realizado durante 2016 y financiado por la Universidad Icesi. Agradezco la disposición y el apoyo incondicional de la investigadora Adriana Granados Barco durante todo este proceso.

Correo electrónico: raquel.diaz@correo.icesi.edu.co

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3023-9974>

Ana María Ayala Román – Doctora en Filosofía. Licenciada y magíster en Filosofía. Actualmente se desempeña como profesora en la Escuela de Ciencias de la Educación, y es integrante del Centro de Ética y Democracia de la Universidad Icesi. Sus líneas de investigación son: la ética y la filosofía política, la relación entre estética y política, la enseñanza de la ética, así como las relaciones entre los afectos y la configuración de las comunidades.

Correo electrónico: amayala@icesi.edu.co

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9682-0625>

Juan José Fernández Dusso – Doctor y magíster en Ciencia Política. Especialista en Finanzas y economista. Actualmente se desempeña como profesor del Departamento de Estudios Políticos de la Universidad Icesi. Es miembro del Centro de Ética y Democracia de la misma universidad. Investiga asuntos relacionados con la economía política del desarrollo y las políticas sociales en el país. Desde la ética y la teoría política trabaja problemas vinculados a la experiencia democrática reciente, atendiendo particularmente las nuevas formas de manifestación ciudadana.

Correo electrónico: jjfernandez@icesi.edu.co

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8281-1709>

Índice temático

A

Académico 26, 46, 61, 65, 68,
89, 140, 181, 213, 224

B

Bioética 213, 221

C

Capacidades 49, 122, 135, 137,
143, 165, 166, 173, 183, 184,
215

Capitalismo 25, 35, 39, 120,
158, 177, 178

Ciencia 13, 16, 17, 18, 21, 23,
24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 34,
37, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 53,
56, 62, 63, 64, 66, 81, 82, 83,
90, 99, 104, 112, 114, 121,
123, 163, 182

Ciencias sociales 13, 133, 134,
138, 141, 145, 148, 152, 154,
192, 197, 198

Científico 23, 26, 34, 40, 60,
61, 67, 78, 80, 83, 97, 98, 103,
180, 223

Ciudadanía 110, 122, 128,
167

Ciudadano 111, 181, 226

Comunidad 32, 49, 73, 75, 83,
91, 105, 115, 116, 117, 128,
213, 214, 219, 224

D

Debate 32, 34, 36, 43, 44, 46,
48, 50, 59, 60, 63, 64, 67, 68,
69, 71, 75, 81, 82, 90, 98, 114,
157, 163, 175, 198, 206, 210,
213, 216, 224

Dilema 54, 69, 196, 199, 209,
214, 215, 224, 225

E

Economía 14, 30, 39, 41, 48,
62, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94,
95, 97, 99, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 115, 122, 125,
147, 165

Emociones 109, 110, 111, 128,
134, 135, 136, 137, 187, 196,
197, 199, 201, 202, 203, 211,
215, 218, 219, 220, 223

Emotivismo 109, 111, 112, 113,
114, 115, 118, 121, 123, 128

Epistemología 18, 90, 123,
163, 164

Ética 13, 14, 16, 17, 18, 23,
24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33,
34, 35, 36, 37, 38, 40, 48, 52,
53, 55, 74, 79, 80, 81, 82, 83,
86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 97,
101, 102, 103, 105, 106, 111,
112, 113, 114, 115, 118, 119,
120, 122, 123, 124, 125, 126,
129, 133, 134, 135, 136, 137,
138, 142, 145, 146, 147, 148,
149, 150, 151, 153, 154, 156,
164, 186, 187, 189, 200, 201,
221, 223

F

Filosofía 165

I

Identidades 34, 38, 110, 172,
173, 219

Investigación 13, 14, 16, 24,
28, 29, 30, 37, 38, 40, 43, 45,
46, 47, 52, 57, 59, 60, 61, 62,
66, 69, 75, 77, 78, 80, 82, 83,
92, 93, 150, 163, 165, 179,
180, 184, 196, 197, 198, 199,
200, 201, 202, 203, 223, 228

M

Modelos 33, 59, 60, 65, 80,
89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 99,
100, 101, 102, 103, 104, 166,
172

Moral 24, 25, 26, 27, 36, 48,
50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 73,
78, 87, 96, 101, 111, 117, 121,
129, 137, 157, 159, 165, 176,
187, 197, 213, 214, 217, 218,
222, 223, 225

P

Política 13, 14, 15, 17, 18, 19,
22, 23, 24, 27, 31, 32, 33, 34,
35, 40, 41, 42, 44, 46, 48, 51,
52, 54, 57, 61, 63, 64, 66, 74,

85, 87, 89, 96, 102, 106, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115,
118, 119, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 134, 142,
147, 148, 156, 161, 163, 165,
176, 183, 184, 185, 204, 207

Psicología 14, 18, 21, 22, 92,
94, 99, 135, 137, 153, 181, 182

R

Racional 38, 49, 55, 94, 95,
100, 112, 116, 122, 153, 163

Reconocimiento 21, 37, 65, 66,
94, 115, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 142, 143, 144, 145,
146, 152, 154, 156, 157, 164

Reflexividad 72, 201, 202, 204,
223, 228

Regulación 151, 169, 170, 186,
187

S

Seguridad 156, 180

Social 98, 169

Sociología 43, 57, 58, 71, 78,
141

Supuestos 83, 90, 91, 92, 95,
102, 103, 105, 117

T

Teoría 14, 19, 20, 22, 23, 32,
33, 37, 38, 44, 46, 48, 49, 53,
55, 59, 60, 66, 68, 77, 78, 81,
90, 99, 106, 107, 119, 125,
134, 137, 159, 165, 167, 188

Otros títulos de la colección

[2020]

Ensayos sobre la pandemia | Ximena Castro-Sardi, Diego Cagüañas Rozo, Diana Patricia Quintero Mosquera, Juan José Fernández Dusso y Rafael Silva Vega (compiladores)

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/vc.4.2020>

Enseñanza de la ética profesional y su transversalidad en el currículo universitario | Rafael Silva Vega (editor académico)

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/vc.3.2020>

[2018]

La inevitabilidad de la Ética. Siete escritos sobre la importancia de la ética y su enseñanza | Rafael Silva Vega (editor académico)

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/vc.2.2018>

La educación política en Maquiavelo y otros escritos | Rafael Silva Vega

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/vc.1.2018>



5
años

Este libro se terminó de editar en diciembre de 2021. En su preparación, realizada desde la Editorial Universidad Icesi, se emplearon tipos Joanna MT Std en 11/14 y 12/14.

Colección Varii Cives

Este libro ofrece una selección de textos sobre problemas éticos relacionados con la teoría e investigación en el campo social. Con esta compilación se busca promover un diálogo interdisciplinar entre ética y ciencias sociales animado por lo siguiente. Primero, que los comportamientos humanos en una comunidad se relacionan con valoraciones, juicios éticos y afectos que pueden ser comprendidos de mejor manera si tejemos una relación entre la ética y las teorías e investigaciones en el campo social. Segundo, que es necesario fomentar un debate profundo sobre la manera en que las teorías sociales intervienen en las valoraciones, juicios éticos y afectos que dan forma a una comunidad. Sobre cómo las aproximan, las narran y moldean. Sobre cómo hacerlo. Y tercero, que en perjuicio de lo anterior las reflexiones sobre la investigación en el campo social se han visto limitadas por el estudio de principios y normatividades del quehacer del investigador social, muchas veces asociadas tan solo a la necesidad de promover determinados códigos de ética.



Editorial
Universidad
Icesi



UNIVERSIDAD
ICESI

ISBN: 978-628-7538-35-1



9 786287 538351