



APRENDER A DI-SENTIR EL MINDFULNESS COMO VIRTUD EN LA TOMA DE DECISIONES ÉTICA

Autor
David Díez



Universidad[®]
Católica
de Manizales

VIGILADA MINEDUCACIÓN

ce centro
editorial

CATALOGACIÓN EN LA FUENTE

Díez, David

Aprender a di-sentir: el Mindfulness como virtud en la toma de decisiones ética
/ David Díez. Manizales: Centro Editorial Universidad Católica de Manizales, 2022.
226 páginas.

ISBN 978-958-53879-3-5

1. Mindfulness 2. Filosofía moral 3. Sociología

CDD 170

BIBLIOTECA UCM



Copyright©
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE MANIZALES

Autor: David Díez.

Editor: Carlos Manuel Varón Castañeda.

Corrección de estilo: Alexánder Monroy Henao y Aoife Itziar Bernal McGee.

Diseño: Unidad de Marca UCM.

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en sistema recuperable o transmitida en ninguna forma por medios electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros, sin la previa autorización por escrito del Centro Editorial Universidad Católica de Manizales y de los autores. Los conceptos expresados de este documento son responsabilidad exclusiva de los autores y no necesariamente corresponden con los de la Universidad Católica de Manizales y da cumplimiento al Depósito Legal según lo establecido en la Ley 44 de 1993, los Decretos 460 del 16 de marzo de 1995, el 2150 de 1995, el 358 de 2000 y la Ley 1379 de 2010.

©Centro Editorial Universidad Católica de Manizales
Carrera 23 n.º 60-63
<http://www.ucm.edu.co/centro-editorial/>
editoracademico@ucm.edu.co
Manizales - Caldas

Hecho en Manizales, Caldas · Colombia

CONTENIDO

09 • PRÓLOGO

13 • INTRODUCCIÓN

22 • CAPÍTULO 1.

**EL PAPEL DE LA ESCRITURA Y LA EXPERIENCIA PERSONAL BAJO UNA
COMPRENSIÓN INTEGRAL DEL SER HUMANO**

23 • 1.1 Orígenes griegos y ecos actuales del debate entre conocimiento universal (objetivo) y contextual (intersubjetivo)

31 • 1.2 Paradigmas contemporáneos en la investigación de lo humano-social: aportes, límites, desafíos y oportunidades de diálogo

49 • 1.3 La realidad completa: mapa para un pluralismo epistemológico integral

60 • 1.4 Géneros de escritura etnográfica: intersección (sin asimilación) entre ciencia y arte

64 • 1.5 Etnografía y enfoque cualitativo confesional

67 • 1.6 Mis teorías privadas sobre la escena contemporánea

91 • 1.7 Hacia una antropología integral aplicada a la toma de decisiones ética (TDE)

101 • CAPÍTULO 2.

¿POR QUÉ EN LAS SOCIEDADES PLURALISTAS NO DEBERÍAMOS ESTAR TODOS DE ACUERDO SOBRE CÓMO TOMAR DECISIONES SOCIALMENTE JUSTAS?

103 • 2.1 Niveles y paradigmas de la investigación ética

110 • 2.2 Un punto de partida dogmático

114 • 2.3 La problemática conceptualización aristotélico-tomista de la justicia social

118 • 2.4 El liberalismo político y la teoría de la justicia de John Rawls

123 • 2.5 Críticas a la teoría de la justicia de John Rawls

126 • 2.6 Síntesis del enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum

129 • 2.7 Cuestionamientos al enfoque de las capacidades

138 • 2.8 ¿Cómo deberíamos, cómo tomamos y cómo podemos tomar decisiones?

156 • 2.9 El mindfulness como virtud en la toma de decisiones conscientes y pluralistas

167 • CAPÍTULO 3.

¿POR QUÉ Y CÓMO APLICAR EL MINDFULNESS EMOCIONAL PARA TOMAR DECISIONES PLURALISTAS?

176 • 3.1 Diálogo de sordos y “discriminación moral”

180 • 3.2 Hacia un modelo de (auto)gestión ética para aprender a di-sentir

188 • 3.3 Egoísmo y etnocentrismo: líneas de base común en la toma de decisiones

191 • 3.4 El mindfulness emocional: herramienta para la toma de decisiones conscientes

196 • CONCLUSIÓN

207 • REFERENCIAS

Lista de figuras

- 50** • Figura 1. Planos de un mapa integral de lo real
- 52** • Figura 2. Totalitarismo idealista
- 53** • Figura 3. Totalitarismo materialista
- 53** • Figura 4. Totalitarismo relativista
- 55** • Figura 5. Mapa para un pluralismo epistemológico en el estudio integral de lo humano-social
- 56** • Figura 6. Ruta integral para la elección de paradigmas y métodos de investigación
- 58** • Figura 7. La praxis integral como camino pluralista a lo real
- 68** • Figura 8. Dinámica de una ética de la responsabilidad social
- 73** • Figura 9. Dinámica de la teoría de la estructuración de Giddens dentro de lo real integral
- 92** • Figura 10. Ramas de una antropología integral
- 97** • Figura 11. Coordenadas de la emancipación en Lévinas y en la teoría crítica
- 104** • Figura 12. Las creencias como bases subjetivas de la moral
- 139** • Figura 13. Red de cocitación derivada de estudios sobre TDE publicados entre 2010 y 2020
- 148** • Figura 14. Principales 20 fuentes de estudios sobre TDE publicados entre 2010 y 2020
- 149** • Figura 15. Producción académica anual sobre TDE (2010-2020)
- 152** • Figura 16. Modelo integrativo-neurocognitivo de la TDE
- 186** • Figura 17. Fase 1 del etígrafo
- 187** • Figura 18. Fase 2 del etígrafo



DAVID DíEZ

Antropólogo, magíster en estudios de género y desarrollo, y doctor en ingeniería – industria y organizaciones de la Universidad Nacional de Colombia, con estudios sobre la desmitificación del *mindfulness* de la Universidad de Leiden (Países Bajos). Ha sido investigador visitante del Center for Business Ethics de la Bentley University (Estados Unidos) y del Departamento de Dirección de Empresas de la Universidad de Valencia (España). Autor de los libros *Comunicación, responsabilidad social y sostenibilidad* (2020), *Praxis Integral e Innovación Social* (2014), y de artículos en revistas científicas como *Business Ethics: A European Review* y la *Revista Colombiana de Antropología*. Investigador Junior (Minciencias). Líder del Grupo de Investigación Altamira de la Facultad de Ciencias Sociales, Humanidades y Teología, y miembro del Centro de Innovación Social de la Universidad Católica de Manizales (UCM). Busca aplicar una comprensión integral del ser humano y del *mindfulness* en la toma de decisiones que aporten a Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS).

PRÓLOGO

Escribir un prólogo siempre es un reto. Debes despertar en el futuro lector el interés por leer la obra sin descubrir sus misterios. Es un reto que asumo con gusto y honor por dos motivos: por la amistad y aprecio que me une al autor y, ¡sobre todo!, por el interés y la calidad de la obra.

Lo primero que quiero destacar es la honestidad intelectual y el valor del autor. Honestidad en reconocer las erróneas ideas del pasado y los cambios de perspectiva fruto de la experiencia y el conocimiento; y valor en reconocerlo públicamente. Todas las personas con un mínimo sentido crítico vemos nuestros errores cuando miramos años atrás, pero pocos lo reconocemos explícitamente, al menos en el ámbito académico e intelectual donde la vanidad está más presente de lo que debería.

El propio título *Aprender a di-sentir. El mindfulness como virtud en la toma de decisiones ética* ya da una idea clara del asunto central: aprender a disentir desde la plena toma de conciencia. Y quería estructurar mi prólogo en torno a estos tres conceptos: aprender, disentir y *mindfulness*.

Aprender es probablemente el rasgo humano más característico. Las especies animales nacen con un abanico de pautas de conductas predeterminadas genéticamente. Su variación de comportamiento a lo largo de su vida es poca y su evolución a nivel de especie es muy lenta. En cambio, los seres humanos hemos cambiado y cambiamos nuestra conducta con bastante rapidez. Unas veces para adaptarnos al mundo material exterior y otras para actuar de acuerdo con nuestro mundo ideal interior. Como afirmó Kant hace más de 250 años, solo mediante la educación el hombre puede llegar a ser hombre; y, añadido, siguiendo a Sócrates, solo mediante el aprendizaje reflexivo es posible una vida digna. El Dr. Díez da buena cuenta de su aprendizaje en el primer capítulo del libro. Ahí reconoce los autores que le han marcado y cómo ha sido su transición desde la etnografía orientada bajo lentes marxistas a una filosofía de pluralismo epistemológico integral.

En el camino que recorre en el capítulo primero, titulado “El papel de la escritura y la experiencia personal bajo una comprensión integral del ser humano” se hace acompañar de un buen número de autores que le han ido ofreciendo perspectivas que el autor siempre recibió con gusto, pero nunca asumió sin crítica. Una crítica a las ideas recibidas que no viene solo de la reflexión puramente intelectual, sino también de la experiencia vivida. Aquí subyace una defensa de la razón encarnada o razón vital, en línea con Ortega y Gasset y con la propuesta filosófica del constructivismo de la escuela de Erlangen que abogan por una reflexión integrada en la realidad y en la experiencia concreta del conflicto (en este caso concreto la fusión UNE-Millicom). Este es, a mi juicio, uno de los elementos clave del libro. La revalorización de la experiencia reflexiva como fuente de conocimiento. Y aquí es donde se muestra el coraje del autor que apuntábamos al comienzo del prólogo. Narrar en primera persona su experiencia, presentar las situaciones, decisiones y emociones que vivió durante ese proceso y que configuraron su perspectiva es un buen ejemplo de lo que es el aprendizaje humano.

El segundo concepto que quiero destacar es el de disentir. Di-sentir, tal como lo presenta el doctor Díez, hace referencia no solo al desacuerdo teórico, sino a la confrontación emocional. Y este es otro de los puntos centrales y clave de este libro: la revalorización de las emociones como fuente de explicación y de comprensión para una toma de decisiones ética. Que las emociones orientan el conocimiento se sabe desde la filosofía griega, que reconocía que solo se aprende lo que se ama; pero se olvidó durante siglos de dualismo cartesiano y positivismo. En las últimas décadas hemos visto una revaloración del papel de las emociones en el ámbito moral que, en ocasiones, ha llevado al intuicionismo irreflexivo. El Dr. Díez es conocedor tanto de la tradición clásica como de las propuestas más intuicionistas (Haidt) y de las más liberales ilustradas (Nussbaum), y sabe que la razón sin emociones está vacía y las emociones sin razón son ciegas (con permiso de Kant).

En nuestro mundo moderno estamos acostumbrados a dialogar, debatir, discutir, y negociar. Asumimos que es el logos (la razón) la que domina ese encuentro de ideas e intereses diferentes. La realidad es que las razones siempre van acompañadas de emociones y que el acuerdo o el desacuerdo se basa, en la mayoría de las ocasiones, más en sentimientos que en razones. Esto se ve claramente en el populismo político, en el que se agitan emociones e identidades excluyentes simplistas, pero también en la publicidad y el *marketing*

tradicionales (ya caducos) cuando con sus estrategias comunicativas buscan activar emociones que incitan a la acción irreflexiva. La experiencia del autor con los protagonistas de la decisión sobre la fusión UNE-Millicom es un ejemplo de esto, en un doble sentido: las posturas ideológicas que subyacen a los argumentos de los concejales; y la negativa a reconocer la influencia de las emociones en esas posturas ideológicas. Y esta segunda dimensión —no reconocer la influencia de las emociones— me parece el argumento central en la reivindicación del *mindfulness* como camino para la disensión constructiva. Mientras no reconozcamos el papel de las emociones en la toma de decisiones ética, no podremos integrarlas ni dirigir las en una dirección creativa. Esta experiencia de aprender a disentir es la que se presenta en el capítulo dos, titulado “¿Por qué en las sociedades pluralistas no deberíamos estar todos de acuerdo sobre cómo tomar decisiones socialmente justas?”. Léanlo con calma y concentración; la requiere.

Y el tercer concepto que quería destacar es el de *mindfulness*. Como reconoce el autor, la definición de *mindfulness* es plural y controvertida, pero queda claro que es una práctica de autoconciencia que tiene un gran valor para la toma de decisiones ética. En el capítulo tres, “¿Por qué y cómo aplicar el *mindfulness* emocional para tomar decisiones pluralistas?”, el foco está en la aplicación de la meditación —entendida como práctica fenomenológica pura— que le permite al sujeto “observar” sus pensamientos y emociones. Esta “toma de distancia” respecto a las ideas y emociones, me lleva a pensar en el “espectador imparcial” de Adam Smith y en el “velo de la ignorancia” de J. Rawls. La idea de ver el mundo exterior y tu mundo interior (razones, emociones, intereses e ideas) con distancia tiene cierta tradición en la filosofía moral y política; pero bien es cierto que el *mindfulness* da un paso más al orientar al sujeto en cómo hacer ese difícil ejercicio de distanciamiento. Lo cual no significa entender esta práctica de meditación como un mero medio, instrumento o técnica para una toma de decisiones ética. A mi juicio, la gran aportación de la última parte del libro es la de integrar esta práctica con la filosofía de Lévinas; se trata, como afirma el autor, de “(...) ver en el *mindfulness* una herramienta práctica para materializar la desafiante invitación ética de Lévinas”.

El *mindfulness* encuentra su condición de posibilidad en la específica capacidad humana de tener “consciencia de la consciencia”. Esta capacidad de autoconciencia, unida a la capacidad de reconocimiento del “rostro del otro” (otro como yo), son las grandes aportaciones de

Lévinas a la filosofía moral del último siglo, y que supone en esencia que el individuo se haga dueño de sí mismo y asuma la responsabilidad por el otro. Estos dos elementos –autoconciencia y responsabilidad– son vitales para la toma de decisiones ética y la construcción de un mundo más justo.

Apreciado lector, espero haber conseguido mi propósito inicial: incitarle a la lectura de este magnífico libro. Un libro que es a la vez una historia muy bien documentada de la evolución de la autoconciencia y una historia personal del autor. Contribuciones rigurosas y bien fundamentadas (en las ideas y la experiencia) como la presentada por el doctor David Díez, no solo hacen avanzar el conocimiento, sino también mejorar la sociedad.

Dr. J. Félix Lozano

Instituto Ingenio

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

Universidad Politécnica de Valencia (UPV). España.

INTRODUCCIÓN

Los dirigentes de organizaciones estatales deberían tener un especial compromiso moral para enfrentar la actual crisis social y ambiental planetaria. Bajo tal supuesto me pregunté, en un principio a nivel abstracto, qué virtudes deberían tener esos dirigentes para tomar decisiones socialmente justas. Pregunta de por sí tan pertinente como ambiciosa, y que, en el caso de este libro, se enmarca en el campo de la investigación internacional configurado desde hace ya casi 30 años bajo la etiqueta de “toma de decisiones ética” - TDE (*Ethical Decision Making*)¹. Tan amplio es el campo académico de la TDE, que incluso ha derivado en subáreas especializadas en el estudio de factores ya sea individuales u organizacionales del fenómeno en cuestión (Ford y Richardson, 1994; Loe *et al.*, 2000; O’Fallon y Butterfield, 2005; Tenbrunsel y Smith-Crowe, 2008; Craft, 2012; Schwartz, 2016; Lehnert *et al.*, 2015, 2016).

Al estar interesado en el concepto de virtud, en este libro naturalmente llevaré al lector por un camino de reflexión sobre algunos de los factores individuales que configuran el carácter o los *modos de ser* individuales, de los cuales hablaba ya Aristóteles (1998a) en su *Ética nicomáquea*. Tomar ese camino no supone abandonar la búsqueda de una comprensión integral del ser humano (objeto del primer capítulo); pero sí renunciar a otras rutas de

¹En trabajos anteriores hemos traducido la expresión *Ethical Decision Making* como *toma de decisiones éticas*, así, con la palabra *ética* en plural (Díez *et al.*, 2019). Sin embargo, el diálogo con el doctor Félix Lozano (quien además de prologar el presente libro fue jurado de la tesis doctoral que lo sustenta), ha contribuido a dilucidar que no discutimos sobre un tipo particular de decisiones a las que, por su naturaleza, podamos atribuirles el adjetivo de *éticas*. Ese enfoque, presente en trabajos ya clásicos como el de Jones (1991), conlleva el riesgo de una visión moralista, desde la cual se asume que puede dictaminarse, de forma inequívoca y aislada del contexto, si una decisión es correcta o no. En el capítulo 2 veremos que se trata, más bien, de asumir una perspectiva bajo la cual, primero, lo ético no supone establecer cursos de acción inequívocamente correctos, sino cuestionar la acción con base en principios cuya aplicación es, por la naturaleza abstracta y metafísica de los valores, inexacta y ligada a creencias subjetivas. Y, segundo, lo ético supone, más allá de los juicios morales de las acciones de otros, la valoración y (auto)transformación de las propias acciones en un nivel “posético”. Este último nivel implica la reflexión sobre cuestiones como la naturaleza humana y el sentido de la vida (Cooper, 2012). En otras palabras, en vez de asumir que existen algunas decisiones que exigen reflexión ética (toma de decisiones *éticas*), planteamos que toda decisión –desde lo micro hasta lo macro– puede ser tomada por su ejecutor bajo un horizonte ético (toma de decisiones *ética*).

análisis, también legítimas y necesarias, pero diferentes, como lo sería, por ejemplo, un análisis de la TDE en su dimensión institucional, más coherente con una mirada económica (Ayala, 1999), la cual es ajena a mi experticia etnográfica y al foco del presente libro.

Incluso, optando por un solo camino, nos encontraremos con la compleja coexistencia de enfoques que conceptualizan la TDE, ya sea como un proceso principalmente racional (perspectiva aún dominante); y otros, más integrales e informados por hallazgos neurocientíficos recientes, los cuales reconocen la interconexión entre lo racional, lo emocional e intuitivo en la toma de decisiones. Tal interconexión demanda una comprensión integral del ser humano en general y de la TDE en particular. Y frente a esa demanda, mi opción en tanto antropólogo ha sido recurrir, precisamente, a una antropología integral – aún en ciernes (Beorlegui, 2009)– y, desde allí, a saberes de variadas disciplinas académicas, no solo científicas (como la psicología, la sociología e, incluso, la medicina), sino también filosóficas (como la metaética, la ética aplicada y algunos trabajos de filosofía política contemporánea como el de Martha Nussbaum, 2018); aspirando a trascender del nivel de la *comprensión* descriptiva de las decisiones morales, al de la *valoración* ética de las mismas.

En un esfuerzo intelectual por organizar mi arriesgada (pero necesaria) aproximación al amplio conjunto de saberes enunciados, recurrí al marco de pensamiento metaparadigmático del realismo integral (Marshall, 2012a, 2012b, 2016). A mi parecer (y el lector juzgará si al suyo también), dicho marco constituye un candidato aceptable para ir incluso más allá de la interdisciplinariedad (en tanto diálogo entre disciplinas con múltiples lenguajes) y ofrecer un *topos* o lenguaje común transdisciplinar (Carvajal, 2010). Lo anterior, con el fin de facilitar la comunicación, primero, entre profesionales que, aunque con distintos bagajes, estén interesados en conocer e intervenir un mismo problema –en este caso, la TDE–; y, segundo, entre esos académicos y diversos públicos de la sociedad (Estado, sector privado y sociedad civil) que requieren con urgencia claridades con respecto, en el caso de este libro, al proceso de TDE en las organizaciones.

Sobre la base anterior, el lector se encontrará con un ejercicio filosófico-reflexivo, bajo el uso de una primera voz permanente. Tal tipo de escritura no es casual ni caprichosa –al menos no en este caso–; sino que, justamente, es coherente con el reconocimiento de la integralidad del ser humano y del papel que dentro de ella tiene el ejercicio reflexivo (Van Maanen, 2011; Guber, 2001; Aull, 2008). Así, teniendo mi propia subjetividad como

medio y objeto de conocimiento –paralelo al constituido por el fenómeno de la TDE en sí mismo–, a continuación, adelantaré al lector uno de los giros analíticos que han dado sentido y propósito a este libro.

La realidad como espacio para reformular creencias

He dicho que mi pregunta inicial era qué virtudes deberían tener los dirigentes de organizaciones estatales para tomar decisiones socialmente justas. Pues bien, como escenario empírico para aterrizar –al menos parcialmente– esa inquietud teórica, durante el desarrollo de mi tesis doctoral (entre 2013 y 2017), pude interactuar –por la vía de entrevistas etnográficas– con 18 de 21 miembros del Consejo de Medellín (Colombia) elegidos por voto popular para el período 2012-2015. Dichos concejales se vieron enfrentados, en 2013, a una propuesta presentada por el entonces alcalde de Medellín, señor Aníbal Gaviria: fusionar la empresa estatal colombiana Une-Telecomunicaciones con la multinacional privada sueca Millicom. Como resultado, once concejales votaron a favor, nueve en contra y uno en abstención.

Al momento de iniciar mi investigación, y orientado desde un dogmatismo enraizado en *La ética nicomáquea* y *La política* de Aristóteles (1998a, 1998b), percibía la fusión UNE-Millicom como una alianza entre la fuerza económica del libre mercado y la fuerza política estatal. Alianza que –creía yo– podría ser virtuosa en tanto medio y garante –respectivamente– para avanzar en una de las líneas de la justicia social: la satisfacción de la necesidad ciudadana de acceso al servicio de las telecomunicaciones.

No obstante, a medida que avanzaba en mi trabajo de campo etnográfico, el acercamiento a las perspectivas de los entrevistados (concejales detractores y promotores de la fusión), paralelo al descentramiento de mi visión dogmática inicial, me permitió reconocer el sustrato ideológico de mi punto de partida. Así, llegué a darme cuenta que, como toda ideología, la mía se sustentaba en creencias subjetivas. Pero por esa misma naturaleza subjetiva de la ideología, mal habría hecho en simplemente migrar desde una postura para acomodarme ahora en otra. En este último caso, habría podido decir entonces, llanamente, que la fusión UNE-Millicom representaba una injusticia social; o, peor aún, caer en lo que

llamo *discriminación moral*. La anterior puede entenderse como la tendencia a considerar ilegítima toda aquella postura moral diferente a la propia. Proceso que, en palabras de Lévinas, constituiría una negación de la alteridad “a través del pensamiento englobante y totalizante” (2006, p. 20).

¿Qué camino me quedaba entonces? Pues bien, en el trasegar errante de mi indagación, seguí los pasos del *bricoleur* (Levi-Strauss, 1997), de ese “todero” que, por naturaleza, es todo académico que ejerce su labor intelectual en los nacientes (y con frecuencia aislados) estudios transdisciplinarios (Carvajal, 2010). Así, con base en mi investigación doctoral; en una retrospectiva sobre mis investigaciones previas; en la reactualización de la bibliografía sobre TDE; y en el diálogo fértil con pares académicos durante el proceso editorial de este libro, encontré luces para trascender mi dogmatismo inicial, a partir de dos principales fuentes de conocimiento: el *liberalismo político* en el que se cimenta el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum (2018), y la también floreciente área de conocimiento alrededor del *mindfulness* y sus efectos en la salud en general y en la autorregulación de emociones en particular (Enkema *et al.*, 2020; Kabat-Zinn, 2009; Tan, 2019; Pless *et al.*, 2017; Hofmann *et al.*, 2011). Los insumos que tomé de estas dos áreas (por desconectadas que a primera vista podrían parecer) son objeto de una discusión más amplia en el capítulo 2.

Liberalismo político y *mindfulness*: un vínculo insospechado

Del liberalismo político tomé, en primer lugar, la idea de la virtud, ya no en el sentido aristotélico del punto medio entre extremos contrarios, sino, más bien, en tanto el descentramiento de sí mismo y la neutralidad que demanda el respeto a la legítima expresión de la diferencia, al menos en las sociedades con regímenes de democracias constitucionales pluralistas (Vallespín, 2000) y, entre ellas, la colombiana. Ese tipo de neutralidad podemos encontrarlo implícito en aquella frase insignia del pensamiento ilustrado que suele atribuirse a Voltaire: “difiero de su posición, pero defiendo su sagrado derecho a expresarla”. Bajo ese mismo tono democrático, del enfoque de las capacidades de Nussbaum (2018) tomé una noción de justicia social en construcción, la cual supone un permanente y abierto debate respecto

a aquellas condiciones de vida digna a las que toda decisión política debería apuntar, así como a las formas –diversas y contextualizadas– de lograrlas.

En segundo lugar, en cuanto a los crecientes estudios sobre *mindfulness*, recurrí a una conceptualización laica de este concepto (Kabat-Zinn, 2009) y de su articulación con el estudio neurocognitivo de la TDE (Reynolds, 2006; Schwartz, 2016; Pless et al., 2017). Lo anterior, como base para actualizar la noción aristotélica de virtud al contexto moderno de sociedades pluralistas. Asunto cuya centralidad a lo largo del libro justifica el apartado preliminar que a continuación expongo.

El *mindfulness* emocional y el etígrafo: herramientas para la expresión del disenso

En nuestra cultura occidental, cuando un individuo se ve enfrentado a tomar una decisión de envergadura es común que se plantee necesitar *tiempo para pensar*. Lo anterior es comprensible, dado el acervo cultural occidental que deifica la razón en tanto supuesta base de todo buen juicio moral. Sin embargo, veremos, al momento de explorar las arenas de los enfoques neurocognitivos sobre la TDE, que tal deificación se desmorona a la luz de hallazgos experimentales recientes. Mismos que dan cuenta de los límites de la razón, así como del peso que la emoción y las respuestas reactivas a los estímulos externos tienen en nuestra comprensión e intervención cotidiana del mundo (Pless et al., 2017). Así, comprenderemos que, al momento de tomar decisiones éticas, necesitamos también –y especialmente– *tiempo para di-sentir*, es decir, para que, antes de elegir un rumbo a seguir, podamos autocontemplarnos, reconocernos y decirnos a nosotros mismos lo que sentimos. Esto como requisito indispensable para llevar a cabo el procesamiento de emociones que demanda la toma de decisiones conscientes.

En esa línea de pensamiento, desde la década de 1980 viene cobrando fuerza en occidente la apreciación de los efectos medibles que una práctica tradicionalmente oriental como

el *mindfulness* (en tanto atención plena, meditación, presencia o bondad amorosa) tiene en la salud física y mental y, dentro de esta, en la autorregulación de emociones. Sin embargo, habremos de hilar fino, al encontrarnos con hallazgos que indican que, para tomar decisiones más éticas, no conviene eliminar toda emoción del camino. Pues según evidencias experimentales, se debe diferenciar entre emociones negativas (como el miedo, la culpa o la rabia) que dificultan el proceso de TDE; y emociones positivas (como la empatía y la compasión), que, al contrario, facilitan ese mismo proceso (Kabat-Zinn, 2009; Hofmann *et al.*, 2011; Pless *et al.*, 2017; Tan, 2019). De ahí que, al llegar al capítulo 3, promoveré, ya no solo el concepto del *mindfulness emocional*, sino su práctica continua, como base para la transmutación de emociones negativas en positivas y, por esa vía, el desarrollo de procesos de toma de decisiones ética (TDE) conscientes y pluralistas.

En el caso específico de la fusión UNE-Millicom, es posible que emociones tanto positivas como negativas hayan operado en los concejales —en tanto dirigentes de una organización estatal— al momento de tomar su respectiva decisión. No obstante, durante mi investigación, el acceso al plano emocional de los entrevistados fue esquivo, entre otros factores, quizás, por el cierre de su intimidad ante la indagación incisiva de un etnógrafo desconocido. De ahí que mi exploración empírica se haya enfocado más en el plano de cómo los entrevistados reconstruían y justificaban la decisión ya tomada, es decir, en una dimensión más racional que emotiva.

En todo caso, los silencios también nos hablan del lugar de las emociones en los procesos decisorios. Lugar en cuya indagación insisto a lo largo del libro, aun cuando sea, principalmente, a nivel teórico. Combinando este nivel de análisis con el práctico, en el capítulo 3 el lector se encontrará también con la noción del *etígrafo*. Este último, en tanto herramienta conceptual visual, nace inspirado en la noción de *cuadrantes* de la teoría integral de Ken Wilber (2006, 2007, 2008). Los antecedentes para comprender tal noción se explicarán con detalle en el capítulo 1. Por ahora, sirve adelantar que la herramienta conceptual de los cuadrantes contribuye a materializar —al menos en parte— la aspiración transdisciplinar de ofrecer un *topos* o lenguaje académico común.

Así, los cuadrantes permiten visualizar las dimensiones subjetivas y objetivas de la realidad de lo humano-social y, dentro de las primeras, niveles de desarrollo que se definen, en parte, desde planteamientos de la psicología de Kohlberg (1976). Tales niveles se sintetizan en tres

momentos del desarrollo moral, cognitivo y emocional del individuo, correspondientes a facetas egoístas, etnocéntricas y mundicéntricas o globales, respectivamente.

A partir de tales niveles, podemos decir que representantes de distintas ideologías, enfrentados al promover caminos de acción diferentes frente a una determinada decisión que afecta el bien común (como en el caso de la fusión UNE-Millicom), suelen manifestar una dinámica como la siguiente: ambos frentes pueden, moralmente, estar orientados a alcanzar el objetivo de la justicia social en tanto bien común a toda la humanidad (e, incluso, a otras especies animales y al planeta en su conjunto). Al mismo tiempo, las facciones ideológicas pueden expresar razonamientos que apunten a ese mismo bien. Y, sin embargo, puede —y parece ser lo común actualmente— que los defensores de un curso de acción orientado al bien común se encuentren en una fase de desarrollo emocional a partir de la cual sientan rabia u otras emociones negativas hacia quienes no piensen igual a ellos. Así, se da la paradoja de expresiones ideológicas que, aun buscando un bien común, no dan lugar a la alteridad en un plano emocional. Como resultado, pueden manifestarse (tal cual sucede en el caso de la fusión) denominaciones que implícitamente despojan al diferente de su calidad de actor moral. Es el caso, en el ámbito colombiano, de expresiones como *mamertos / uribestias*, las cuales podemos extrapolar, a nivel global, a conceptos como *castro-chavistas / fachos*. Tales expresiones suelen dirigirse, desde las respectivas facciones, a todo aquel que manifieste una crítica a la economía del libre mercado, así como a quien la defienda. Así, se asume que en ninguno de los casos pudiese haber, no solo una auténtica intención de mejora de la sociedad, sino, incluso, un sustento empírico que dé cuenta de cómo, en realidad, tanto modelos más orientados al mercado, como más regulados por el Estado, han obtenido resultados positivos de cara al desarrollo humano de sus respectivas sociedades. Al respecto se discutirá en el capítulo 2, especialmente en alusión a los análisis de Amartya Sen (1998, 2002) en relación con el desarrollo humano.

Posteriormente, al llegar a las conclusiones, el lector se encontrará con una discusión ya anunciada en el capítulo 2, referida a si acaso la defensa de las técnicas de *mindfulness* no constituye una práctica de servilismo neoliberal o “mcmindfulnessización” (Purser, 2015, 2019), en alusión a la conocida multinacional de comidas rápidas y sus prácticas contrarias a la construcción de un mundo más justo, sano y sostenible. Al respecto, verá el lector que no me alinearé con uno de los defensores acérrimos del concepto y la práctica de *mindfulness*, el monje budista e investigador del Barre Center for Buddhist Studies (EE. UU.), Bhikkhu

Analayo (2020). Este último, en un intento —a mi juicio, fallido— por defender la legitimidad del *mindfulness*, señala que tal práctica no tiene por qué suponer una toma de consciencia y resistencia frente al neoliberalismo, entre otras razones, porque el budismo, en tanto base originaria del *mindfulness*, sería, en esencia, apolítico. “La misma carrera de convertirse en Buda se basa en la decisión de abstenerse de tomar parte activa en la política; sin lugar a dudas, coloca lo espiritual por encima de las preocupaciones políticas” (Analayo, 2020, p. 473).

Frente a la expresión anterior, quizás decepcione al lector que esperase de mí una conversión a un budismo apolítico. Este libro no se trata del paso desde el dogmatismo aristotélico hacia otro dogmatismo (ahora budista) disfrazado de *coaching* corporativo. Insisto en que se trata, más bien, de actualizar la noción de virtud bajo un horizonte pluralista. Desde ese mismo horizonte, no tendría sentido la defensa fanática de la religión budista, como tampoco la de la ideología antineoliberal. Esta última, aunque legítima, no por obligación constituye la única vía del pensamiento crítico. De serlo, estaríamos hablando, nuevamente, de un “pensamiento englobante y totalizante” (Lévinas, 2006, p. 20), contrario, justamente, a la naturaleza de la crítica en tanto libertad de pensamiento.

Pero en lo que sí estoy de acuerdo con Analayo (2020) es en la necesidad de que, en medio de la crisis ambiental —con cuya referencia inicié esta introducción—, dejemos ya de desperdiciar nuestras energías en debates infértiles respecto al nombre de la ideología que se supone ganadora de una batalla que, por su naturaleza, no puede ganarse. Me refiero a la lucha entre ideologías y moralidades que, como lo ampliaré en el capítulo 2, indefectiblemente reposan en creencias subjetivas. Más allá de ese plano subjetivo, existen evidencias objetivas respecto a la inviabilidad a la que se aproxima la especie humana en la Tierra (Analayo, 2020). En ese escenario, pensadores como Lockyer y Veteto (2015), en sintonía con corrientes “posdeconstructivistas” (Avelino y Grin, 2017) que comparto, subrayan la necesidad de trascender la crítica intelectual al discurso desarrollista (Escobar, 2007), para abrirnos a considerar que ya existen tanto discursos como prácticas alternativas a la concepción occidental dominante de un desarrollo meramente económico (Raworth, 2018), frente a las cuales vale la pena enfocar más nuestra atención.

Sin embargo, esas alternativas no necesariamente suponen un total rechazo a la institucionalidad global que representan organizaciones como Naciones Unidas, o al mismo

uso de la palabra desarrollo. Como veremos en el capítulo 2 al explorar el enfoque de las capacidades de Nussbaum (2018) –en tanto marco valorativo transnacional–, tanto la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como un desarrollo (así sea resignificado), son necesarios en la construcción de una sociedad global que promueva la dignidad de todo ser humano.

Justamente, en ese horizonte de dignidad, se ha logrado que, aún dentro del diverso espectro de países que constituyen la ONU (que va desde Estados Unidos hasta Rusia, China o Irán), se acuerde la Agenda 2030 con 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) (Naciones Unidas, 2016). Bajo este marco, más allá de las diferencias ideológicas, y ante la evidente crisis social y ambiental planetaria, se presentan áreas para la *acción* (y no solo la discusión intelectual) que permitan trascender el “diálogo de sordos” ideológico, de por sí infértil (Díez, 2020; Díez y Flórez, 2020). E incluso, más allá de esta nueva agenda global, ya existen en todo el mundo, si no respuestas universales, sí soluciones locales, viables y en desarrollo, para explorar otras formas de relación de los seres humanos consigo mismos, con otras especies y con su entorno (Lockyer y Veteto, 2015).

En el caso del presente libro, el giro posdeconstructivista que acabo de referir representa un punto de llegada, no de partida. Por lo tanto, anticipo al lector que en estas páginas no encontrará soluciones, ni globales ni locales, al fenómeno empírico que representa la fusión UNE-Millicom en relación con el acceso de los ciudadanos al servicio de telecomunicaciones. Tal fenómeno sirvió de pretexto para traerme al punto actual de mis análisis; no con el fin de ofrecer respuestas, pero sí, al menos, de formular una serie de cuestionamientos que ahora, gracias a la investigación realizada, veo esenciales (y quizás el lector también así los vea).

¿Qué haremos nosotros, los privilegiados académicos, de cara a la construcción de la sostenibilidad, quizás no en todo el planeta, pero sí en nuestros mundos más próximos? ¿Seguiremos siendo únicamente parte de la intelectualización de los problemas del mundo, o también y, ante todo, del involucramiento –intelectual, técnico y práctico– en su solución? La respuesta está por verse y mucho más allá de este libro.

CAPÍTULO 1.

EL PAPEL DE LA ESCRITURA Y LA EXPERIENCIA PERSONAL BAJO UNA COMPRENSIÓN INTEGRAL DEL SER HUMANO

Los lectores que se preguntan por qué los escritores confesionales no hacen su perverso, ansioso y autorreferencial trabajo en privado y, simplemente, se limitan a señalar una o dos evidencias etnográficas, francamente, no están captando el punto.

John Van Maanen. *Tales of the field. On writing ethnography* (2011, p. 93).

En este capítulo presento una síntesis de antecedentes históricos relevantes para comprender la escritura en primera persona o “confesional” (Van Maanen, 2011) como género narrativo coherente con el enfoque etnográfico reflexivo (Guber, 2001; Aull, 2008). Dicho enfoque corresponde a una de las expresiones académicas propias del *episteme* contemporáneo (Foucault, 2018). No obstante, desde un principio, es necesario deslindar la vía retórica confesional que orienta mi escritura, de otras vertientes intelectuales actuales que abogan por el llamado “antimétodo” (Guzmán y Peeters, 2006), algunas de las cuales llegan a asimilar la etnografía con la literatura, los manifiestos políticos o, incluso, con simple anecdótica narcisista (Hammersley, 2013; Van Maanen, 2011).

Como alternativa a tales vertientes —extremas a mi juicio—, enmarco la etnografía reflexiva dentro de un metaparadigma realista integral (Marshall, 2012a, 2012b, 2016; Díez, 2014; Díez *et al.*, 2019) de aproximación al conocimiento de lo humano-social. A partir de ese marco, considero factible responder al llamado de Beorlegui (2009) a configurar una “antropología integral”. Dentro de esta última, puede haber lugar tanto para métodos objetivos que permiten *explicar* las dinámicas que tienen lugar en dimensiones externas de la realidad humana (en un sentido cercano a la noción alemana de *Erklären*); como para métodos intersubjetivos —entre estos, la etnografía reflexiva— que permiten *comprender* las lógicas que operan en las dimensiones internas, tanto individuales como colectivas, de esa compleja realidad (en cercanía en este caso al concepto de *Verstehen*) (Mardones y Ursua, 1982; Guba y Lincoln, 2002).

A partir del marco anterior, al final del capítulo complementaré lo enunciado en la introducción, al señalar que las discusiones que ofrezco en este libro representan un aporte plausible, no tanto a la conceptualización de la cultura —propia de la concepción disciplinar de la antropología cultural—, sino, más bien, al naciente subcampo de investigación—internacional y transdisciplinar— de la toma de decisiones ética (TDE) en organizaciones (Díez *et al.*, 2019). Este último campo, bien podría considerarse como uno entre múltiples escenarios de toma de decisiones en los que sería posible y pertinente aplicar una mirada antropológica integral —aún en ciernes—.

1.1 Orígenes griegos y ecos actuales del debate entre conocimiento universal (objetivo) y contextual (intersubjetivo)

Suele decirse que la multiplicidad de las disciplinas actuales no son más que “pies de página” a la extensa obra de Platón (Tarnas, 2013). El filósofo griego sigue siendo la base de una de las pretensiones más reconocida en el ejercicio de la ciencia moderna: establecer leyes universales, a partir del estudio objetivo de realidades físicas, biológicas y humanas. Platón denominaba esas leyes como “arquetipos”, “ideas” o “formas” eternas, inmodificables. Según el filósofo, los sentidos no bastaban para descubrir las leyes que dan orden al universo.

Era necesario, ante todo, el ejercicio de una capacidad intelectual para ver más allá de lo evidente.

Así, en el libro séptimo de *La república*, Platón refiere que aquella capacidad de discernimiento que conduce a la verdad deriva de los “ojos del alma”. Solo estos, adiestrados mediante una adecuada educación, permitirían a los seres humanos reconocer que han sido “encadenados desde su infancia” al engaño de las apariencias que les reportan sus sentidos externos, a esas “sombras que el fuego proyecta enfrente de ellos en el fondo de la caverna” (Platón, 2019, p. 266).

En su acostumbrado diálogo socrático, Platón lleva a su interlocutor de turno –en este caso, Glaucón– a identificar aquellas ciencias que pueden servir al ser humano en su anhelo de liberarse del mundo de las sombras. Ello como prerrequisito para lograr trascender del Hades a la “estancia de los dioses” (Platón, 2019, p. 275), accediendo a la verdad inteligible y, dentro de esta, al ejercicio de un bien y una justicia acordes con el ideal platónico de la república. Dentro las ciencias que aportarían a tal fin emancipatorio, Platón destaca la aritmética y el cálculo, las cuales, a su juicio, al tener por objeto de conocimiento la entidad abstracta de los números, permitirían superar las falsas apariencias del mundo sensible y, por tanto, serían “aptas para conducir al conocimiento de la verdad” (Platón, 2019, p. 282).

Tales ideales platónicos recobraron un especial vigor en la época de la ilustración. Como caso emblemático, la obra de Newton da cuenta de una mente aguda que, más allá de la descripción particular de un fenómeno físico como la caída de los objetos, supo, a través de mediciones objetivas propias del nascente método científico, descubrir leyes universales (como la ley de la gravedad) subyacente a ese tipo de fenómenos (Tarnas, 2013).

No es coincidencia entonces que, en el caso de los fenómenos humano-sociales, los primeros intelectuales que postularon métodos adecuados para su estudio científico, hicieran eco de las pretensiones de universalidad y objetividad presentes en los planteamientos de Platón y Newton. Así, en el siglo XVIII, tras la muerte de Newton, emergió la figura del filósofo francés Claude-Henri de Rouvroy (Conde de Saint Simon). Este último, apelaba al concepto de “física social”, bajo el cual suponía que los fenómenos sociales, al igual que los físicos, eran regidos por leyes universales, objetivamente identificables.

En la misma línea, ya en el siglo XIX, el también filósofo francés August Comte, propuso la categoría de “sociología”, para instituir una ciencia que estudiara lo social en tanto fenómeno “positivo”, es decir, real y medible, independiente de la subjetividad del investigador. De ahí la noción del “positivismo científico” (Mardones y Ursua, 1982). Esta última noción fue acogida por Émile Durkheim, fundador del primer departamento universitario de sociología en Francia. En su libro *Las reglas del método sociológico*, Durkheim (2001) postuló la existencia de “hechos sociales”, los cuales operarían más allá de las particularidades de contextos específicos, en función de leyes universales comprobables a través de análisis estadísticos.

No obstante, hasta el momento, solo hemos visto una cara de la moneda, pues tanto en el escenario intelectual griego, como en el moderno, surgieron críticas a la pretensión de extrapolar –de forma mecánica– el modelo de conocimiento de los fenómenos físicos al de los acontecimientos humano-sociales. Así, en el contexto griego, incluso Aristóteles, tras ser estudiante en la academia platónica, sellaría su distanciamiento con su otrora tutor, a través de la famosa sentencia: “soy amigo de Platón, pero más amigo soy de la verdad”.

Y no es que Aristóteles renunciara a la búsqueda de un conocimiento verdadero; pero, a diferencia de Platón, consideraba que, por ejemplo, el conocimiento meramente intelectual de la virtud, entendida como un bien universal, no capacitaba a ningún ser humano para obrar de manera correcta en toda situación. Según Aristóteles, la buena acción necesitaba de un conocimiento contextual, referido a quién actúa, frente a qué personas, por qué razones, con qué tonos emocionales, a través de qué medios y con qué fines, entre otros factores que, de acuerdo con el filósofo griego, nunca operarían con independencia de circunstancias particulares cambiantes.

La cuestión del conocimiento contextual en Aristóteles puede comprenderse mejor a partir del uso que hace del concepto de *phronesis*, traducible como prudencia o sabiduría práctica. Así, en el “Libro VI” de su *Ética nicomáquea*, Aristóteles (1998a) plantea que el “alma humana” posee una facultad racional, la cual contiene, a su vez, entre otras, una dimensión *científica*. Esta última, serviría al ser humano para captar esas verdades-demostrativas universales (y matemáticas) de las cuales hablaba Platón: “el objeto del conocimiento científico recae

sobre aquello que **necesariamente es de una manera, y no de otra**². Se trata, por lo tanto, del conocimiento de lo eterno³ (Aristóteles, 1998a, VI, 3).

Aristóteles continúa su argumento sobre las subdivisiones de la facultad racional del alma humana, señalando que la misma incluye, además de la dimensión científica, la deliberativa. Esta última se aplicaría, ya no en el análisis demostrativo de lo que solo puede ser de una manera, sino en la deliberación alrededor de “aquello que puede hacerse de un modo o de otro” (Aristóteles, 1998a, VI, 3). Lo anterior puede clarificarse recurriendo a un ejemplo que Aristóteles refiere en el “Libro II” de la misma *Ética nicomáquea*. Allí, el filósofo plantea que, frente a la necesidad de ser prudente en el gasto de determinada cantidad de dinero, el acto prudente será distinto si se trata de un hombre que tiende a ser pródigo o generoso, que si se trata de uno tacaño. Así, la prudencia no constituye un punto matemático (verdad demostrativa), sino una condición relativa a quien ejecuta una acción en un determinado contexto y momento de su propia experiencia de vida:

Por el punto medio en cuanto al objeto, me refiero a aquel que es equidistante con respecto a cada uno de los extremos, el cual es el mismo para todos los hombres; por el punto medio en cuanto a nosotros, me refiero a aquel que no es ni demasiado ni muy poco —en este último caso, no se trata de un solo punto, ni del mismo para todos—. Por ejemplo, si diez kilos son mucho peso y dos son poco, seis es el punto medio, tomado en términos del objeto; porque, en este caso, seis excede y es excedido por la misma cantidad; es decir, que es un punto intermedio de acuerdo con proporción aritmética. Pero el punto intermedio relativo a nosotros no será lo mismo; diez podrá ser mucho para un atleta principiante, pero muy poco para Milo (un atleta famoso). (Aristóteles, 1998a, II, 3)

Los anteriores postulados de Aristóteles se enmarcan en una visión filosófica del ser humano en tanto ser social. Así, según Aristóteles, cada ser humano posee un carácter susceptible de desarrollo mediante el cultivo del intelecto, así como de la capacidad de interactuar con otros según las exigencias propias de diversos e impredecibles contextos inherentes a la vida en sociedad. Bajo estos supuestos, la reflexión aristotélica nos permite preguntarnos,

²Las negrillas son mías.

³Las referencias a la *Ética nicomáquea* y a *La política* de Aristóteles que se presentan a lo largo del libro provienen de las ediciones inglesas de Oxford University Press, Colección Oxford World’s Classics. En ambos casos, las traducciones al español son libres.

por ejemplo, cómo sería nuestra vida social si la forma en que nos relacionáramos se limitara a cálculos racionales y matemáticos (veremos en el capítulo 2 que tal pretensión se acerca a la lógica de corrientes utilitaristas modernas).

Justamente, en los tiempos de aislamiento preventivo ante la COVID-19 durante los cuales escribo estas líneas, cobran más vigencia las sentencias aristotélicas con respecto a ese “animal político” al que (auto)denominamos ser humano: “el hombre aislado, quien es incapaz de compartir los beneficios de la asociación política, o que no necesita compartir porque ya es autosuficiente, no forma parte de la polis y, por lo tanto, debe ser, o una bestia o un dios” (Aristóteles, 1998b, I, 2).

Este brevísimo paneo a dos de las múltiples obras de Aristóteles, nos permite reafirmar por qué para tal filósofo griego era importante, no solo el conocimiento científico demostrativo, sino también, la sabiduría cotidiana que se requiere para deliberar y actuar en contexto ante lo incierto, ante lo irreductible a formulaciones matemáticas abstractas. Me refiero a esa capacidad de aprender a hacer(nos) en la interacción cotidiana con el otro dentro del mundo social; al “saber-ser” que tanto se enuncia ahora a través del lenguaje de las “competencias éticas” y que algún eco hace de la noción aristotélica de virtud (Rodríguez y Bustamante, 2008).

Y del mismo modo en que, en la Grecia antigua, los planteamientos de Aristóteles entraron en dialéctica con el pensamiento de Platón, en la Europa moderna, el positivismo científico fue cuestionado por autores como el alemán Wilhelm Dilthey (Mardones y Ursua, 1982). Así, Dilthey opone a la tradición positivista las llamadas “ciencias del espíritu”, a partir de una dialéctica entre el binomio de conceptos alemanes de *Erklären* (en tanto explicación) y *Verstehen* (en tanto comprensión). Las ciencias del espíritu se enfocarían no en la búsqueda de leyes universales, independientes de los contextos en los cuales tienen lugar los “hechos sociales” de Durkheim; sino, justamente, en el acercamiento a aquellas situaciones en las que acontece un “mundo histórico”, interpretable únicamente a partir de “nosotros mismos desde adentro” (Dilthey, citado por Mardones y Ursua, 1982, p. 70).

La discusión alrededor de la explicación y la comprensión como objetos de conocimiento de las ciencias sociales y humanas se extiende hasta la contemporaneidad. Sigue pesando

al momento de considerar cuál es o cuáles son los paradigmas más adecuados para generar conocimiento sobre lo humano-social. Por paradigma podemos entender aquel:

Sistema básico de creencias o visión del mundo que guía al investigador, ya no solo al elegir los métodos, sino en formas que son ontológica y epistemológicamente fundamentales (...) (una metafísica) que tiene que ver con los principios últimos o primeros. (Guba y Lincoln, 2002, pp. 113-119)

Pero antes de describir algunas generalidades sobre los principales paradigmas contemporáneos de investigación de lo humano-social, para luego considerar el marco metaparadigmático (como clasificación de clasificaciones) desde el cual hablo, cabe recordar lo enunciado en la introducción de este capítulo: que ese hablar no se da en el aire, sino situado dentro de lo que Foucault (2018) denominaba *episteme*.

Como también enuncié en la introducción, la presente obra no inicia ni concluye con el uso del método deconstructivista foucaultiano (Foucault, 2018; Fair, 2010); más bien, al final, se inclina por ir más allá de la deconstrucción de la realidad social, invitando a la coconstrucción de la misma (Lockyer y Veteto, 2015). Pero sí es cierto que para llegar hasta tal punto se necesita primero pasar por una exploración básica de la configuración epistémica que subyace al campo de conocimiento de lo humano-social y de los paradigmas asociados al mismo.

Tal configuración no necesariamente sigue un curso histórico lineal, el cual diera lugar a una suerte de bloques de pensamiento secuenciales. Justamente, Foucault definía *episteme* como "el conjunto de relaciones que puede unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias" (2018, p. 249). Y como esta última definición puede ser todavía escurridiza para quienes no provenimos de las arenas de la formación filosófica, sirva complementarla con la alusión del mismo Foucault sobre lo que no es *episteme*:

No es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando a las ciencias más diversas, manifestara la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época determinada, entre las ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas. (Foucault, 2018, p. 249)

Ahora el problema consiste en saber qué entiende Foucault por regularidades discursivas. Por fortuna, el difunto filósofo francés nos socorre al final de su *Arqueología del saber*, al indicarnos que la noción de discurso implica que “hablar es hacer algo” (Foucault, 2018, p. 249). Algo que va más allá de las palabras mismas. En un sentido más formal, para Foucault, los discursos hacen referencia a “prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan” (p. 68). Dentro de tales prácticas, Foucault explora como casos paradigmáticos, entre otros, los dominios de la medicina, la economía y la gramática. Estos tres dominios son considerados en su despliegue, especialmente durante el siglo XIX, mostrando cómo, pese a constituir campos diferenciados, se encuentran atravesados por reglas rectoras, principios de clasificación sistemática. Esas reglas y principios suponen una regularidad que hace posible determinados objetos, no porque una entidad individual o colectiva se lo proponga, sino como parte del ir y venir anónimo del acontecer histórico. Ese trasegar no direccionado se dispersa según Foucault, de tal modo que, por ejemplo, mientras los botánicos y biólogos occidentales del siglo XIX establecían sistemas clasificatorios, al mismo tiempo *creaban* la evolución de las especies.

Un principio similar al anterior operaba en el plano de la práctica médica. En este último caso, se hacía posible la catalogación clínica y criminalística del *enfermo mental*. Figura que pudiese no haber existido si las prácticas médicas de la época y sus lenguajes clasificatorios hubiesen sido diferentes. Pero “no hay una taxonomía natural que haya sido exacta” (Foucault, 2018, p. 94). Por eso, los grupos indígenas no necesariamente nombran a las “especies” del mismo modo que lo hacen los expedicionistas botánicos decimonónicos (Levi-Strauss, 1997). Y por eso mismo, “no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa” (Foucault, 2018, p. 63).

El tabú que recae sobre quien habla de algo en términos disidentes frente a los discursos dominantes, lleva al escarnio y al descrédito por parte de instituciones e individuos que, aún sin ser los *autores* del discurso, contribuyen a preservarlo. Es “como si (...) se experimentara una repugnancia singular en pensar la diferencia, en describir desviaciones y dispersiones, en disociar la forma tranquilizante de lo idéntico” (Foucault, 2018, p. 23).

Al momento de publicar la *Arqueología del saber*, el mismo Foucault consideraba que su método todavía era precario. Aun así, ya anunciaba claramente el innegable papel que juega el poder cuando se habla sobre clasificaciones factibles del saber: “El discurso (...) aparece

como un bien (...) que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política” (Foucault, 2018, p. 158).

Justamente en alusión al poder, y en un esfuerzo por enunciar desde dónde se puede conocer lo humano-social, Guba y Lincoln (2002) sugerían tres décadas atrás, que la configuración de los paradigmas de investigación propios de este ámbito puede leerse desde la lucha de estatus. Así, los autores señalan con un ameno tono de humor negro, cómo especialmente durante el siglo XIX, pensadores de las llamadas “ciencias del espíritu”, como el alemán Wilhelm Dilthey referido más atrás, llegaron como “nuevos muchachos del barrio”, buscando el reconocimiento que ya habían logrado “sus primos más antiguos y ‘duros’” (Guba y Lincoln, 2002, p. 115). En esa búsqueda de estatus, muchos intelectuales advenedizos habrían seguido el consejo que, al parecer, John Stuart Mill, uno de esos “primos más duros”, les habría dado para arañar algo de prestigio: cuantificad, cuantificad (Guba y Lincoln, 2002).

No obstante, los mismos Guba y Lincoln (2002) concluyen en torno a su esfuerzo clasificatorio —que ya en el siguiente apartado detallaré un poco más—, primero, señalando que tal esfuerzo constituye, como toda obra auténticamente académica, una elaboración inacabada, abierta a mejores futuras, las cuales deberían construirse a partir de diálogos metaparadigmáticos, sin dogmatismos:

Solo se podrá dar una resolución de las diferencias entre paradigmas cuando surja un nuevo (meta)paradigma que sea más informado y sofisticado que los existentes. Es más probable que eso suceda cuando y si los proponentes de esos diversos puntos de vista se reúnan a discutir sus diferencias, y no la santidad de sus puntos de vista y opiniones”. (Guba y Lincoln, 2002, p. 142)

Ahora, como una de las intenciones de este escrito es contribuir a la obra en construcción —¿quizás inacabable?— de una antropología integral, a continuación, retomaré aquellas conceptualizaciones de Guba y Lincoln útiles para situar desde dónde hablo, en términos de paradigmas contemporáneos de investigación de los fenómenos humano-sociales. Al hacerlo me referiré, ya no solo al ámbito de las *ciencias sociales*, sino, en un sentido más amplio, al de todas aquellas disciplinas académicas, tanto *científicas* como *filosóficas*, que se requieren para adelantar un estudio global del amplio espectro de tales fenómenos humano-sociales.

Así, más adelante puntualizaré cómo, a partir de evidencias arrojadas por recientes estudios médicos alrededor del *mindfulness*, puede perfilarse una antropología integral (Beorlegui, 2009). En esta última habría lugar para el estudio, tanto de asuntos usualmente objeto de análisis de las ciencias sociales, como de aspectos físicos del cuerpo humano que también se ven interpelados por la noción de *mindfulness*⁴. Así, intentaré completar el cuadro general de lo que en la actualidad se estudia bajo la restringida etiqueta de las ciencias humanas y sociales. Lo cual, además, coincidirá con la afirmación –diríamos premonitoria– de Foucault, en cuanto a considerar que las continuas y profundas transformaciones de las técnicas de análisis médico “nos conducen hoy al umbral de una nueva medicina” (Foucault, 2018, p. 50). Y ya que volvemos a Foucault, pasemos ahora a hablar, con un poco más de detalle, sobre clasificaciones de clasificaciones, en este caso, alrededor de los “lugares” desde los cuales se puede (o no) producir conocimiento académico (que no meramente científico) sobre determinados fenómenos propios de lo social y lo humano.

1.2 Paradigmas contemporáneos en la investigación de lo humano-social: aportes, límites, desafíos y oportunidades de diálogo

Si pensamos un listado de paradigmas de investigación como menú del comensal que se dispone a deleitarse en los manjares del conocimiento, podemos decir que, al menos durante los siglos XIX y XX, el plato fuerte permaneció restringido al ámbito de las llamadas *ciencias duras*, es decir, las ciencias de la explicación (*Erklären*) (Mardones y Ursua, 1982). Así, veíamos más atrás cómo los académicos decimonónicos defensores de las “ciencias del espíritu”, seguían siendo los “nuevos chicos del barrio”, en busca de la legitimidad y autoridad definidas según las reglas de juego heredadas de los científicos de las ciencias naturales (Guba y Lincoln, 2002).

⁴Noción enunciada en la introducción del libro y que puntualizaré más adelante en este capítulo.

Pues bien, ya en el ocaso del siglo XX, Guba y Lincoln (2002) denunciaban cómo en ese menú académico los platos fuertes se restringían a investigaciones sustentadas en paradigmas (post)positivistas, mientras que los paradigmas de la teoría crítica y el constructivismo, quedarían relegados a opciones de menor valía (postres o adiciones cuando mucho). Y algo similar sucedería con la fenomenología de Edmund Husserl (1985), pese a su acometido de lograr que el estudio filosófico de la interioridad humana fuese considerado como científico.

¿Pero a qué se debe esta jerarquización de las formas válidas de conocimiento, que lejos está de reducirse a un asunto meramente personal –del tipo culinario–? El asunto no es de poca monta, entre otras cosas, porque como vimos más atrás, la configuración de los paradigmas se sustenta en sistemas de creencias. Estas últimas:

Son básicas en el sentido de que deben aceptarse simplemente por fe (no importa qué tan bien argumentadas sean); no hay ninguna manera de establecer su veracidad última. Si la hubiera, los debates filosóficos (al respecto) se habrían resuelto hace milenios. (Guba y Lincoln, 2002, p. 120)

Y aunque el oficio de la investigación académica se cimenta en la frágil superficie de las creencias subjetivas, los investigadores pocas veces procuran andar de puntillas mientras realizan su oficio. “Los científicos practicantes rara vez tienen el tiempo o la inclinación de valorar lo que hacen en términos filosóficos” (Guba y Lincoln, 2002, p. 120). Así, por ejemplo, al menos en el ámbito latinoamericano, es notable la influencia de manuales para profesores de oficio y estudiantes universitarios, como el libro *Metodología de la investigación* (Hernández et al., 2014). En este manual, los autores hacen una extensa discusión de técnicas cuantitativas, cualitativas y mixtas, sin ofrecer bases filosóficas que permitan al lector soportar sus elecciones metodológicas en discusiones ontológicas y epistemológicas de fondo, las cuales, en un sentido lógico, son fundamentales (Guba y Lincoln, 2002). Entre otras razones, porque esas discusiones de fondo permiten aclarar que, una vez el investigador ha definido su pregunta de conocimiento, el paso a seguir no sería la selección del enfoque y la(s) técnica(s) a utilizar (cuantitativa, cualitativa o mixta); sino, ante todo, el establecimiento de la perspectiva filosófica (y creencias asociadas) desde la cual se ubica el investigador en términos de definir la naturaleza de la realidad (cuestión ontológica) y la relación entre esa realidad y quien pretende conocerla (cuestión epistemológica).

Bajo esa claridad ontológica y epistemológica inicial, los investigadores que aspiramos a transitar del noviciado a la erudición académica podemos comprender, por ejemplo, que del uso de cualquier técnica (sea cuantitativa, cualitativa o mixta) pueden esperarse –legítimamente– resultados distintos. En consecuencia, los criterios de calidad de las investigaciones deberían pensarse en función de la mirada ontológica y epistemológica bajo la cual se sustente el método elegido. Así, por ejemplo, de una etnografía orientada desde lentes positivistas, es lógico que se esperen “triangulaciones” de fuentes y técnicas, a partir de las cuales el investigador *demuestre* que lo que interpreta es una *verdad*, independiente de su mirada subjetiva. En tanto que, de una etnografía reflexiva, deberíamos esperar que el etnógrafo dé cuenta de cómo la experiencia de encuentro con los otros transformó su mirada inicial, dando lugar a interpretaciones intersubjetivas particulares, no replicables, legítimamente académicas y cualitativamente diferenciables de obras literarias, periodísticas o manifiestos políticos. En consecuencia, existirá un abismo conceptual en cuanto a lo que constituye una “buena etnografía” (o una “buena” aplicación de cualquier otro método), según el paradigma desde el cual se aplique ese método. De ahí que “ningún investigador debe dedicarse a investigar sin tener claro exactamente cuál es el paradigma que informa y guía su acercamiento” (Guba y Lincoln, 2002, p. 142).

Pese al fraterno –y, a mi juicio, sensato– llamado normativo de Guba y Lincoln (2002), un breve vistazo a indicadores de Google Académico⁵ refleja el predominio de las citaciones al referido manual de *Metodología de la investigación* de Hernández *et al.* (2014). Este último reporta 33.281 citaciones, frente a 25.394 citaciones a la versión en inglés del texto de Guba y Lincoln (2002), publicada originalmente en 1994. Y la brecha se acrecienta cuando se examinan las citaciones al texto en español de Guba y Lincoln (2002), el cual reporta apenas 657 referencias; es decir, apenas un 2 % de cara a las 33.281 citaciones al manual de Hernández *et al.* (2014).

Lo anterior pudiese verse como un indicativo –al menos parcial– de la prevalencia de la discusión meramente metodológica en comunidades académicas latinoamericanas. Prevalencia que presenta el riesgo de continuar reproduciendo jerarquías sin sustento racional ni empírico como, por ejemplo, aquellas comunes en escenarios de sustentación de tesis de pregrado y posgrado. En tales escenarios, es común que jurados representantes –conscientemente o no– de los paradigmas (post)positivistas dominantes, cuestionen la

⁵Consulta realizada en septiembre de 2020 a la página <https://scholar.google.es/schhp?hl=es>.

pertinencia de objetivos de conocimiento que no apunten a explicaciones causales. Esto último, respondiendo a la ya reevaluada tipología de objetivos de conocimiento de Bloom *et al.* (1956), a partir de la cual se suele plantear que las investigaciones orientadas a *explicar* fenómenos sociales (en el sentido pospositivista de establecer sus causas), corresponden a un proceso cognitivo de naturaleza superior al implicado en aquellos trabajos enfocados en *comprender* (en su sentido hermenéutico) tales fenómenos. Y el problema no se resuelve tampoco con una tendencia opuesta, revanchista, desde la cual los defensores del conocimiento interpretativo-contextual, invalidan cualquier investigación que evoque la pretensión (post)positivista de explicar determinados fenómenos humano-sociales.

Por fortuna, actualmente Hernández *et al.* (2014) al menos reconocen críticas legítimas a la arbitrariedad que subyace a la tipología de Bloom *et al.* (1956). Así, en la sexta edición de su manual, Hernández *et al.* (2014) referencian el trabajo de Marzano y Kendall (2007). Estos últimos señalan que “la estructura jerárquica de Bloom no está soportada ni en sustento lógico ni en evidencias empíricas. Se trata de una estructura que, simplemente, se presenta a sí misma como lo que reclama ser: jerárquica” (p. 9).

Volvemos pues, al punto del cual partimos en esta sección: las jerarquías. Y volvemos también a la tensión entre la búsqueda platónica de leyes universales-matemáticas y la búsqueda aristotélica de conocimiento contextual. Solo que Aristóteles podía apreciar – como lo hacía en su *Ética nicomáquea*– el conocimiento de las situaciones particulares y, al mismo tiempo –por ejemplo en su *Física*–, perseguir conocimiento de naturaleza más universal; valorando así ambos tipos de saber (el de lo universal y el de lo particular), sin necesidad de excluir uno por reconocer al otro: “lo universal es más conocido por la razón y lo particular por la sensación, ya que la razón es de lo universal y la sensación de lo particular” (Aristóteles, *Física*, Libro I, 5).

En contraste con la perspectiva holística aristotélica, y guardando algunas similitudes con la visión platónica, la concepción dominante de la ciencia moderna:

Ha puesto un gran énfasis en la cuantificación. (Nuevamente) las matemáticas han sido consideradas como la “reina de las ciencias”, y aquellas ciencias, como la física y la química, que se prestan particularmente para la cuantificación, han sido generalmente reconocidas como “ciencias duras”. (Guba y Lincoln, 2002, p. 114)

En este contexto, el grado de cuantificación asociado a un área de estudio determinado, se ha asumido como indicativo de solidez y madurez científica (Guba y Lincoln, 2002). De nuevo, nos encontramos con los sistemas de clasificaciones como dispositivos discursivos, creadores de las realidades que nombran (Foucault, 2018). En medio de tal proceso, es cierto que la formalización matemática de hipótesis ha contribuido, por ejemplo, a predecir fenómenos naturales. Al respecto valga señalar, en el contexto actual de pandemia, la relevancia de la investigación experimental como base para crear una vacuna efectiva contra la COVID-19. No obstante, la naturaleza de los fenómenos humano-sociales justifica cuestionamientos de fondo a los paradigmas de investigación que, como veremos a continuación, han pretendido replicar los criterios de científicidad propios de las ciencias naturales. Tal es el caso del positivismo y el pospositivismo.

Paradigmas dominantes

El supuesto ontológico positivista según el cual la realidad es una entidad separada del ser humano y susceptible de mediciones objetivas que permiten establecer leyes universales (realismo ingenuo), es cuestionable. Y ese cuestionamiento aplicaría no solo en el caso de las disciplinas humano-sociales sino, incluso, en el de las mismas ciencias naturales. Por ejemplo, la teoría del caos (Prigogine, 1999) pone en duda la confiabilidad asociada a la posibilidad de replicar las condiciones de un estudio particular, en cualquier otro contexto. Tal posibilidad “parece poco probable debido a la naturaleza cambiante de la realidad” (Guba y Lincoln, 2002, p. 114). De lo cual se deriva, por ejemplo, en el mismo ejemplo de las vacunas, que ninguna pueda ser 100 % efectiva (aunque, sin duda, vivamos mejor con ellas que sin su existencia). Además, refiriéndonos ya al estudio de las realidades propias de lo humano-social, no parece sostenible la creencia positivista, según la cual, el investigador puede (y debe) formular hipótesis y teorías “de manera independiente a la forma en que se reúnan los datos necesarios para su formulación (...) De este modo, la posición histórica de que la ciencia puede, con sus métodos, converger finalmente en la realidad ‘real’, queda en entredicho” (Guba y Lincoln, 2002, p. 118).

Lo mismo aplicaría respecto a la pretensión positivista de generar un conocimiento neutro. Ello, al menos, en un primer nivel de abstracción, pues veremos en el siguiente capítulo

que, en un nivel metacognitivo superior, la neutralidad se presenta no solo como posible, sino incluso necesaria, para el desarrollo de sociedades pluralistas. Pero restringiéndome por ahora a la discusión de la pretensión positivista de neutralidad —en un primer plano de abstracción—, Habermas (1978) plantea que el conocimiento sobre los fenómenos sociales se produce dentro de unas condiciones sociales determinadas. Así, Habermas (1978) subraya la existencia, por un lado, de intereses “extrateóricos”, los cuales llevan a que un investigador formule un determinado problema de conocimiento y no otro. Tales intereses van desde algo tan humano como los sueños e ideales personales del investigador, hasta asuntos más institucionales como, por ejemplo, las áreas de conocimiento priorizadas en determinadas convocatorias para la financiación de proyectos.

Por otro lado, Habermas (1978) se refiere a intereses “intrateóricos”, los cuales clasifica en tres categorías: técnicos, prácticos y emancipatorios. Los intereses técnicos corresponderían a lo que Habermas (1978) cataloga como paradigma “empírico-analítico”, homologable a los paradigmas positivista y pospositivista reseñados por Guba y Lincoln (2002). Estos últimos paradigmas se caracterizarían por la pretensión de predecir y controlar la realidad social. Tal pretensión no es neutral; al contrario, a ella subyace una concepción de la realidad que entrará en tensión, justamente, con los paradigmas alternativos que referiré más adelante.

Ahora, respecto al paradigma pospositivista, este surge de matizar el realismo ingenuo positivista, desde una ontología del realismo crítico. Bajo este último, se plantea que la realidad solo puede conocerse de manera imperfecta y probable (Guba y Lincoln, 2002). En esa línea, Popper (1994) hace una actualización del positivismo (de ahí la expresión *postpositivismo*), al señalar que aquel fallaba en la pretensión de verificar hipótesis, a través de la observación —supuestamente— inductiva de los fenómenos, como base para establecer leyes universales. Para Popper, la observación de un millón de cisnes blancos no permite asumir que todos los cisnes sean blancos. Basta un solo contraejemplo (un cisne negro) para falsear la hipótesis de partida. Así, desde el punto de vista pospositivista de Popper, los investigadores, influidos por su bagaje —tanto personal como académico— *imaginan* leyes que, en un momento determinado, parecen explicar un fenómeno. No obstante, para el pospositivismo, lo propio de la ciencia sería una permanente apertura a la refutación de leyes imaginadas, a partir de nuevas evidencias y conjeturas que, con el paso del tiempo, darán lugar a los desarrollos científicos.

Se podría entonces pensar que el pospositivismo resuelve los cuestionamientos al positivismo. No obstante, lo cierto es que el primero sigue sin considerar la influencia que ejercen los valores e intereses en el proceso investigativo y sus resultados. Así, aun cuando en su libro *La lógica de las ciencias sociales* Popper (1978) expresa apertura al uso de métodos que no necesariamente son de naturaleza explicativa sino que también pueden aplicarse para *comprender* fenómenos sociales, se manifiesta allí la pretensión de lograr una comprensión de la interioridad del investigado, con independencia de la interioridad del investigador. De manera que —señala Popper—, al estudiar la vida de Carlomagno, el objeto no serían las particularidades psicológicas del personaje, sino los factores sociales objetivos que habrían hecho que cualquier otra persona, en su misma posición, hubiese actuado del mismo modo (Popper, 1978). El problema con estas pretensiones de conocimiento estrictamente universal es que, de nuevo, invalidan todo saber que no responda al interés de *explicar* (y controlar) causas universales. Así, el conocimiento de lo particular, de lo único, quedaría relegado al lugar de lo anecdótico e intrascendente.

Lo anterior iría en contravía de planteamientos humanistas manifiestos durante el siglo XX, tales como el de Eric Fromm (2014); quien, haciendo algún eco de Aristóteles, sugería que la profundidad de la particularidad humana es tal, que no hay quizás persona alguna que pueda decir que se conoce plenamente a sí misma; y, menos aún, que conoce —en toda su extensión— a otro ser humano. Más tarde, pero en una línea similar y también proveniente del campo de la psicología, Stake señalaría que “un caso no puede representar el mundo, pero sí puede representar un mundo en el cual muchos casos se sienten reflejados” (1995, p. 89).

Ese conocimiento de lo particular, de lo “casuístico”, tiene un papel protagónico en estudios disruptivos que permiten al investigador llegar a conclusiones creativas, con base en *insights* contextuales (Guba y Lincoln, 2002). Tal pensamiento creativo —fundamental en procesos de innovación en todas las áreas— no se deriva, automáticamente, de elegir técnicas cualitativas. Se funda (o debería fundarse) desde la misma capacidad del investigador para reconocer y explicitar los niveles ontológicos y epistemológicos de su indagación. Y es desde esos niveles que Guba y Lincoln (2002) plantean la existencia de “paradigmas alternativos” a los enfoques pospositivistas: la teoría crítica y el constructivismo; a los cuales podemos sumar también la fenomenología de Husserl (1985).

Paradigmas alternativos

En el nivel ontológico, la teoría crítica y el constructivismo, siendo ambas alternativas al realismo (sea ingenuo o crítico), presentan algunas diferencias entre sí. Así, la teoría crítica⁶ se cimienta en un realismo histórico. Según este último, la realidad es, en principio, maleable, pero la acción social que se desarrolla en el tiempo, con sus interacciones, lleva a que determinados valores se cristalicen en relaciones de poder, asociadas a factores como la clase social, la raza, el género, la edad o el origen regional. Bajo esta perspectiva, quien investiga lo humano-social, no solo requiere develar las construcciones sociales que subyacen a las relaciones de poder, sino que, al hacerlo, debe poner en juego sus propios valores y alinearse con propósitos de transformación social, *so pena* de ser considerado cómplice de las relaciones sociales de poder dominantes (Guba y Lincoln, 2002). Y aunque estos últimos autores no realizan una catalogación exhaustiva de los académicos adscribibles a la corriente crítica –pues no es su propósito, como tampoco lo es el mío–, sirve, a manera de ilustración, señalar como ejemplo, que el ya referido análisis “arqueológico” o “deconstructivista” de Foucault, podría enmarcarse en el paradigma de la teoría crítica. Del mismo modo, es factible asociar la perspectiva crítica con lo que Habermas (1978) denomina “paradigma emancipatorio”. Este último, en alusión al interés de producir un conocimiento que apunte al cambio y no al control social que veíamos más atrás asociado a los paradigmas positivista y (post)positivista.

Por su parte, el construccionismo se sustenta en una ontología relativista, según la cual, no existe una sola sino múltiples realidades. Estas realidades estarían enraizadas en los contextos particulares de los actores sociales, quienes a diario, en medio de sus interacciones, las reproducirían. Bajo tal lente, la tarea del investigador sería, ante todo, *comprender* (vuelve a entrar en escena la diada alemana *Erklären/Verstehen*) o *interpretar* los sentidos que los actores sociales producen en su vida cotidiana, bajo sus propios términos. Como resultado de tal proceso, los investigadores sociales no darían cuenta de unos hallazgos externos a sí mismos, sino de una obra construida, fruto de la comprensión

⁶Guba y Lincoln (2002) usan el concepto de “teoría crítica” como una categoría “sombrija”, la cual incluye (aunque no se limita a) corrientes de pensamiento alternativo como “el neomarxismo, el feminismo, el materialismo y la investigación participativa” (p. 122).

hermenéutica intersubjetiva. Tal perspectiva comulga con lo que Habermas (1978) etiqueta como “paradigma hermenéutico”, cuyo interés no sería ni controlar ni emancipar a los actores sociales, sino comprenderlos.

Esa pretensión de comprender a los otros estaría especialmente manifiesta en investigaciones asociadas, por ejemplo, a la llamada antropología interpretativa (Geertz, 1974). Este último autor, a diferencia de los “nuevos muchachos” decimonónicos, incluso de uno de los pioneros en el uso del método etnográfico como Malinowski (1995), desnudó la insuficiencia lógica subyacente a la pretensión de extrapolar al análisis de la cultura el criterio de la objetividad como base de la cientificidad (criterio proveniente de y coherente con las ciencias naturales, mas no con el estudio de aquellos aspectos subjetivos e intersubjetivos propios de ciertas dimensiones de lo humano-social).

Dentro del mismo concepto “sombrija” del paradigma construccionista, algunos autores incluyen la fenomenología social de Alfred Shütz (1974). Este último, retomaba de las “ciencias del espíritu” la noción de *Verstehen*, señalando que la misma “no es primordialmente un método empleado por el científico social, sino la particular forma experiencial en que el pensamiento del sentido común toma conocimiento del mundo sociocultural” (Shütz, 1974, p. 147). En otras palabras, aparece de nuevo la idea de que el mundo que acontece en la exterioridad del individuo solo puede ser comprendido por este desde su propia interioridad, es decir, de manera intersubjetiva.

La referida fenomenología social de Shütz se alimenta de su predecesor y maestro, Edmund Husserl (1949). En este último trabajo, Husserl alude a una “fenomenología pura”, la cual, en vez de apuntar a adentrarse en el mundo de los otros desde la propia interioridad del investigador, asumía esa interioridad (o *subjetividad*), en sí misma, como fenómeno objeto de estudio filosófico (el mundo kantiano del *a priori*). Sobre esa base, más recientemente, se han dado desarrollos en campos como la psicología cognitiva, a partir de los cuales, “la consciencia, tal como se presenta y se experimenta en el ser humano, sin interferencia del conocimiento del mundo sensible” (Yáñez y Perdomo, 2011, p. 35), se asume como fenómeno objeto de estudio, ya no meramente filosófico, sino también científico.

En el caso de la fenomenología (no social, sino pura), la formulación de su objeto de estudio nos brinda una ventana para aproximarnos a conciliar ontologías y epistemologías que, al

menos desde las miradas de la teoría crítica y el construccionismo, serían irreconciliables. Siguiendo a Guba y Lincoln (2002), estos dos paradigmas, alternativos al (post)positivismo, asumen que los valores del investigador influyen en la forma como el mismo percibe y construye el mundo social. Por lo tanto, serían diametralmente contrarios al supuesto (post)positivista, según el cual, la realidad es independiente del investigador:

Los defensores de estos dos paradigmas (teoría crítica y constructivismo) están de acuerdo en afirmar la inconmensurabilidad básica de los paradigmas (...) Se piensa que las creencias básicas de estos paradigmas son esencialmente contradictorias. Para los constructivistas, o bien existe una realidad "real" o no existe (...) y así el constructivismo y el positivismo/pospositivismo no pueden lógicamente acomodarse, de la misma manera como ideas sobre una tierra plana no pueden acomodarse con ideas sobre una tierra redonda. (Guba y Lincoln, 2002, pp. 140-141)

Pero mientras que desde los paradigmas alternativos —al menos en la forma como son presentados por Guba y Lincoln (2002)— no se avizoran alternativas de conciliación, desde el frente (post)positivista sí parece haber un ánimo conciliatorio:

Los defensores de (los paradigmas positivista y pospositivista), dada su orientación fundacional, adoptan la posición de que todos los paradigmas pueden acomodarse, es decir, que existe, o **que existirá, alguna estructura racional en común que pueda utilizarse como punto de referencia para resolver todos los problemas de diferencia.** (Guba y Lincoln, 2002, p. 140)⁷

No deja de ser irónico el cierre al diálogo desde el frente de los paradigmas alternativos. Como vimos más atrás, al menos en el ámbito de la antigua Grecia, la defensa aristotélica del conocimiento contextual, subjetivo, no suponía un rechazo a la complementariedad entre ese conocimiento y el de tipo universal, objetivo. Ahora, no pretendo endilgar responsabilidades meramente personales en el asunto de la falta de apertura al diálogo entre paradigmas. Hay que reconocer que, en un sentido hegeliano, la filosofía es "hija de su tiempo" (Hegel, 2000, p. 6). Es así como, por ejemplo, no deberíamos reducir a una cuestión personal, el hecho de que Aristóteles estuviera abierto a reconocer realidades objetivas e intersubjetivas, junto con métodos de análisis propicios para cada tipo de realidad, mientras que, al mismo tiempo, por ejemplo, no cuestionara el esclavismo o la subvaloración de las mujeres.

⁷Las negrillas son mías.

Pero volviendo a la búsqueda de alternativas de conciliación ontológica, decía que veo una ventana de oportunidad (necesariamente metaparadigmática) desde el frente de la fenomenología. Una ventana que, a diferencia de lo considerado por Guba y Lincoln (2002), no parte de asumir que los paradigmas (post)positivistas llegarán a ser “irrelevantes” (p. 141) (como también parecen asumirlo los jurados de tesis orientados bajo un espíritu revanchista, referidos más atrás); sino más bien, que esos paradigmas (post)positivistas aún resultan necesarios, aunque insuficientes, dentro de la aspiración de producir un conocimiento integral alrededor de los fenómenos humano-sociales. Veamos.

Un camino de (re)conciliación entre paradigmas

La fenomenología de Husserl (1949), al definir su “objeto”, concibe la posibilidad de que exista un mundo sensible (objetivo, material, independiente del investigador) y, al mismo tiempo, un mundo interno (subjetivo, dependiente del investigador), siendo ambos *mundos* dignos de indagación académica, con base en epistemologías y métodos adecuados según cada caso. Y nuevamente hablo de indagación *académica*, no meramente *científica*, pues he dicho que la categoría de *lo académico* permite dar cabida al estudio empírico y filosófico (e, incluso, teológico) de lo humano-social, dentro de esa antropología integral a la cual intento dar forma.

Pero no nos adelantemos. En el camino hay todavía otras barreras mentales que superar antes de arribar a una propuesta conciliatoria. Entre tales barreras, se destaca la oposición entre *ciencias “duras”* y *“blandas”*, que también referíamos más atrás. Al respecto, urge reconocer esa “mancha ciega a partir de la cual las cosas que nos rodean se disponen como hoy las vemos” (Foucault, 2018, p. 260). Así, quizás hemos pasado por alto la inconsistencia que subyace a rotular las *ciencias* (o mejor, a las *disciplinas académicas*) que estudian lo humano-social, como “‘blandas’ (...) para señalar su imprecisión (supuesta) y falta de confiabilidad” (Guba y Lincoln, 2002, p. 114). A lo sumo, podríamos aceptar que la teoría crítica se relaciona con lo *blando*, en términos de asumir la realidad como un fenómeno maleable; pero lo que no parece lógico es señalar la imprecisión y falta de confiabilidad como atributos del conocimiento de realidades subjetivas e intersubjetivas, que no son materiales, medibles, ni independientes de la mirada del investigador; y que, por tanto,

demandan epistemologías, métodos y técnicas de investigación cuyos criterios de calidad tendrían que ser de una naturaleza distinta a la que corresponde con las realidades objetivas o *duras*.

Y si quizás el lector todavía objetase que no es posible que una misma realidad sea independiente y dependiente de la mirada del investigador, insisto en que ya no estamos hablando de *una* realidad, sino de múltiples dimensiones de *lo real* que dan lugar a mundos diferentes: mundos subjetivos e intersubjetivos, dependientes de la mirada del investigador; y mundos objetivos, independientes de la mirada del investigador.

A manera de ejemplo, sirven las reflexiones sobre el concepto de *mindfulness*, con las cuales el historiador israelí Yuval Noah Harari cierra su obra *21 lecciones para el siglo XXI* (2018). Tras ofrecer un exhaustivo diagnóstico de las múltiples problemáticas que enfrenta la humanidad para pervivir de manera sostenible en el planeta Tierra, y de reconocer su escepticismo frente a cualquiera sea la ideología desde la cual se pretende ofrecer fórmulas mágicas para lograr esa pervivencia, Harari revela, no sin cierta timidez, “la manera como alguien tan escéptico es capaz todavía de despertar alegre en las mañanas” (2018, p. 336). En su caso, esa manera corresponde al hábito de practicar *mindfulness* o meditación *Vipassana* (“introspección”), durante dos horas cada día.

Ahora, coincido con Harari, en cuanto a no querer “dar la impresión equivocada de que lo que funciona para mí funciona para todo el mundo” (2018, p. 336). En este acápite, de lo que se trata es de considerar los aportes potenciales del concepto de *mindfulness* para acercarnos a conciliar los paradigmas de investigación de lo humano-social dentro de un nuevo metaparadigma transdisciplinar integral –aún en construcción–. Entre tales aportes, destacaré la posibilidad de trascender la dicotomía que diferencia y jerarquiza lo “duro” y lo “blando” de los fenómenos humano-sociales, para referirnos, en cambio, a dimensiones *internas* y *externas* de tales fenómenos. Dimensiones que configuran, en su conjunto, una “meta realidad” o “realidad compuesta de realidades”, dentro de la cual todas las dimensiones influyen de forma no jerárquica, sino sinérgica, en la conformación de *lo real*.

Así pues, Harari (2018) narra cómo su propia práctica de la meditación *Vipassana*, le ha permitido entender (desde la *experiencia*), que el cerebro es, sin duda alguna, un fenómeno

material, “duro”, medible; pero también, que “muchos científicos (quizás de orientación pospositivista), tienden a confundir la mente con el cerebro (...) (siendo) que son cosas muy diferentes (...) Al menos por ahora, estudiar la mente es una empresa diferente a estudiar al cerebro” (Harari, 2018, pp. 340-341).

Aquí es donde la medicina puede (re)ocupar un lugar esencial en el estudio de lo humano-social. La medicina, esa vieja ciencia dentro de cuyo radar de estudio han entrado y salido distintos fenómenos (que no meramente *objetos* materiales), según el vaivén de esas reglas y principios que hacen que no en toda época se pueda hablar de cualquier cosa (Foucault, 2018). Así, mientras que en la época clásica tenía lugar un “conocimiento médico de las enfermedades del *espíritu*”⁸ (Foucault, 2018, p. 240), las prácticas, procedimientos y técnicas decimonónicas, paralelas al esplendor de las ciencias naturales y de su espíritu clasificatorio de los fenómenos “duros”, conllevaron gradualmente a que los estudios médicos socialmente legítimos fueran aquellos enfocados en fenómenos materiales, medibles, independientes de la mirada del investigador.

Ahora, en el siglo XXI, el *umbral* de la medicina al que aludía más atrás, se ha (re)abierto. Así, técnicas como el “escaneo cerebral” (Harari, 2018), permiten a esta nueva categoría de investigadores nombrados como “neuro-científicos” rastrear, visualizar y mapear lo que acontece en tiempo real cuando un individuo medita o practica *mindfulness*. No obstante, más allá de ese objeto *duro* que es el cerebro, “no podemos ver la mente (...) en un escáner cerebral. (Ni este último, ni ninguna técnica de la cual se tenga conocimiento a la fecha) (...) nos dan ningún acceso a las experiencias subjetivas” (Harari, 2018, pp. 340-341).

En cambio, la meditación —que podemos considerar en tanto práctica fenomenológica pura—, sí le permite a quien medita, “observar” internamente fenómenos que, sin ser duros, o tan siquiera blandos, son tan reales como el cerebro y sus circuitos de flujo energético. Me refiero a los pensamientos o, incluso, a las emociones en su dimensión subjetiva. Y a partir de este ejemplo de la meditación, podemos —ahora sí— considerar conciliable la coexistencia (no excluyente), de unas realidades *internas* (como la mente), dependientes del sujeto conocedor, y de otras realidades *externas* (como el cerebro), independientes de ese mismo sujeto.

⁸Las cursivas son mías.

No es gratuito pues que la meditación, el *mindfulness* o la atención plena, ya haya dado lugar, no solo a experiencias personales como la de Harari (2018), sino a todo un nuevo campo de investigación, enfocado en conocer los efectos de la práctica del *mindfulness* en la salud mental, emocional y física del individuo (Enkema *et al.*, 2020; Kabat-Zinn, 2009; Tan, 2019; Pless *et al.*, 2017; Hofmann *et al.*, 2011). Este campo, con un creciente número de publicaciones dentro de revistas de alto impacto mundial como *Mindfulness*⁹, es bautizado por uno de sus pioneros, el doctor Jon Kabat-Zinn (2009), adscrito a la Escuela de Medicina a la Universidad de Massachussets (Estados Unidos), como *medicina comportamental*. Una medicina que, sin abandonar postulados (post)positivistas como la formulación y testeo de hipótesis, al mismo tiempo, reconoce la validez de incluir como instrumentos de investigación formularios en los cuales los sujetos de estudio describen, de forma fenomenológica, sus experiencias subjetivas asociadas a la práctica y los efectos medibles del *mindfulness* (Kabat-Zinn, 1990).

Considerar la configuración de esta medicina comportamental, nos puede ayudar a desmontar la falsa dicotomía entre ciencias “duras” y “blandas” que aún predomina en el ámbito de las disciplinas que estudian fenómenos humanos y sociales. Dentro de estas disciplinas, se presenta una pluralidad de comunidades que luchan —simbólicamente— entre sí, en la aspiración por definir *el* objeto de su disciplina. Así, por nombrar tan solo tres ejemplos paradigmáticos, es conocida la manera como la legitimidad dentro de los campos de la psicología, la sociología y la antropología, ha sido objeto de históricas disputas (quizás aún lejos de una conclusión definitiva). Veamos.

⁹ Revista que según el índice Scimago (<https://www.scimagojr.com/journalsearch.php?q=19600166326&tip=sid&clean=0>), ha pasado, en menos de una década (entre 2011 y 2020), de ubicarse en el cuarto cuartil de impacto, a posicionarse en los primeros cuartiles, no solo en el área de la medicina, sino también en los campos de la psicología cognitiva, social, experimental, aplicada, educativa y del desarrollo.

Ciencias fragmentadas

En el caso de la psicología, las tensiones se han dado entre una fuerte escuela conductista, enfocada en la medición de los estímulos ambientales, vistos como los determinantes del comportamiento individual; mientras que el psicoanálisis, en su momento de esplendor a finales del siglo XIX y principios del XX, propuso el concepto de inconsciente como una instancia inmaterial eje del análisis psicológico; la psicología humanista ha abogado por una concepción trascendental y evolutiva del ser humano; y la psicología cognitiva, que referimos más atrás, ha girado en torno al análisis fenomenológico de la mente (Grinberg, 2005).

En cuanto a la sociología, a finales del siglo XXI, Boudon (2004) exponía ante sus colegas de la Academia Europea de Sociología, una ponencia cuyo título ya enunciaba el espíritu de su postura: “La sociología que realmente importa”. En dicha ponencia, Boudon reserva el estatus de cientificidad a aquellos estudios sociológicos que se enfocan en *explicar* fenómenos sociales, a los cuales cataloga bajo la etiqueta de “sociología cognitiva o científica”. Esta última, representada, según Boudon, por los trabajos pioneros de Weber o Durkheim, se diferenciaría de trabajos sociológicos de naturaleza más estético-expresiva y crítico-comprometida. En este último caso, las reflexiones sobre la sociedad responderían menos a análisis rigurosos y elaborados de datos empíricos, y más al uso de narrativas afines al sentimiento generalizado de ser dominado por fuerzas ajenas a la voluntad individual:

Tales obras (de naturaleza estético-expresiva y crítico comprometida) son notorias, o lo fueron durante un tiempo, porque expresaban de un modo original y efectivo sentimientos que muchas personas experimentaban en su vida social cotidiana, como el sentimiento de ser manipuladas por fuerzas anónimas. (Boudon, 2004, p. 217)

Por último, en el caso de la antropología, Beorlegui (2009) propone una de naturaleza integral, constituida por un componente filosófico y otro científico. La primera, orientada a discutir, en un plano fenomenológico, alrededor de un ideal axiológico del ser humano (que Beorlegui asocia al concepto latino de *humanitas*). Y la segunda, referida al estudio científico de la especie humana (*hominitas*), en sus aspectos biológicos (antropología

física), materiales (arqueología) y socioculturales (antropología cultural y lingüística). No obstante, frente a esta pretensión integrativa, el mismo Beorlegui reconoce las dificultades que emergen, como fruto de una dinámica de guetos intelectuales:

El saber antropológico integral debería recoger, por tanto, en una unidad sintética, todos los aspectos de la realidad humana. Desde este punto de vista se advierten como claramente insuficientes las pretensiones de algunas Antropologías científicas (socio-cultural, físico-biológica, psicológica, etc.) de convertirse en la Antropología, como única forma de dar cuenta de lo esencial de lo humano.

Ahora bien, aunque tales intentos imperialistas y reductivos parecen hallarse en vías de superación, y todos los esfuerzos de las antropologías científicas parecen encaminadas a la consecución de un saber integrador, bajo la denominación de antropología general o integral (hablaremos más adelante de ello), se presentan a tal intento una serie de dificultades de no fácil solución, y, por otro lado, incorrectamente planteadas por más de un protagonista de tal integración. Ello hace flaquear la confianza de más de un antropólogo en la posibilidad de llegar a integrar todos los saberes antropológicos en un sistema antropológico bien armonizado. (Beorlegui, 2009, pp. 50-51)

El optimismo moderado de Beorlegui (2009) ante la posibilidad de configurar una antropología integral se encuentra justificado. Pensemos, por ejemplo, en que uno de los manuales de antropología de mayor circulación en el mundo, continúa siendo *Introducción a la antropología general*, de Marvin Harris (2004); cuya séptima edición, previa al reciente fallecimiento de su autor, seguía sin considerar la antropología filosófica como componente de la antropología "general".

En los tres casos señalados (la psicología, la sociología y la antropología), vemos obstáculos para adelantar aquellos diálogos *intradisciplinarios*, necesarios si se quiere trascender hacia una comprensión integral de lo humano-social. Adicionalmente, se deben tener en cuenta las dificultades que también supone el diálogo *interdisciplinario*, cuando se considera, por ejemplo, cómo ciertos investigadores descalifican áreas disciplinares que no encajan con sus lentes paradigmáticos. Es el caso de posturas como la del filósofo argentino Mario Bunge, quien hace un par de décadas catalogaba al psicoanálisis y a la etnografía como "pseudocientíficos", por el hecho de que no se fundamentan en el estudio de fenómenos medibles ni "ni utiliza(n) leyes generales" (Bunge, 2001, s. n.).

Aunque, de nuevo, no se trata de endilgar responsabilidades personales, sí es posible considerar que la falta de diálogo para trascender hacia un estudio integral de los fenómenos humano-sociales puede responder, hasta cierto punto, a diferencias que radican más en egos personales que en argumentos académicos.

Y sin la pretensión de satisfacer todas las expectativas de los seguidores (conscientes o inconscientes) de todos los paradigmas existentes (con sus ontologías, epistemologías, métodos y técnicas correspondientes) en todas las áreas de conocimiento de lo humano-social, veo también una ventana de oportunidad dialógica; en este caso, si enfocamos nuestra atención, ya no en el nivel de discusión meramente conceptual, sino en el ámbito del oficio en tanto aspecto transversal a toda área y enfoque de conocimiento sobre lo humano-social. En otras palabras, si damos un giro que va de la mirada de la academia sobre sí misma, a una mirada de los académicos sobre su quehacer en la sociedad y de cara a la humanidad en su conjunto. La dinámica de esa sociedad humana es, por naturaleza, holística; y, en consecuencia, tendría que representar para los académicos, en tanto *practicantes*, una invitación a ser tan holísticos como la sociedad y la humanidad que pretenden estudiar.

La práctica como espacio reflexivo para propiciar al diálogo

El rol del académico en tanto practicante reflexivo permite traer a escena la llamada *sistematización de prácticas* o de *experiencias*, tanto de estudiantes como de docentes e investigadores en general. Me refiero, en otras palabras, a la praxis (Juliao, 2002; Jara, 2017; Díez, 2014); a esa forma de abordar el conocimiento que guarda intersecciones con la investigación-acción y que puede articularse con cualquiera de los paradigmas que hemos enunciado: (post)positivismo, construccionismo, teoría crítica y fenomenología.

Las sistematizaciones favorecen un acercamiento holístico a las realidades de lo humano-social. A partir de tal acercamiento pueden explorarse necesidades de conocimiento pertinente para resolver problemas prácticos y hacer mejor las cosas (Díez, 2014). En este caso, el conocimiento aparece no tanto como un punto de partida, dependiente de las predilecciones paradigmáticas y teóricas del investigador; sino más bien, como un

referente que debe conectarse con problemas enraizados en contextos concretos. Lo cual está en sintonía con movimientos como, por ejemplo, en el ámbito anglosajón, los estudios de investigación basada en la evidencia (*Evidence-Based Practice*) (Díez *et al.*, 2020). En este caso, especialmente desde el área de la salud, la evidencia se ha entendido en un sentido amplio, abarcando tanto los *datos* sobre las realidades humano-sociales externas (asociadas al *Erklären*), como los *sentidos* construidos alrededor de fenómenos internos intersubjetivos (más cercanas al *Verstehen*). Así, se hace posible enfrentar problemáticas prácticas como, por ejemplo, en tiempos de pandemia, los factores objetivos que inciden en la eficacia de determinadas vacunas experimentales, pero también, las interpretaciones culturales que llevan a que ciertos grupos sociales no crean en la existencia de la COVID-19; siendo ambos fenómenos igualmente relevantes para responder a un objetivo superior a los debates académicos endogámicos: mejorar las condiciones de vida de los seres humanos, en armonía con su entorno.

Desde la perspectiva anterior, el investigador puede (o mejor, *debe*) acercarse a la(s) realidad(es), renunciando a una pretendida “santidad de sus puntos de vista” (Guba y Lincoln, 2002, p. 142). Lo anterior, como requisito para considerar, con mente abierta, pero también con discernimiento, cómo esos múltiples mundos que componen lo real –así como los métodos adecuados para su estudio–, convergen a la hora de responder –efectiva y eficientemente– a los diversos problemas que supone la complejidad de lo humano.

Así pues, como veremos a continuación, concuerdo con Guba y Lincoln (2002), en cuanto a considerar que esa complejidad de lo humano-social, demanda una estructura conceptual metaparadigmática, más sofisticada –e incluyente– que aquellas que ofrecen, de manera aislada, el (post)positivismo, la teoría crítica, el constructivismo o la fenomenología. Bajo tal estructura, puede tener lugar un conocimiento etnográfico de lo (inter)subjetivo; sin por ello caer en el extremo –criticado con toda razón por los (post)positivistas– de equiparar la producción etnográfica con la literatura, la política o la anecdótica (pues si estas áreas se redujeran a lo mismo, ¿para qué habríamos de nombrarlas de forma diferente?).

1.3 La realidad completa: mapa para un pluralismo epistemológico integral

El realismo integral constituye una propuesta metaparadigmática que no se cimienta en una diferenciación jerarquizada de intereses de conocimiento; sino, más bien, en la consideración de una realidad compleja (Morin, 1998), constituida por múltiples dimensiones, cuyo conocimiento demanda una pluralidad –organizada– de paradigmas y métodos de investigación, tanto a nivel científico como filosófico. Tal propuesta es planteada por Marshall (2012a, 2012b, 2016), a partir de la conexión entre dos corrientes de pensamiento filosófico: el realismo crítico del filósofo británico Roy Bhaskar (cualitativamente distinto al realismo crítico de Popper) y la teoría integral del escritor estadounidense Ken Wilber.

El realismo crítico de Bhaskar parte de una premisa básica: la realidad está constituida por múltiples dimensiones. Cada una de estas dimensiones puede conocerse por medio de métodos y técnicas acordes con su naturaleza (Bhaskar y Hartwig, 2010). Para comprender la premisa anterior, sirve referirse a uno de los elementos básicos del mapa integral diseñado por Wilber (2006), a partir del concepto de cuadrantes. Como se observa en la figura 1, y sin olvidar las limitaciones inherentes a toda taxonomía, el mapa integral que propone Wilber permite clasificar las dimensiones de la realidad en cuatro cuadrantes (que aquí llamaré *planos*), a partir de las categorías de lo interno/externo y lo individual/colectivo.

Dimensiones de lo humano-social	Interior	Exterior
Individual	<i>Plano subjetivo</i> YO (Consciencia, pensamientos, emociones...)	<i>Plano objetivo</i> ESO (Cerebro, comportamientos).
Colectiva	<i>Plano inter-subjetivo</i> NOSOTROS (Significados culturalmente compartidos).	<i>Plano inter-objetivo</i> ESOS (Sistemas sociales).

Figura 1. Planos de un mapa integral de lo real

Fuente: adaptado de Wilber (2007).

Si volvemos al ejemplo de la práctica del *mindfulness* relatada por Harari (2018), podemos apreciar los aportes potenciales del realismo integral para avanzar hacia ejercicios de investigación, ya no solo interdisciplinarios sino, incluso, transdisciplinarios (Carvajal, 2010). Como lo adelanté en la introducción de este libro, la transdisciplinariedad va más allá del diálogo entre distintas disciplinas alrededor de un mismo objeto de conocimiento. Supone la creación o existencia previa de un *topos* o lenguaje común, que permita a investigadores con distintos bagajes de formación describir, analizar, explicar, comprender e intervenir un mismo fenómeno.

Así, en el ejemplo del fenómeno del *mindfulness*, cuando una persona medita, eso que es su cerebro (en el plano objetivo), sufre efectos medibles; así como también son medibles los comportamientos individuales que, quien medita, puede modificar gradualmente, pasando de reacciones automáticas a los estímulos de su entorno, a respuestas conscientes frente a los mismos. Paralelamente, mientras el individuo medita, sus pensamientos y emociones, tal cual como aparecen en su consciencia, solo son “observables”, o mejor, perceptibles, para su propio yo, en el plano subjetivo. Al mismo tiempo, el acto individual de meditar se desarrolla, por un lado, en un contexto cultural de significados intersubjetivos que

pueden ya sea aceptar o rechazar las prácticas meditativas; y, por otro lado, en el marco de relaciones humanas insertas dentro de una estructura socioeconómico-política (con frecuencia desigual) y un entorno ambiental (crecientemente insostenible).

Frente a tales planos de desenvolvimiento de un fenómeno humano-social como la meditación, uno de los requisitos que supone la investigación transdisciplinar consiste en no quedarse en el estudio de una sola dimensión de la realidad. Es decir que, si inicialmente se opta –como es el caso del presente libro– por enfatizar en aquella(s) dimensión(es) asequible(s) a un determinado método que ya maneja el investigador –como la etnografía reflexiva, especializada en el estudio de los planos subjetivo e intersubjetivo–, eso no implique que el investigador niegue (como no pretendo hacerlo) ni la existencia de las demás dimensiones, ni la necesidad de completar –así sea a futuro– el cuadro de la realidad, con otros enfoques y métodos complementarios.

El punto es que, en la práctica, hemos visto que parece dominar la tendencia hacia un “totalitarismo conceptual” o, en palabras de Wilber: “absolutismo de cuadrante” (2008, p. 108). Así, adalides de cada disciplina, o de escuelas al interior de disciplinas, suelen enfocarse principal o, incluso, exclusivamente, en una dimensión de lo real, llegando al punto de negar la existencia de las demás dimensiones que también hacen parte de ese ente complejo (y completo) que es *lo real*; y además de esa omisión perceptiva, desde las trincheras conceptuales de las múltiples tradiciones de investigación de lo humano-social, se suelen tachar como inválidos aquellos campos y métodos que otros investigadores (tanto científicos como filósofos y teólogos) aplican al estudio de las realidades negadas.

Así, en el ejemplo del *mindfulness*, totalitarista sería yo mismo si cayera en el espíritu de discursos de superación personal que, habida cuenta de la existencia del plano subjetivo, saltan a concluir que basta con cambiar la forma de pensar (plano subjetivo del yo) para transformar comportamientos (plano objetivo del eso), culturas (plano intersubjetivo del nosotros) e, incluso, sistemas sociales (plano interobjetivo del esos). A tal tendencia extremista la denominaré “totalitarismo idealista” (figura 2).

Dimensiones de lo humano-social	Interior	Exterior
Individual		
Colectiva		

Figura 2. Totalitarismo idealista
Fuente: adaptado de Wilber (2008).

Pero, así como cabe la crítica a un totalitarismo del plano subjetivo sobre los demás planos de lo real, cabe a cualquier otro extremo conceptual que asuma, incluso sin sustento empírico alguno, que lo real opera bajo una dinámica en la que lo material-externo, sea individual o colectivo (materialismo extremo, figura 3), o lo interno colectivo (relativismo extremo, figura 4) determina todos los demás planos en los que tienen lugar los fenómenos humano-sociales.

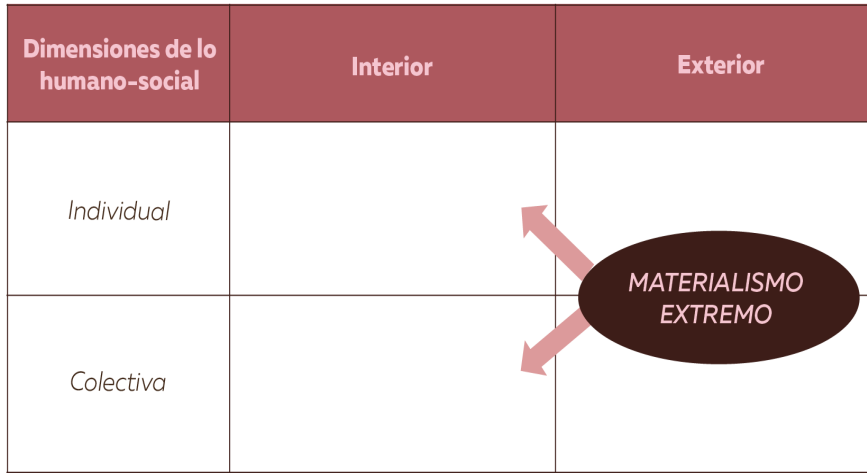


Figura 3. Totalitarismo materialista
 Fuente: adaptado de Wilber (2008).

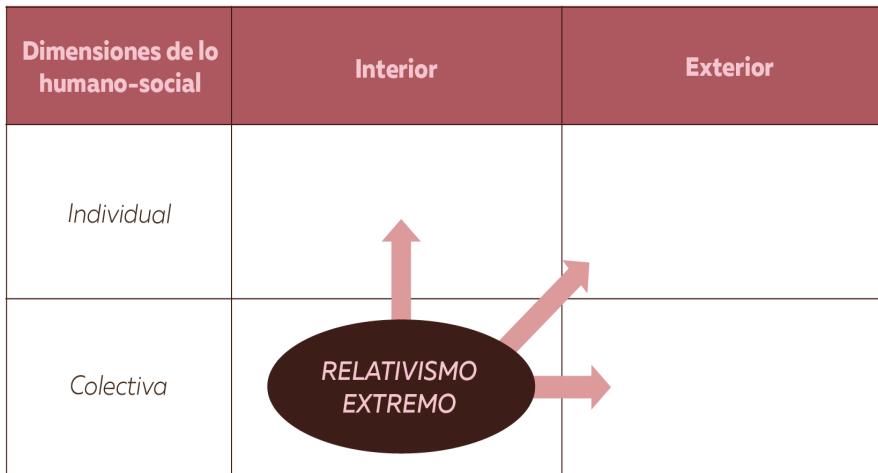


Figura 4. Totalitarismo relativista
 Fuente: adaptado de Wilber (2008).

Como un antídoto (al menos parcial) a la tendencia dogmática (y contraria al espíritu académico) del totalitarismo, en la figura 5 presento un mapa epistemológico integral, de naturaleza pluralista. Como todo mapa, el que ofrezco constituye una representación que simplifica la realidad, como parte de un esfuerzo mental por facilitar su comprensión. Así, y haciendo algún eco de Guba y Lincoln (2002), el mapa integral recurre a conceptos "sombrija". Con estos se busca abarcar una diversidad de perspectivas epistemológicas que comparten algunos supuestos básicos. En medio de tal esfuerzo, habrá variantes en lo real con elementos cuyas características podrían justificar su adscripción paralela a varias categorías. Por ejemplo, dentro del paradigma crítico catalogo enfoques (neo)marxistas, materialistas, feministas, de investigación-acción, deconstructivistas, posestructuralistas y posmodernistas. Y aunque escapa al alcance de esta obra el referirnos en detalle a cada una de tales variantes, podemos asumir un lente habermasiano al señalar que todas esas variantes comparten la búsqueda de un conocimiento que contribuya a la emancipación del ser humano. No obstante, más allá de tal búsqueda como elemento común (en el cual soporto la catalogación de dichas vertientes dentro del paradigma crítico), sirve tener en cuenta que, por nombrar un caso sobresaliente, el análisis deconstructivista de autores como Michel Foucault, además de considerar las dimensiones sociales materiales de la realidad, también toca la dimensión cultural, así como el ámbito fenomenológico del deseo. Para hacerlo, Foucault se apoya, entre otros referentes, en el psicoanálisis. Pero justamente esa dispersión conceptual y de método de un autor disruptivo como Foucault, reitera que lo dominante es la existencia de enfoques más excluyentes. Y es ante estos últimos que el mapa integral busca alertar, bajo un tono dialógico con el cual invito a los lectores a trascender, desde una concepción restrictiva de la realidad, hacia una visión plural de lo real. Tal visión demanda no solo una comprensión intelectual, sino, paralelamente, una desactivación consciente de los mecanismos emocionales de rechazo a la diferencia. Mecanismos que se presentan como obstáculos a la capacidad humana de di-sentir, de estar en desacuerdo con el otro sin pretender eliminarlo, ya sea física o simbólicamente.



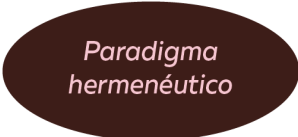

Dimensiones de lo humano-social	Interior	Exterior
Individual	 Paradigma fenomenológico Plano subjetivo	 Paradigma positivista Plano objetivo
Colectiva	 Paradigma hermenéutico Plano inter-subjetivo	 Paradigma crítico Plano inter-objetivo

Figura 5. Mapa para un pluralismo epistemológico en el estudio integral de lo humano-social
 Fuente: elaboración adaptado de Wilber (2007).

En el terreno epistemológico en el cual ahondo en este capítulo, la capacidad de respeto por la diferencia constituye una virtud deseable, no solo en el ámbito de la moralidad personal de los académicos, sino también en su ámbito profesional. Toda vez que, aquellos académicos que sigan negándose —consciente o inconscientemente— a ampliar su capacidad perceptiva, más allá de la arena de lo personal, terminan siendo obstáculos de cara a la urgente necesidad que tiene la academia, a nivel mundial, de salir de la torre de marfil y volver a dar la cara a lo real; so pena de exponer a las instituciones académicas al riesgo de extinción ligado a una tradición intelectual altamente sofisticada, pero, al mismo tiempo, social y ambientalmente irrelevante. ¿O acaso es sostenible que las nuevas generaciones sigan invirtiendo tiempo y dinero en extensas formaciones académicas que *dicen* mucho sobre las predilecciones de los académicos, pero, en última instancia, sirven para *hacer* muy poco?

Esta alusión a la utilidad del conocimiento académico no supone un abandono de discusiones ontológicas y epistemológicas de fondo. Más bien, de lo que se trata es de reorientar esas discusiones al servicio de la resolución de problemas de la vida práctica; es decir, de reconectar la teoría con la práctica. En palabras de Kurt Lewin, "no hay nada más práctico que una buena teoría".

El postulado anterior, aunque pudiese parecer una perogrullada en la academia, en realidad sigue constituyendo un desafío, desde los niveles más básicos, hasta los más avanzados de la investigación. Así, el ya referido manual de *Metodología de la investigación* de Hernández et al. (2014), se estructura desde una división entre enfoques metodológicos cualitativos, cuantitativos y mixtos, obviando una necesaria discusión ontológica y epistemológica. Esta última, como lo señalé más atrás, resulta fundamental para aclarar, entre otros aspectos, que el uso de técnicas tanto cualitativas como cuantitativas puede darse bajo ontologías y epistemologías diferentes (figura 6). De tal manera que, por ejemplo, como veremos más adelante, una misma técnica cualitativa, como la observación etnográfica, puede orientarse bajo presupuestos (post)positivistas (en busca de la recolección de la verdad objetiva); o guiarse desde un paradigma hermenéutico (en busca de la interpretación de sentidos intersubjetivos).

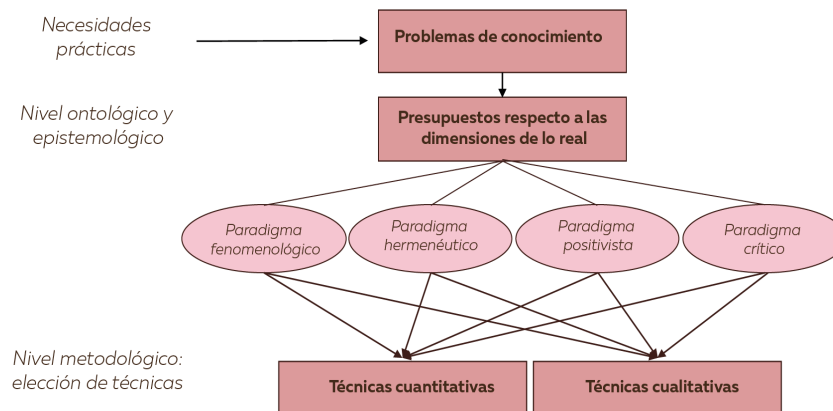


Figura 6. Ruta integral para la elección de paradigmas y métodos de investigación
 Fuente: elaboración propia, adaptada de Niglas (2010).

En cualquier caso, vuelve a emerger la necesidad de que todo investigador aprenda a abrir su mente hacia una concepción integral y pluralista de lo real. Esto como prerrequisito indispensable, primero, para que al momento de desarrollar su propia investigación, el investigador sea consciente de sus presupuestos ontológicos y epistemológicos y, así, sepa elegir métodos y técnicas acordes con las dimensiones del fenómeno humano-social que constituya su objeto de estudio. Y segundo, el pluralismo integral supone que el investigador lea el trabajo de sus colegas bajo un grado de consciencia, apertura y respeto, que le permita juzgar la calidad de ese trabajo, no bajo la pretensión de adaptarlo a sus propias creencias ontológicas, predilecciones epistemológicas y metodológicas; sino, más bien, a partir de la demanda de una explicitación de las creencias y predilecciones correspondientes a la mirada desde la cual el investigador evaluado observa la complejidad de los fenómenos humano-sociales implicados en su pregunta de conocimiento.

La praxis integral: camino pluralista a lo real

Hemos visto cómo el uso de un mapa integral de lo real permite diferenciar planos de conocimiento de lo humano-social y, a la vez, integrarlos en un esquema global. Tal alternativa integradora, nos trae de nuevo al escenario de la práctica. Dentro de esta última, en tanto experiencia holística de lo humano-social, se activan, al mismo tiempo y con la misma importancia, los cuatro planos que conforman una realidad inherentemente compleja (Wilber, 2008): planos subjetivo, intersubjetivo, objetivo e interobjetivo. Ya determinar en qué medida y en qué contextos uno u otro plano ejerce mayor o menor fuerza, será una tarea empírica por desarrollar, con base en los estudios realizados por quienes interactuamos en ese gran campo de investigación integral de lo humano-social, aún en ciernes.

Entretanto, podríamos pensar la práctica como praxis integral (Díez, 2014), es decir, en tanto reflexión y transformación permanente del hacer en lo real (figura 7). Lo real como esa intersección entre planos de existencia que operan, no de forma determinística y unidireccional, sino a partir de una sinergia interactiva. Bajo tal dinámica, el “yo” y el “no yo” —a los que años atrás aludiera el filósofo español Ortega y Gasset (1981) con su postura perspectivista—, se encuentran (y desencuentran) con el “nosotros” de la intersubjetividad cotidiana, así como con “esos” sistemas sociales históricos dentro de los cuales se enmarca

todo comportamiento de “ese” cuerpo físico que *también* (mas no *solamente*) es todo ser humano.

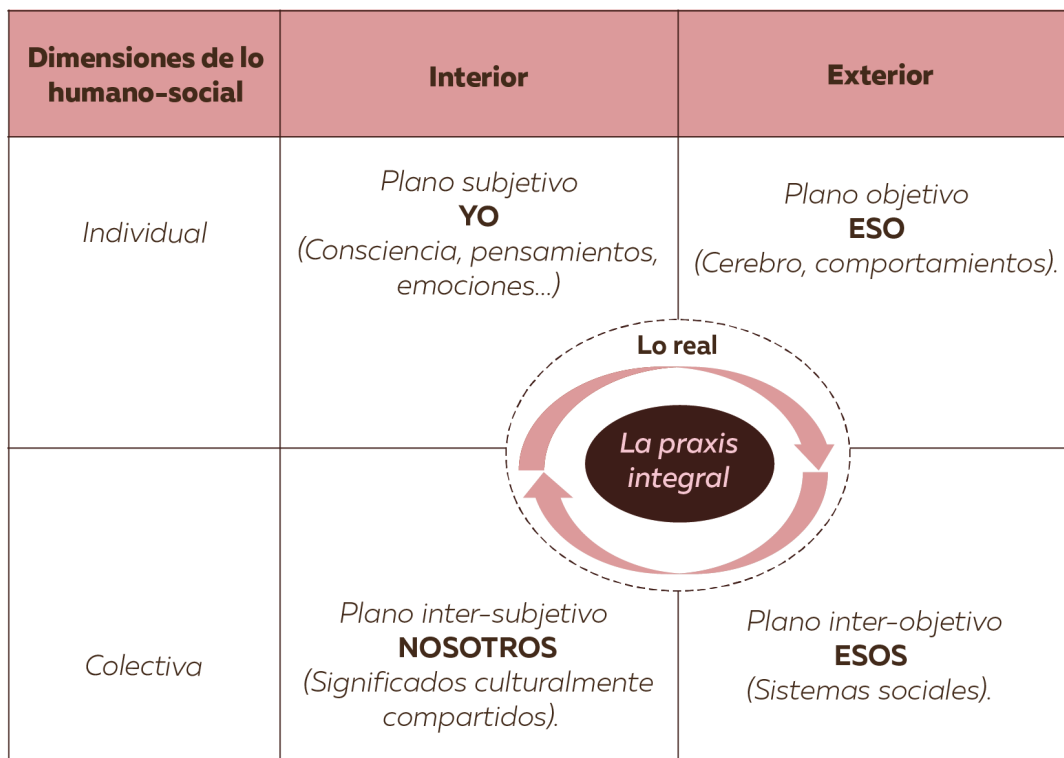


Figura 7. La praxis integral como camino pluralista a lo real

Fuente: adaptado de Wilber (2007).

Dentro de ese campo de interacción entre múltiples planos de lo real, la praxis integral se presenta como una continua –aunque siempre inconclusa– aspiración y aplicación de un saber holístico (Díez, 2014). De tal modo que, en los escenarios de la acción, el practicante pueda formularse preguntas de cara a problemas situados y acudir a los paradigmas y métodos más coherentes con la naturaleza de esas preguntas, sin presuponer que los

fenómenos humano-sociales responden, necesariamente y de manera excluyente, a un solo plano o a una sola fuerza operante de lo real.

No obstante, una práctica integral como la que acabo de referir sigue enfrentando la candente (¿e inacabable?) discusión entre paradigmas de pensamiento. Al parecer, tal discusión saldrá una y otra vez, mientras el quehacer académico orbite, no tanto alrededor de la práctica de los profesionales en la sociedad, sino, principalmente, en función de la práctica académica dentro de sí misma. Así, la manifestación paralela de los “totalitarismos de cuadrante” podría explicar por qué Guba y Lincoln hablan de “paradigmas en competencia” (2002, p. 113), aun cuando, al final de su propuesta, invitan a un diálogo que conlleve a un metaparadigma integrativo¹⁰. Al hablar de competencia, es como si el investigador se viese forzado a tomar partido por una visión de la realidad, en vez de poder aproximarse integralmente a lo real. Es el caso, por ejemplo, de la lucha entre paradigmas de investigación dentro del análisis sociológico organizacional (Burrell y Morgan, 1979). Tal lucha se expresa de forma casi religiosa. Así, por ejemplo, cuando un investigador transita de una perspectiva paradigmática a otra, experimenta lo que Burrell y Morgan denominan “experiencia de conversión” (1979, p. 25). Junto a tal experiencia, con frecuencia sucede que los partidarios del paradigma originario del investigador que transita, lo ven como un personaje “deshonroso”; mientras que aquellos afiliados al paradigma receptor, suelen esperar al neófito con los brazos abiertos.

Una experiencia de conversión de ese tipo experimenté, por ejemplo, cuando con alegría le conté a mis colegas antropólogos que haría un doctorado en la línea de ética organizacional dentro de un departamento de ingeniería industrial. A lo cual, varios de ellos, incluso profesores, me respondieron que ahora me volvería “tan psicorrígido como los ingenieros”; expresando así la paradoja manifiesta en un pensamiento estereotípico y tribal, proveniente de expertos en la crítica de los estereotipos sociales. No obstante, al final, mis excolegas antropólogos terminaron por tener —al menos parcialmente— la razón. *Ad portas* de concluir mis estudios doctorales, enfrenté un escenario tan surrealista como lo es ver a un grupo de estudiantes de doctorado, recogiendo firmas a favor de prohibir —sí, en esos términos— que dentro de nuestro programa académico se formularan tesis doctorales

¹⁰Y a juzgar por el libro más reciente que escriben Lincoln y Denzin (2012), *Paradigmas y perspectivas en disputa*, la mirada de Lincoln parece seguir oponiendo los paradigmas, como si tuviesen que continuar siendo opciones excluyentes e irreconciliables.

basadas estrictamente en el uso de métodos cualitativos como el etnográfico. Por fortuna, al final, la institucionalidad de una entidad estatal sería primó sobre desafortunadas (y desinformadas) pretensiones sectarias.

Resulta pues ser un reto para los aún nacientes estudios transdisciplinares que, en aras de su aplicación en campos de investigación como la toma de decisiones ética (TDE) en organizaciones —entre muchos otros—, se avance para superar la tendencia a la segmentación artificial de lo real, atravesada por una suerte de “tribalización” de la labor académica.

En esa línea de apertura mental al intercambio académico, el pluralismo epistemológico integral permite reconocer que un investigador puede considerar un mismo problema desde distintos paradigmas, así como estudiarlo a partir de metodologías diferentes, según lo demande el problema de conocimiento que se plantee (Wilber, 2007). Sin embargo, como lo señalé más atrás, sucede, por ejemplo, que pioneros (y sucesores) de áreas disciplinares de conocimiento como la antropología sociocultural, en vez de reconocer una pluralidad de opciones paradigmáticas dentro de la cual podrían escoger aquella que coincida con sus creencias ontológicas, han pretendido que fenómenos intersubjetivos como los sentidos culturalmente construidos, solo puedan (y deban) conocerse bajo un lente de pensamiento positivista. Tal pretensión suele ir acompañada de una “narrativa realista”. Esta última, constituye uno de los recursos retóricos propios de la escritura etnográfica positivista (Van Maanen, 2011). A continuación, discuto algunos de dichos recursos, para luego indicar el lugar de la escritura en primera persona (o, en palabras de Van Maanen, “confesional”), como recurso coherente —y válido— en la aplicación y análisis de resultados de técnicas etnográficas reflexivas, afines con postulados paradigmáticos hermenéuticos.

1.4 Géneros de escritura etnográfica: intersección (sin asimilación) entre ciencia y arte

“Los trobianeses acostumbran...”. Expresiones como esta, en tercera persona, en apariencia carentes de emociones o subjetividad alguna del investigador-escritor, suelen ser el recurso

escritural dominante en los textos de etnógrafos positivistas como Malinowski. Parece algo trivial, pero a ese recurso subyace la estrategia de la “narrativa realista”.

De acuerdo con Van Maanen (2011), detrás del género narrativo etnográfico realista se encuentra implícito un voto de confianza del lector en la “autoridad experiencial” del escritor. Así, al leer “los trobriandeses acostumbran” (en tiempo presente y tercera persona), y no, “yo interpreté que los trobriandeses” (en pasado y primera persona); y al constatar que quien escribe es un autor con un título académico y una experiencia reconocida, se asume que eso que el etnógrafo dice que los trobriandeses hacen, dicen, sienten o piensan (“el punto de vista del nativo”), es algo que cualquier otro observador, situado en el mismo lugar, también percibiría. Y viceversa, si un joven antropólogo escribe “yo interpreté que los trobriandeses...”, de inmediato se disparan las alarmas de los lectores —especialmente de aquellos influidos por una concepción positivista del conocimiento—.

Es como si el uso de la tercera persona garantizara la asepsia del etnógrafo, su neutralidad en el proceso investigativo. De nuevo, se trata de un esfuerzo —consciente o no— del científico social que escribe —así como de sus lectores— por atribuirle cientificidad al texto, por replicar la pretensión de objetividad propia del estudio de realidades externas, al estudio de realidades internas que, al menos bajo un lente hermenéutico, poseen una naturaleza distinta.

La naturaleza del conocimiento de lo externo (individual o colectivo), implica que sin importar quién sea la persona que observe un fenómeno, el dato será el mismo. Así, por ejemplo, el número de habitantes de una comunidad indígena, o la cantidad anual de asesinatos que se den dentro de la misma, constituirán datos de realidades externas medibles, objetivamente identificables, independientes de la mirada del investigador. En cambio, bajo un paradigma hermenéutico, aspectos internos individuales como los motivos personales de los asesinatos, o los significados culturales alrededor de la muerte, no son datos que estén ahí afuera, dispuestos a ser “recolectados” por el investigador. Desde el mismo momento en que un investigador entra en contacto con una comunidad, la misma raza, género, estatura, edad, clase social, ideología, personalidad, y demás factores subjetivos, influyen en el tipo de relación que se establece entre sujetos de estudio y sujeto investigador; y esa relación influirá, indefectiblemente, en el proceso interpretativo sobre —en el caso del ejemplo— las motivaciones de los asesinatos o los significados culturales asociados a la muerte.

Tal influencia de la subjetividad en el análisis de las formas de ser, pensar, sentir y hacer, de grupos determinados, es omitida –mas no por ello, eliminada– en las etnografías realistas positivistas. Así, en uno de los textos inaugurales de la antropología interpretativa, Geertz (1974) hace referencia a que, mientras que Malinowski proyectó en sus textos una apariencia de objetividad, tras la publicación de sus diarios de campo por parte de su esposa, se evidenció, por ejemplo, que, en su intimidad, nuestro etnógrafo pionero ejemplar, renegaba del olor de sus investigados.

Y Geertz no hace referencia a esa omisión (también señalada por Van Maanen) para juzgar moralmente a Malinowski. Lo hace, más bien, para indicar que, en términos epistemológicos, es necesario reconocer que el conocimiento generado por la etnografía es, por naturaleza, intersubjetivo. En términos hermenéuticos, no es posible conocer las formas de ser de determinados grupos humanos, sin que esas formas interactúen con la propia manera de ser –personal y culturalmente– del investigador.

Lo dicho por Geertz ha sido sustento de una refundación de la etnografía en el escenario *post mortem* de Malinowski. Así, mientras los cimientos de la etnografía positivista se ponían en duda con la muerte de este pionero de la antropología, nació un enfoque etnográfico reflexivo (Guber, 2001; Aull, 2008). Este último, no supone una asimilación entre la escritura etnográfica y géneros meramente autobiográficos o literarios; pues, así como se peca al omitir el innegable papel de la subjetividad en el trabajo etnográfico, se erra al reducir la etnografía a anecdotarios personales o panfletos políticos (Van Maanen, 2011; Hammersley, 2013).

Empero, evitar reducir los textos etnográficos a documentos literarios, tampoco supone negar que la escritura etnográfica tiene puntos de intersección con el arte de la literatura o, incluso, con el género autobiográfico. Respecto a este último género, el mismo título del libro de Aull (2008) resulta sugestivo: “Etnografía reflexiva. Una guía para investigar a los demás y a sí mismo” (*Reflexive ethnography. A guide to researching selves and others*).

No es casual entonces que se hable de la hermenéutica como el *arte* de la interpretación (Van Maanen, 2011; Wilber, 2007). El artista selecciona materiales y los dispone en coherencia con su propio estilo de trabajo, logrando así un sello propio que constituye, por antonomasia, su aporte personal a cualquiera sea el ámbito artístico en cuestión. Del

mismo modo, el cantante *interpreta* piezas musicales, es decir que, más allá del solo acto de tocar determinadas notas, impregna sus tonadas con un sello subjetivo (emocional e intencional) que le es propio, único y diferenciador. Análogamente, el etnógrafo, tras vivir y registrar una experiencia en campo, no llega simplemente a traslapar todos esos registros en un texto. Si así fuese, difícilmente habría etnografías con menos de 500 páginas, repletas con todas las transcripciones de entrevistas y notas de observaciones informales del investigador. En cambio, el etnógrafo *selecciona* y *organiza* la información registrada en campo (Alvesson y Kärreman, 2011); además, *construye* con esa información un relato intencionado, un camino por el cual pretende llevar al lector para que este pueda captar el proceso de autotransformación personal que debió vivir el etnógrafo, como “rito de paso”, para transitar del desconocimiento a la comprensión de las formas de ser de cualquiera sea el grupo con el cual haya interactuado durante el trabajo de campo etnográfico.

De acuerdo con Van Maanen (2011), el recurso narrativo más coherente con el enfoque etnográfico reflexivo descrito, es la escritura “confesional”. En esta última, escrita en primera persona, el etnógrafo reconoce su autoría del texto etnográfico, su papel de creador activo de una interpretación de un momento particular de uno o varios grupos humanos en interacción. Este tipo de escritura es, por naturaleza, “inquietantemente personal” (Van Maanen, 2011: xiii).

Ese sustrato personal, que desde el positivismo constituye un obstáculo, en la etnografía confesional se convierte en un medio de conocimiento. Así, asuntos íntimos del investigador —como su historia de vida, su género, edad, raza u orientación sexual— se vuelven factores clave en la narración de anécdotas acontecidas en campo, a partir de las cuales se generan comprensiones penetrantes (*insights*) sobre el grupo estudiado. Se trata, justamente, de “confesiones”, a través de las cuales el etnógrafo le da sentido a la información registrada en campo, para dar cuenta de cambios de su percepción que fueron fundamentales en la generación de sus comprensiones.

Si bien al momento de la segunda edición del libro de Van Maanen (2011) las etnografías realistas parecían seguir dominando la escena antropológica, el mismo Van Maanen cataloga varias de sus etnografías en el área de los estudios organizacionales como de naturaleza confesional. Asimismo, existen múltiples ejemplos de etnografías confesionales, entre las cuales, a continuación, destaco algunas generadas en el continente americano,

al tiempo que aludo a algunos trabajos europeos en los que se extrapolan los principios de la etnografía reflexiva a otros ámbitos como la sociología reflexiva o la investigación cualitativa en general.

1.5 Etnografía y enfoque cualitativo confesional

Me tomó catorce años entender lo que me habían dicho los ilongot acerca de la aflicción, la ira y la cacería de cabezas. Durante todos esos años, no estaba en condición de comprender la fuerza de la ira que puede nacer del luto, y ahora sí lo estoy (...) En 1981, (mi esposa) Michelle Rosaldo y yo empezamos a hacer investigación de campo entre los ifugaos de Luzón, en Filipinas. El 11 de octubre de ese año, Michelle caminaba con dos compañeros ifugao por un sendero, cuando perdió el equilibrio y cayó veinte metros abajo a las aguas de un torrencioso río. Inmediatamente, cuando hallé su cuerpo, me puse iracundo. ¿Cómo pudo abandonarme? ¿Cómo pudo ser tan torpe para caer al precipicio?(...) Experimenté el profundo dolor cortante de la pena, casi más allá de lo soportable, el frío cadavérico de darme cuenta del final de la vida...

(...)la bibliografía anglosajona necesita dar un énfasis especial a la ira que existe en la aflicción (...) la cultura angloamericana de las clases medias-altas tiende a ignorar la ira que producen las pérdidas devastadoras. Paradójicamente, el saber convencional de esta cultura suele negar la ira que existe en la aflicción, al mismo tiempo que los terapeutas motivan a los miembros de la invisible comunidad de las personas en duelo a que hablen con lujo de detalles acerca de cuánta ira les producen sus pérdidas.

Renato Rosaldo. *Cultura y verdad. La construcción del análisis social*. (1991, pp. 28-31)

Retomando la referencia a la etnografía reflexiva como intersección entre ciencia y arte, seleccioné premeditadamente las citas del texto de Rosaldo (1991), para reiterar el lugar de la experiencia (y escritura) personal en el análisis antropológico. Como se observa en esas citas, Rosaldo cuenta una anécdota en extremo personal: la muerte de su esposa. Pero al hacerlo, no cae en lo que Van Maanen denomina una "etnografía vanidosa" (*vanity ethnography*). No se trata simplemente de responder a "las musas y demonios personales

del etnógrafo” (Van Maanen, 2011, p. 93). Se trata de poner sobre la mesa el proceso de transformación subjetiva que le permitió al etnógrafo comprender mejor –aunque nunca plenamente– aquello que piensa (y siente) un grupo como, en este caso, los *ilongotes* de Filipinas. Además, el autor no se queda ahí, sino que utiliza su acercamiento a una cultura ajena para cuestionar la propia, a través de la conexión con una experiencia íntima, vital. En palabras de Rosaldo, “al presentar a la cultura como un sujeto de análisis y crítica, la perspectiva etnográfica origina una interacción entre convertir lo familiar en extraño y lo extraño en familiar” (1991, p. 94).

Como fruto de esa dialéctica, Rosaldo (1991) postula el concepto de “posición de sujeto”. Este concepto alude a que las experiencias del investigador lo capacitan (o incapacitan) para comprender las experiencias de los investigados. Así, por ejemplo, solo la experiencia de la muerte de su esposa habría capacitado a Rosaldo para dimensionar el dolor que los *ilongotes* canalizan quitando cabezas de miembros de otras tribus. Y no se trata en ese caso de invitar a enfrentar la aflicción quitando cabezas, sino de comprender que cada grupo humano elabora distintas estrategias para responder (o no) al dolor extremo. Así, Rosaldo pone el dedo en una de las llagas de la mente occidental: su exceso de enfoque en la razón y su falta de atención a la emoción.

Asimismo, existen decenas de etnógrafos (entre otros investigadores sociales) que, como Rosaldo, analizan la relación entre su subjetividad y la de los sujetos de estudio, como medio para aportar conocimiento académico. Para los fines de este libro, por ahora solo enunciaré, como un ejemplo más, el de la antropóloga colombiana Mara Viveros (2002). En sus estudios sobre sexualidad y masculinidades afro, Viveros comenta cómo, en sus primeras aproximaciones para hablar sobre sexo con hombres afrocolombianos, estos se mostraban reacios al tema: le decían que cómo se le ocurría que un hombre le iba a hablar a una mujer sobre su intimidad. A partir de tales interacciones, la antropóloga poco a poco profundizaba en la naturaleza de la masculinidad afro, en elementos sexistas que explicaban que, en la configuración de esa masculinidad, la mujer, vista como objeto sexual, no cabía en el lugar de sujeto-interlocutor, el cual estaba reservado para la condición de hombre.

Como se observa, el recurso a la anécdota personal, propio de la etnografía confesional, no se hace para renunciar a la cientificidad. Al contrario, resulta más objetivo reconocer que lo que somos influye en lo que podemos conocer; que creer, ilusoriamente, que al negar el

papel de la subjetividad en la investigación, ese papel queda neutralizado. Esta comprensión se plantea no solo en enfoques etnográficos reflexivos, sino también, por ejemplo, en la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu (1993):

La diferencia no es entre la ciencia que efectúa una construcción y la que no lo hace, sino entre la que lo hace sin saberlo y la que, sabiéndolo, se esfuerza por conocer y dominar lo más completamente posible sus actos, inevitables, de construcción y los efectos que, de manera igualmente inevitable, estos producen. (p. 528)

Nótese que la cita no invita a que el investigador, simplemente, exprese –en el trabajo de campo y en el texto– su inevitable subjetividad; sino a que sea consciente de esa subjetividad y de cómo influye en lo que se pregunta, en lo que analiza, y en lo que se responde. Esa misma invitación es retomada en la mirada cualitativa que proponen Alvesson y Kärreman (2011), especialmente en el área de los estudios organizacionales. Estos autores acuñan la noción de “teorías privadas”, para referirse a esos supuestos con los cuales todo investigador, de manera consciente o no, llega al terreno de su investigación. Frente a esa innegable carga subjetiva, los autores invitan a los investigadores, primero, a poner tal carga sobre la mesa (es decir, en el texto); y segundo, a estar abiertos a cuestionarla, a la luz de las “sorpresas” que emerjan de la interacción entre el investigador y los investigados. Así, que un investigador cualitativo explicita en el texto sus “teorías privadas”, no se trata de un acto de vanidad o de falta de seriedad metodológica; al contrario, es un ejercicio de honestidad y rigurosidad académica. De esta manera, como antesala a la presentación de aquello que considero esencial de mis teorías personales, veo pertinente retomar las palabras de Van Maanen (2011):

Mi excusa para referirme a mis propios textos (...) es que considero que escribir etnografía es una labor altamente personal y aislada, en la cual, los mejores ejemplos deben ser los propios. Los escritores son lectores privilegiados de sus propios textos y, dentro de ciertos límites, son los únicos que pueden hablar con cierta ventaja y autoridad especial sobre sus propias intenciones y presupuestos. (p. xix)

1.6 Mis teorías privadas sobre la escena contemporánea

Mi primera etnografía, publicada por la *Revista Colombiana de Antropología* (Díez, 2006), fue resultado de un proceso sistemático de autoobservación de mi rol como empacador de una cadena de supermercados perteneciente a una *caja de compensación*¹¹ de Bogotá, bajo un esquema de “remuneración” por propinas. Y escribo remuneración así, entre comillas, justamente porque el trasfondo teórico de mi investigación yacía en el análisis crítico de una mezcla de formas económicas de distinta naturaleza. Si bien el Código Sustantivo del Trabajo colombiano prohíbe la remuneración por propinas, desde finales de los años 90, varios supermercados nacionales —entre ellos los pertenecientes a varias cajas de compensación— crearon y subcontrataron cooperativas de trabajo asociado, las cuales contaban con la autonomía legal necesaria para considerar las propinas como una de sus formas de compensación. Frente a tal panorama, analicé de qué forma emociones tales como la rabia, la frustración y la tristeza que sentíamos los empacadores cuando no recibíamos propina (o, en la jerga local, cuando los clientes “nos cacheteaban”), más allá de un simple hecho anecdótico, daban cuenta de un proceso de explotación laboral —especialmente de la población joven— o, en términos marxistas, de aumento de la *plusvalía relativa* (Marx, 1946), es decir, de “la relación indirectamente proporcional entre la disminución de los salarios de la mano de obra y el aumento de la ganancia de los propietarios de los medios de producción” (Díez, 2006, p. 268).

Ante tal proceso de explotación, y siguiendo principios del materialismo histórico marxista, consideraba necesaria la organización colectiva de los trabajadores para exigir su derecho a un empleo bien remunerado (Díez, 2007a, 2009a, 2009b). En ese momento, no estaba tan en boga —al menos no en Colombia— el concepto de responsabilidad social corporativa (RSC), el cual, recientemente, autores como Tello y Rodríguez (2014) han propuesto “extender” a la noción de “responsabilidad social organizacional (RSO)” (p. 123). Esta última permite considerar el rol moral que deben jugar las organizaciones frente a la sociedad, no

¹¹En Colombia, las *cajas de compensación* son una figura organizacional que podría catalogarse dentro del llamado “cuarto sector”. Ámbito en el que se presentan figuras jurídicas con elementos tanto del sector social —sin ánimo de lucro—, del sector privado —competencia en la oferta de servicios como la venta de víveres al por menor—, y del sector estatal —como la administración de servicios de seguridad social como, por ejemplo, los subsidios de vivienda—, entre otros aspectos (Díez, 2014).

solo en el caso de aquellas multinacionales cuyo “poder económico y político (...) es superior al de muchos Estados” (p. 123), sino también, en el de las llamadas *mipymes* (medianas y pequeñas empresas) y, fundamentalmente, en el Estado mismo como ente regulador que, al menos en el caso de los países con constituciones basadas en un Estado social de derecho, debiesen velar por los intereses de todos los grupos de interés y no solo por aquellos intereses propios de grupos accionistas y élites dominantes. Al mismo tiempo, estos últimos colectivos debiesen ser más conscientes y morales en su actuar, so pena de generar organizaciones insostenibles como resultado de la sanción social de una ciudadanía activa que limite su accionar.

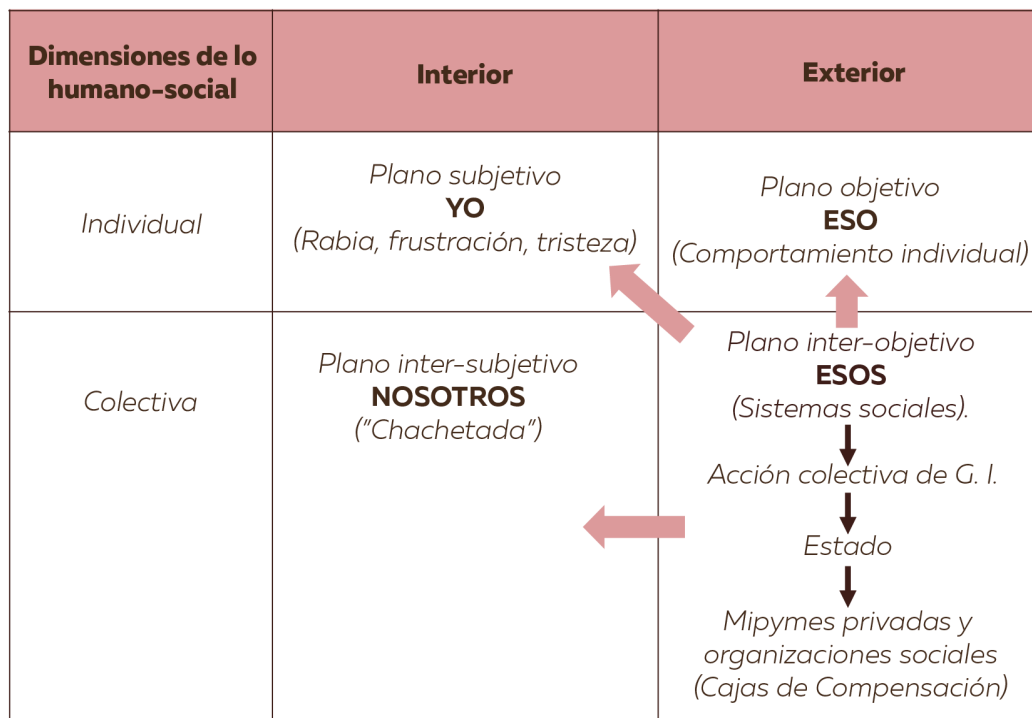


Figura 8. Dinámica de una ética de la responsabilidad social
Fuente: adaptado de Wilber (2007). G. I.: grupos de interés.

En la figura 8, de forma intencionada, espacialmente predomina el plano interobjetivo de los sistemas sociales; cuya dinámica, de nuevo en línea con el materialismo histórico marxista, se concibe como causa determinante de los comportamientos individuales en el plano superior derecho, así como de las emociones que experimenta el yo en el plano subjetivo y, por último, de expresiones culturales como las *cachetadas* a los empacadores. Esos tres planos (de lo objetivo y subjetivo individual, y de lo intersubjetivo colectivo), se presentan entonces como epifenómenos o, en términos marxistas, expresiones “superestructurales” que responden a la “infraestructura” que constituirían los *modos de producción* en tanto causa primaria y determinante del resto de los fenómenos humano-sociales (Marx, 2008).

Tales supuestos marxistas alimentaban pues la “posición de sujeto” (Rosaldo, 1991) desde la cual publiqué mi etnografía de los empacadores de supermercados (Díez, 2006). Y bajo esos mismos supuestos, ejercía la profesión de antropólogo con el triple rol de profesor universitario, investigador y militante del entonces Partido del Trabajo de Colombia (PTC), en alianza con directivos y bases de la Central Unitaria de Trabajadores (CUT), la principal agrupación sindical colombiana. Bajo tal militancia, me vinculé a movimientos nacionales que ejercían presión sobre el Senado de la República de mi país para promulgar una ley que evitara el uso de la figura de las cooperativas al servicio de intereses privados y con la complicidad del Estado –presión finalmente materializada a través del proyecto de ley 215 (Cámara de Representantes de la República de Colombia, 2011).—

En todo caso, lejos estaba aún de iniciar mis estudios doctorales en el área de la ética organizacional. De tal modo que, estas líneas, no son más que reinterpretaciones de lo vivido bajo una mirada que, si bien fue mía, ya me resulta inaccesible. Como diría el novelista checo Milan Kundera en *La vida está en otra parte*: “¿Creéis que el pasado, por el hecho de haber pasado, es algo ya acabado e inmutable? ¡Qué va! ¡Sus vestidos están hechos de un tafetán cambiante y cada vez que lo miramos lo vemos de un modo diferente!” (2016, p. 67).

Ahora diré, bajo el metaparadigma realista integral en el cual inscribo mi análisis, que resulta insuficiente limitarse –como lo hice en el pasado– a analizar el malestar de los trabajadores explotados (expresado en emociones como la rabia, el miedo o la tristeza) como un asunto que compete estrictamente a la responsabilidad del Estado y de las organizaciones. A la luz de lo discutido en este capítulo, tan totalitarista resultaría suponer que el malestar de los trabajadores es solamente su propia responsabilidad (siendo así cómplices de procesos

sociales sistemáticos de explotación laboral), como asumir, en el sentido opuesto, que los trabajadores no tienen ninguna responsabilidad en cuanto al manejo de sus propias emociones.

Frente a lo anterior podría objetarse, por ejemplo, que existen evidencias estadísticas que indican que expresiones de malestar individual como la depresión, serían un efecto generado en habitantes de países capitalistas, como resultado inherente a las estructuras desiguales y excluyentes de ese sistema de organización sociopolítica. Es el caso de un reciente estudio publicado en la revista *Sociology of Health & Illness*, que Prins *et al.* (2015) titulan *Anxious? Depressed? You might be suffering from capitalism*¹². A lo cual responderé que, efectivamente, he dicho más atrás que una posible ventana para no quedarse en discusiones ontológicas interminables, radica en la permanente consideración de las evidencias que emergen en el mundo práctico; pero, por otro lado, también parece indispensable iniciar todo análisis de ese mundo práctico, explicitando la postura ontológica de los analistas y evitando caer en una pretendida “santidad (de) puntos de vista y opiniones” (Guba y Lincoln, 2002, p. 142).

Y no es que niegue la existencia de datos que correlacionan capitalismo y depresión, pero también cuestiono si no sería irónico que estudios que podríamos afiliar al paradigma crítico operen bajo una lógica de comprobación de hipótesis que no llega a ser pospositivista, sino que, incluso, serían de línea positivista pura. ¿O acaso se sostiene decir que si un millón de estadounidenses son depresivos, entonces todos los ciudadanos de países capitalistas lo son? El mismo Popper (1978) nos respondería que no, que bastaría con un solo estadounidense feliz para replantear la pregunta, por ejemplo, ampliándola para considerar cuáles son los aspectos –colectivos y externos, pero también individuales e internos– que conllevan al surgimiento del malestar en las personas. Y, en todo caso, si nos restringimos al plano del análisis estadístico, encontraremos mayor número de evidencias que apuntan a factores individuales –entre ellos la práctica de *mindfulness*– como determinantes, si no de la eliminación, al menos sí de la disminución de la depresión (Schuling *et al.*, 2020; Newland y Bettencourt, 2020).

Por lo tanto, y en un esfuerzo intelectual y volitivo para no replicar el dogmatismo académico que he venido criticando, diré, por el momento, que mi análisis no consiste en defender la

¹² “¿Ansioso? ¿Deprimido? Puedes estar sufriendo de capitalismo” (traducción libre).

creencia de que fenómenos subjetivos como las emociones de rabia, tristeza o frustración que sentí siendo un trabajador explotado, son meramente responsabilidad de los individuos en sí mismos. De lo que se trata es de considerar que, bajo una estructura metaparadigmática integral que apunta a conciliar paradigmas aparentemente irreconciliables, lo coherente es asumir que el malestar que acontezca dentro de un individuo compete, tanto a la responsabilidad exterior inherente al obrar de todo tipo de organizaciones (y del Estado a gran escala), como a la responsabilidad interior del individuo consigo mismo. Reconocer la coexistencia de estos dos planos puede considerarse, de por sí, como una contribución de este libro (dado el ya referido predominio de miradas partidistas excluyentes).

El reconocimiento que hago de la corresponsabilidad del individuo en la autogestión de sus emociones, necesariamente me distancia de una concepción filosófica y sociológica de la escena contemporánea como una en la cual se manifiestan estrictamente *sujetos* —en un sentido foucaultiano—, dominados por fuerzas que les son anónimas y frente a las cuales pueden, cuando mucho, ejercer resistencia. Una resistencia que, como lo propone Bauman (2002) bajo su acepción de la *modernidad líquida*, ya no podría dirigirse a unas élites y fuentes de poder determinadas y localizables, pues la fluidez de lo contemporáneo lleva a que, por ejemplo, la empresa que hoy nos explote mañana no sepamos a quién pertenece o, incluso, deje de existir. “Las descripciones de un fluido son como instantáneas que necesitan ser fechadas al dorso” (Bauman, 2002, p. 8). De ahí que resulte legítimo, como lo plantea Foucault (1990, 2009) en sus últimos trabajos de una obra inconclusa, ejercer una resistencia centrada en un gobierno de sí que le permitiría al sujeto, si no romper, al menos sí aflojar esas cuerdas que, mediante el biopoder, la vigilancia y el control anónimos, atarían su vida íntima.

Sin que deje de ser atractiva y relevante la mirada foucaultiana del sujeto contemporáneo, tampoco resulta suficiente para fundamentar mi propuesta. A mi juicio, tal propuesta dialoga mejor con la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (1984). Bajo tal teoría, Giddens nos habla de *agentes* contemporáneos, es decir, de individuos que, si bien nacen determinados por unas circunstancias sociales —y de género, orientación sexual, raza y origen regional, entre otras— específicas, también nacen con la capacidad reflexiva para volver sobre sí mismos y tomar decisiones que den lugar a estilos de vida que se adapten —al menos gradualmente— a sus aspiraciones personales. “El dominio básico del estudio de las ciencias sociales no se encuentra ni en la experiencia del actor individual, ni en la existencia

de alguna forma de totalidad social, sino en las prácticas sociales" (Giddens, 1984, p. 189)¹³.

Giddens (1999) concibe pues la escena contemporánea, no a partir de la ya referida acepción de lo "líquido" que plantea Bauman, sino, en tanto época de modernidad *tardía*, de promesa de libertad, igualdad y fraternidad que, aunque **aún está por cumplirse**, parece **más** alcanzable que en épocas pasadas, toda vez que se trascienda la ya infértil dicotomía intelectual entre metarrelatos capitalistas versus socialistas, a través de posibilidades alternativas o, como las denomina el mismo Giddens (1999), de "tercera vía".

Si pensamos la teoría de la estructuración dentro del marco de lo real integral, podemos visualizarla (figura 9) en términos de una interacción interdependiente entre lo social y lo individual, entre lo interno y lo externo; términos que, de hecho, también dialogan con la definición que propone Bauman de la sociología como disciplina que considera a los "actores (noción más cercana a los *agentes* de Giddens que al *sujeto* de Foucault) individuales (...) en su condición de unidades, miembros o socios dentro de una red de **interdependencia**" (Bauman, 1994. p. 14)¹⁴.

¹³Traducción libre.

¹⁴Las negrillas son mías.

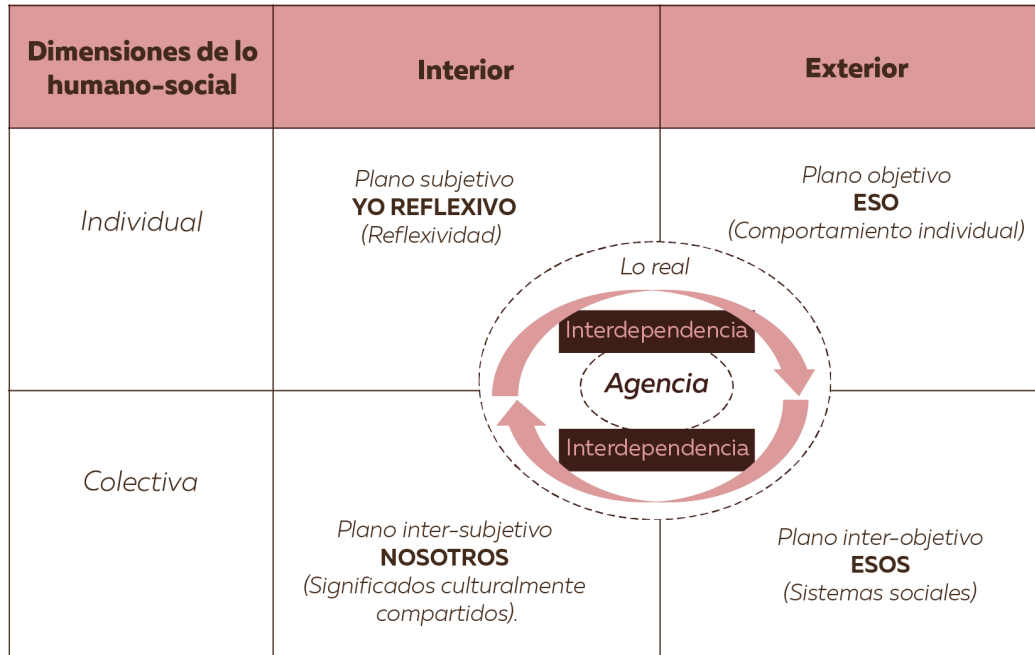


Figura 9. Dinámica de la teoría de la estructuración de Giddens dentro de lo real integral
 Fuente: adaptado de Wilber (2007).

Por supuesto, soy consciente del espíritu conservadorista, elitista y excluyente que suelen endilgar los críticos de Giddens (King, 1999) a sus planteamientos y, por ende, a quienes comulgamos con los mismos. Pero también concuerdo con la idea de Boudon (2004), referida más atrás, según la cual, es comprensible que entre los académicos y la sociedad en general sean más populares aquellas teorías que liberan de toda responsabilidad a los individuos frente a sus propias condiciones (y decisiones cotidianas) de existencia. Como persona depresiva que he sido, sé que resulta más cómodo asumir que mis estados de ánimo no dependen de mí, sino del capitalismo; pero por mi experiencia de práctica continua del *mindfulness*, también sé que, al reconocirme como dueño de mis emociones

y actuar en consecuencia (tomando decisiones cotidianas saludables), he podido superar serios episodios depresivos y, así, lograr hacer cosas como, por ejemplo, escribir este libro.

En todo caso, ya vimos que en la arena de la discusión académica sobre lo humano-social, el avance hacia la transdisciplinariedad y hacia una visión integral de lo real, demanda también trascender las miradas dogmáticas que confunden creencias con verdades. De lo contrario, como lo señalé más arriba, no sería necesario establecer un campo llamado “academia” y otro llamado “política”, sino reducir el primero al segundo, cosa que, al igual que Hammersley (2013) y Van Maanen (2011), considero inapropiada para el desarrollo del conocimiento. Entre otras cosas, porque rallaría en el totalitarismo denunciado más atrás. Bajo ese totalitarismo, habría autores (como Marx, pero también como Giddens) que, de forma inquisidora, serían considerados como *prohibidos*.

Y por supuesto, el totalitarismo conceptual también es susceptible de expresarse del lado de autores como el mismo Boudon (2004), con quien, a pesar de concordar respecto a la defensa de teorías sociológicas impopulares como la de Giddens, no concuerdo cuando plantea que la única sociología *importante* es la que aplica el método científico pospositivista. No, para mí, la sociología expresiva y la crítica son tan importantes como la cognitiva. La primera, entre otras cosas, porque es afín a mi uso de un estilo narrativo, sin que ello me lleve al extremo de reducir o asimilar la sociología a la literatura. Y la segunda, porque también es una opción legítima, aunque no la única, bajo una concepción integral de lo real.

Bajo tal concepción, lo real opera como una sinergia entre lo individual, lo social, lo interno y lo externo. Al creer en la existencia de esta sinergia, no pretendo que todo investigador de lo humano-social se “convierta” ciegamente a esa misma creencia; pero tampoco considero que debamos ceder –consciente o inconscientemente– a toda pretensión exógena –también consciente o inconsciente– de que aceptemos, como una obligación moral irreflexiva, la adscripción a cualquier otra creencia, especialmente si esta última está ligada a paradigmas aislados, excluyentes y no reconocidos como tales.

Pero nuevamente me estoy adelantando. Hay todavía algunas partes de la historia que contar para que el lector pueda, no solo comprender de dónde viene mi forma de pensar (y sentir) lo humano-social, sino también, quizás, verse animado a rastrear de dónde

viene su propia y particular manera de hacerlo. En palabras de Han (2019), me extiendo para dar cuenta de la *maduración* de mis ideas, que no surgen espontáneamente, sino como resultado de un decantar gradual y mediado por múltiples influencias académicas y experiencias personales. Pasemos pues ahora a considerar antecedentes de mi investigación etnográfica relacionados con la categoría de género y los movimientos feministas.

Las múltiples aristas de la discriminación: ¿determinación de lo externo o sinergia de lo real?

Volviendo al tema laboral, el diálogo con pares evaluadores de mi etnografía sobre empacadores me llevó por las rutas analíticas y críticas que ofrece la mirada feminista. Bajo tal mirada, la doctora Marta Zambrano, de la Universidad Nacional de Colombia, me interpelló respecto a la ausencia de la perspectiva de género en esa primera etnografía sobre los empacadores. En ese momento, y de manera ingenua, pensaba que para incluir la reclamada perspectiva de género, bastaba con hablar de “los” y “las” empacadoras. Sin embargo, al cursar una maestría en estudios de género, comprendí que el género iba más allá del uso lingüístico de artículos femeninos. Entendí, por ejemplo, que, a lo largo de la historia, todas las culturas conocidas han asignado significados diferentes y jerárquicos a los sexos, a partir de los cuales, a nivel universal, se suele considerar lo masculino como superior y lo femenino como inferior (Díez, 2007b). Así, nos hemos acostumbrado, prácticamente en todo el planeta, a referirnos a las mujeres como “el sexo débil”. Y es cierto que la estructura ósea y masa corporal de las mujeres es —en promedio— de menor peso y volumen que la de los hombres. Empero, en la actual sociedad de la información, en la cual el trabajo depende cada vez menos de variables físicas y más de las múltiples inteligencias humanas, las diferencias biológicas no tendrían por qué traducirse, como lo hacen, en brechas salariales, sobrecarga de trabajo reproductivo o de cuidado de los otros y, en general, menor acceso de las mujeres a cargos de poder, en todos los sectores de la sociedad (Wilber, 1996; Díez, 2007a).

Estos factores de discriminación de las mujeres han entrado en interacción con los procesos de explotación laboral que refería más atrás y, más recientemente, con otras aristas de exclusión global de aquellas poblaciones menos favorecidas o, como las denomina Fraser (2012), “grupos minoritarios”. Así, Fraser propone diferenciar tres momentos de la interacción entre el feminismo y el movimiento obrero. Un primer momento, posterior a la Segunda

Guerra Mundial, en que feminismo y movimiento obrero habrían encontrado puntos de encuentro frente a la búsqueda de gobiernos socialdemócratas. Tal cual aconteció, a nivel latinoamericano, con procesos como la revolución sandinista en Nicaragua (Blandón, 2018). Procesos que, con el tiempo, habrían llevado a un segundo momento (“postsocialista”), caracterizado por el desencanto de las mujeres frente a una utopía que, cuando mucho, permitió tímidos avances en cuanto a redistribución de las riquezas, mas no en cuanto al reconocimiento de las desigualdades de género y, especialmente, a la necesidad de mayor participación de las mujeres en los cargos de representación política. Fase que nos trae a un tercer momento, en el cual Fraser (2012) destaca la necesidad de imaginación abierta y permanente diálogo democrático transnacional por parte de los múltiples y diversos movimientos feministas del planeta, como base para formular una idea de “justicia reflexiva” (p. 81).

Esa justicia reflexiva alude a un escenario amplio de *discusión* (y acción colectiva) a partir de una redefinición de la *sustancia* que daría contenido a *lo justo*. Tal redefinición –plantea Fraser–, necesariamente, debe ir más allá de la referencia economicista limitada a la “asignación imparcial de bienes divisibles” (2012, p. 11), para asumir también las dimensiones culturales y políticas de la justicia, asociadas a cómo aquellos grupos minoritarios que difieren del modelo occidental del hombre-blanco-adulto-heterosexual-urbano, demandan no solo una inclusión económica, sino también, el reconocimiento y la valoración de sus diferencias, así como el acceso a los escenarios de representación política en los que se toman las decisiones que impactan esa “‘estructura básica’ común, que **determina** sus oportunidades de vivir una vida buena” (Fraser, 2012, p. 16)¹⁵.

Reinterpretando nuevamente los lentes académicos de mi yo pasado, encuentro que encajarían muy bien con la mirada crítica de Fraser (2012). Y también, nuevamente, encuentro que esa mirada que nos ofrece Fraser privilegia el peso de las estructuras sociales sobre el margen de acción de los individuos. De tal suerte que una teoría diferente, como la de la estructuración que propone Giddens, me sigue pareciendo más acorde con la creencia realista integral de base, según la cual, los distintos planos de lo real (individuales y colectivos, externos e internos) funcionan no de manera determinística, sino sinérgica-integral. Toda vez que, como vimos más atrás, tanto para Giddens, como para mi propio enfoque integral, la relación entre lo colectivo y lo individual no es *unidireccional*, sino *interdependiente*.

¹⁵Las negrillas son mías.

En todo caso, la incorporación de la perspectiva de género en mi estantería intelectual, paralela a mi continuación del trabajo de campo en el mundo de los empacadores, más allá del estereotipo de alimentar odio de las mujeres hacia los hombres, me llevó a comprender lo mucho que nosotros, los hombres, podemos aprender de ellas, en beneficio de la sociedad e, incluso, del planeta Tierra en su conjunto.

Hombres, mujeres y resiliencia

Como parte de mi tesis de maestría en estudios de género, me cuestioné sobre cómo se proyectaban a futuro hombres y mujeres jóvenes, a partir de un empleo precario como el de empacadores de supermercado “remunerados” por propina. Y me encontré con la sorpresa que, derribando el mito del “sexo débil”, las mujeres entrevistadas mostraban una mayor capacidad que los hombres, no solo para empacar y desplazar con destreza los carritos del supermercado; sino también, para ser líderes en sus puestos de trabajo, en el ámbito académico, en sus hogares, en sus prácticas de autocuidado y organización estratégica de los recursos para alcanzar gradualmente metas personales y colectivas. En cambio, hallé hombres que, aún rodeados de mujeres que por lo general les hacían sus tareas domésticas, sin demandar apoyo físico o económico de ellos, se estancaban en un presente caracterizado por bajos niveles de autocuidado y rendimiento académico, así como por carencia de proyectos personales que realmente lograran llevar a la práctica. En síntesis, encontré que las mujeres sacaban mejor provecho de un mal trabajo e, incluso, de una sociedad que, de manera injusta, carga sobre ellas mayores responsabilidades domésticas que sobre los hombres (Díez, 2011a, 2012).

Además de la desigualdad manifiesta en la “división sexual del trabajo”, a través de las entrevistas a empacadoras de supermercados, me encontré con relatos de violaciones sexuales a una de ellas por parte de su padre durante su infancia. Pero lo que aún más impacto me causó –tanto a nivel personal como teórico– fue la inmensa capacidad de esa mujer para perdonar a su agresor, seguir con su vida y, además, ser un pilar moral, emocional y económico para su madre y hermano, incluso sin haber contado con los recursos económicos para financiar un acompañamiento psicológico. En palabras de la entrevistada, quien, además de las violaciones en su infancia, enfrentaba discriminación de

sus compañeros de trabajo por su condición de lesbiana, “en la vida siempre hay que seguir pa'lante”.

A nivel teórico, sin negar la necesidad de transformación colectiva de una realidad social inequitativa y machista, aprecié el valor del concepto de resiliencia (Werner, 1995). Y esa valoración, no constituye un acto anacrónico o aislado. Así lo demuestra, por ejemplo, Harari (2018), quien en su extenso diagnóstico del presente de la humanidad, titula la última parte de su libro bajo el concepto de *resiliencia*. Tal concepto es aplicable, no solo al caso de la empaedora que sufrió violaciones durante su infancia; sino, incluso, al análisis académico de mi propia trayectoria familiar. Así, mientras cursaba la maestría en estudios de género, entrevisté a mi propia madre y a mis hermanos, en relación con la historia de violencia que vivimos durante años por parte de mi difunto padre, un hombre alcohólico, cuya falta de autocuidado lo llevó a fallecer por insuficiencia renal crónica a sus 54 años de edad. De nuevo, el punto no era limitarme a la anécdota personal, sino mirar lo subjetivo desde un lente analítico, crítico y reflexivo. Así, publiqué otro texto etnográfico (Díez, 2009c), en el cual propuse el concepto de “empoderamiento familiar” para señalar cómo, si bien la resiliencia es, en principio, una actitud personal, su aplicación para la defensa de la vida de mujeres y niños ante padres violentos, redundo en el desarrollo gradual de procesos colectivos de resistencia. Dentro de tales procesos juegan un papel trascendental factores económicos como el grado de autonomía financiera femenina, pero también aspectos biológicos básicos como un desarrollo físico que les permita a los hijos forjar cada vez un mayor contrapeso para “blindar” tanto a su madre como a ellos mismos.

En una línea similar a la mía, a partir de una etnografía autobiográfica, el antropólogo colombiano César Tapias (2010) propuso el concepto de “fuga”, en referencia al efecto que pueden llegar a tener las decisiones de un individuo, para que este logre salirse de círculos autodestructivos en contextos de ilegalidad y marginalidad social. En ese caso, la propia trayectoria profesional y personal de Tapias, nacido en una familia de expendedores de drogas, da cuenta de la “fuga” personal como alternativa a la perpetuación del malestar social.

Los conceptos de resiliencia o “fuga”, se constituyen en antecedentes de mi investigación etnográfica, bajo los cuales puede comprenderse —al menos en parte— mi particular

interés en la capacidad que tiene el individuo para hacerse cargo de su forma de responder —proactivamente— a realidades tan adversas como violaciones sexuales, discriminación o violencia intrafamiliar, entre tantas otras que componen la escena de la vida social contemporánea. Como lo planteé anteriormente, si bien la respuesta proactiva a la adversidad es, en principio, un fenómeno individual, las historias de vida de varias empacadoras con las que interactué durante mi trabajo de campo, así como la historia de César Tapias, o la de mi propia familia, dan cuenta de cómo la trayectoria resiliente de una persona, no solo genera cambios positivos —a corto, mediano y largo plazo— en su propia calidad de vida, sino que, además, puede generar un efecto cascada en los seres que rodean a esa persona e, incluso, en la sociedad en su conjunto. En términos de la teoría del caos (Prigogine, 1999), me refiero al llamado *efecto mariposa*, a esos microacontecimientos que, en este caso, partiendo de la vida de una persona, pueden tener un impacto social macro.

Resiliencia, estadísticas, deber, poder y querer

Se me puede objetar que las trayectorias resilientes son escasas en número y, por lo tanto, no bastan para generar un requerido cambio social que permita, por ejemplo, que, en vez de promover que las mujeres (y sus familias) aprendan a superar experiencias de maltrato, se erradique el maltrato que ejercen —mayoritariamente— los hombres sobre las mujeres. Lo cual tiene total sentido si consideramos que, en el caso colombiano, según datos del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (2018), en este último año fueron asesinadas en Colombia 483 mujeres, en 3 de cada 10 casos a manos de su pareja o expareja. Cifra a la cual se suman 37.213 agresiones a mujeres, que van desde lesiones con armas cortopunzantes hasta ataques con ácido.

Ahora, si bien el análisis estadístico de tendencias sociales es necesario para diagnosticar e intervenir la realidad, siguiendo al filósofo contemporáneo surcoreano Byung-Chul Han:

Ese acopio máximo de informaciones que son los macrodatos dispone de un saber muy escaso. Esto es así y punto (...) la pregunta por el por qué está aquí de más. Es decir, no se comprende nada. Pero saber es comprender. Así es como los macrodatos hacen superfluo el pensamiento. (Han, 2019, p, 13)

En el espíritu integrativo que defiendo, no tacharía –como lo hace Chan– el saber estadístico como superfluo; pero sí diré que es insuficiente. Pues efectivamente, el frío dato estadístico –más frío aun cuando hablamos de muertes–, no nos dice todavía nada sobre el trasfondo de la acción. ¿Por qué los hombres agreden tanto a las mujeres? ¿Por qué tantas mujeres conviven con hombres que tanto las agreden? ¿Todos los hombres *podemos* aprender a dejar de ser violentos? ¿Todas las mujeres *pueden* aprender a superar eventos violentos? ¿Podemos construir una sociedad sin maltrato?

Sin pretender dar respuestas cerradas a estas preguntas o, incluso, sin estar cerrado a un eventual replanteamiento de las mismas, sí diré, volviendo a referir mi autobiografía familiar (Díez, 2009c), que en los casos de violencia intrafamiliar, por supuesto que hay una víctima prioritaria: la persona –con frecuencia la mujer– agredida. Pero del otro lado de la moneda está también el agresor como víctima de sí mismo y de sus impulsos, de ese malestar interno que lo supera. Frente a ambos casos, una y otra vez volvemos a la relevancia del plano subjetivo y, dentro de este, de la relación de cada ser humano consigo mismo y, en consecuencia, con los demás. Como vimos líneas atrás mediante las palabras de Harari (2018), esa relación íntima puede volverse menos reactiva y autodestructiva, mediante la incorporación del *mindfulness* como hábito de autocontemplación y autotransformación.

Ahora, todavía se nos podría objetar que no toda persona puede (ni debe) asumir una actitud resiliente con base en una práctica como el *mindfulness*. Con respecto al deber, veremos en el capítulo 2 que mi propuesta no es moralista. Es decir, no pretendo forzar al otro a que considere correcto lo que yo considero correcto, pero sí sugerir un horizonte de reflexión (y acción) ética. Y, por otro lado, en un sentido práctico, al menos los estudios pioneros de Kabat-Zinn (2009), basados en el Programa de Reducción del Estrés y de Relajación (PRER) en el Centro Médico de la Universidad de Massachusetts, no hacen referencia a que sujeto alguno manifieste condiciones específicas que imposibiliten ejercer la atención plena:

Cuando iniciaron el programa, lo hicieron con ideas de que este podría o probablemente no podría hacer algo por ellos, aunque con lo que se encontraron fue con que ellos mismos **podían hacer algo muy importante para sí mismos que nadie más podría hacer por ellos** (Kabat-Zinn, 2009, p. 42)¹⁶.

¹⁶Las negrillas son mías.

En otras palabras, desde la evidencia empírica que ofrece la práctica e investigación de Kabat-Zinn (2009), el *mindfulness* y sus efectos solo pueden tener lugar si el practicante así lo quiere. Esta tensión entre *poder* y *querer*, implícita en la noción psicológica de resiliencia o sociológica de agente reflexivo, trae a escena la semántica de la *Ética para náufragos* que propone el filósofo y pedagogo español José Antonio Marina (2013):

Todos somos de alguna manera y podemos hacer unas cosas y no otras, pero podemos hacer más de lo que debemos hacer, lo cual es fuente de problemas, y, para colmo de males, el ámbito de nuestros querer no coincide ni con lo que somos, ni con lo que podemos, ni con lo que debemos. Así las cosas, nuestra vida se convierte en un tira y afloja entre esos elementos en discordia. (p. 48)

En ese terreno de lucha entre lo que queremos, podemos y debemos hacer, Marina (2013) perfila el ejercicio ético en términos afines a la resiliencia y la agencia, referidos a la capacidad (y deber) individual de ser autor de la propia vida. "Reconocernos como autores, a pesar de la confabulación del determinismo y azar que parece guiar nuestras vidas, es una de las principales tareas éticas" (Marina, 2013, p. 14).

Ahora, a la semántica de la ética como tensión entre lo que debe, puede y quiere hacer una persona, podemos añadir el papel del saber, entendiendo que, si el comportamiento más frecuente en los seres humanos es el irreflexivo, determinado por las circunstancias, ello puede radicar en que, por lo general, no aprendemos —ni en la escuela, ni en la familia, ni en ningún otro ámbito— cómo afrontar la vida con consciencia, siendo "autores de nuestra biografía" (Marina, 2013, p. 14).

Es allí donde, de nuevo, se resalta la relevancia del campo emergente de investigación y formación sobre *mindfulness*, en tanto práctica fenomenológica ideal para la autoobservación de lo que deseamos, podemos y debemos hacer. A pesar de basarse en evidencias empíricas generadas desde hace más de 30 años, el campo del *mindfulness* aún es muy poco difundido en la academia y, más aún, en la sociedad. Al mismo tiempo, predominan imaginarios que asimilan el *mindfulness* a concepciones religiosas, las cuales no necesariamente están ligadas al mismo (Bahl et al., 2016). De ahí la importancia de clarificar el lugar que ocupa el *mindfulness* dentro de las "teorías privadas" que alimentan este libro.

El *mindfulness*, ¿coaching neoliberal?

Discutir seriamente el concepto de *mindfulness* podría exponerme al riesgo de pasar por promotor religioso, regido por una mirada acrítica o “unidimensional” (Marcuse, 1993). Como si fuese un *coach* o “típico asesor del mundo neoliberal” (Han, 2019, p. 19); de esos que, sin mayor reflexión ni evidencia alguna, pero con un muy efectivo sistema de (neuro)marketing, dan costosas charlas a públicos ansiosos y desesperados, al final de las cuales se encierran en lujosos hoteles del mundo a llorar por sus profundas y ocultas desdichas.

Siendo crítico de escenas como la anterior, Han (2019) interpreta el mundo actual como uno de naturaleza completamente neoliberal, en el cual los sujetos (no los agentes) nos veríamos obligados a rendir sin descanso. En ese mundo, “el sujeto... tras verse obligado a aportar rendimientos se vuelve depresivo (y) representa para sí mismo una carga muy pesada. Está cansado de sí mismo” (Han, 2019, p. 43). De ahí que el “signo patológico de los tiempos actuales (sea la depresión)” (p. 9).

Pues bien, cotidianamente percibo los ambientes depresivos que surgen a la par de los niveles absurdos de productividad que exigen las organizaciones de la moderna “sociedad del cansancio” retratada en la obra de Han. Incluso el mundo académico, ese otrora espacio sagrado para la reflexión, hoy toma visos de máquina irreflexiva, generadora de puntos de escalafones inaccesibles para el *ejército de reserva*. Ejército conformado por esa masa creciente de profesionales que, año tras año, arrojan las universidades a un mercado sin puestos suficientes para recibirlos. Con todo lo que ello implica en términos de la precarización laboral de la minoría que logra acceder a los escasos puestos, cuyos miembros viven bajo la amenaza constante de ser reemplazados por otros profesionales más “competentes” -pero también más baratos.

Y me atrevería a decir que esa dinámica amenazante es especialmente perceptible para quienes hablamos, no desde prestigiosas plazas docentes como la Cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento que ocupara Michel Foucault en el Collège de France -a sus apenas 43 años-; o la Cátedra de Filosofía y Estudios Culturales de la Universidad de las Artes de Berlín en la que enseña Byung-Chul Han; sino desde instituciones privadas pequeñas de

uno de los países más desiguales del mundo, en donde hasta un doctor menor de cuarenta años como yo puede, por momentos, sentirse amenazado por la enajenante dinámica del *ejército de reserva* y, sin embargo, aún desde esa posición subalterna, preguntarse: ¿acaso debemos asumir que en el contexto actual de opresión imperante, ya no hay nada que podamos decidir?

Han (2019) señala que, además de la presión por producir, en ese poco tiempo que le queda al sujeto contemporáneo, se enfrenta a una saturación de información que lo invita a “hiperconsumir”, por ejemplo, a través de proveedores de entretenimiento -casi-inagotable, como Netflix o Amazon Prime. Y dice Han que, ante tales ofertas, el sujeto “se queda mirando la pantalla como un pasmado hasta perder la consciencia” (2019, p. 10).

Ante el panorama sombrío de una sociedad de Zombies (a la manera de la serie televisiva *The walking dead*), los estudios alrededor del *mindfulness* nos presentan una postura que es también crítica, pero a la vez propositiva. Así, Bahl et al. (2016) evidencian cómo la práctica de *mindfulness* sirve para enfrentar el “desafío de despertar a los consumidores cuando están profundamente sedados por la promesa del placer y la escapatoria a sus vidas abrumadas por la vía del mercado y la tecnología” (p. 198).

Así, el consumo consciente se presenta como un posible antídoto al refugio narcisista del individuo contemporáneo. Justamente, Han (2019) invita a la superación de tal narcisismo, a salir de sí mismo, a ponerle pausa a Netflix para pensar en los otros (por ejemplo, en los millones de personas que no tienen Netflix, o peor aún, ni siquiera acceso a agua potable). Y también Han señala que una amorosa llegada al otro supone un paso previo de “alteridad de uno mismo” (Han, 2019, p. 109). Alteridad que no es ajena a una relación consciente consigo mismo (central en el *mindfulness*), como base y aliento para cualquier acción de cambio individual y colectivo.

Así pues, un “sano amor a sí mismo, que no tiene nada de patológico” (Han, 2019, p. 40), se constituye en un soporte para lidiar con el “yo (que) es también una carga y un peso” (p. 105). Pues si no somos capaces de lidiar con el propio yo, mucho menos podremos trascender hacia esa auténtica relación con el otro a la cual nos invita el filósofo surcoreano. Justamente, sumergirnos en la depresión y autoconsolarnos con cifras aisladas que asocian este signo de la época con un sistema sociopolítico que nos gobierna, puede conllevar a

ahogarse en sí mismo, a caer en una “fusión narcisista (que) resulta mortal” (Han, 2019, p. 110).

Es como la tragicomedia representada por Kundera (2007) en *La inmortalidad*, a través del personaje de una chica depresiva y suicida, con un “yo dolorido que no la dejaba pensar más que en sí misma” (p. 309), quien “hacía mucho que no vivía en el mundo; su único mundo era su alma” (Kundera, 2007, p. 303), y que para acabar con su malestar decide quitarse la vida postrándose en medio de una autopista a la espera de que un auto la embista. Intención que termina con el efecto inesperado de ocasionar un accidente de tráfico que acaba con la vida de otra persona. Y tal instinto autodestructivo respondería, en palabras de Kundera, a que:

Quando sobre una persona cae un mal, la persona lo lanza lejos de sí, hacia otro. A eso se le llama conflicto, disputa o venganza. Pero una persona débil no tiene fuerza para deshacerse del mal que cae sobre ella, su propia debilidad la ofende y la humilla y se encuentra totalmente indefensa ante ella. No le queda otra posibilidad que la de destruir su debilidad junto consigo misma. (2007, p. 301)

Es así como en el personaje de Kundera “nació su sueño sobre su propia muerte” (p. 301), justo en el sentido opuesto en que el literato y filósofo Albert Camus (2012) sugiriera que, ante la principal cuestión filosófica —referida a si decidimos vivir o morir—, resulta más admirable encontrarle sentido a una vida absurda que acabar con ella, precisamente, por su sinsentido.

En contraste con la fusión narcisista reflejada en el sujeto depresivo y suicida moderno, la idea de que un cambio interno individual puede conllevar progresivamente a una transformación social se expresa, por ejemplo, en la obra autobiográfica (de alteridad consigo misma) de la afroamericana Maya Angelou. A través de libros como *I know why the caged bird sings*¹⁷, Angelou acota frases como estas: “Si no soy buena conmigo misma, ¿cómo puedo esperar que otro lo sea? (...) Puede que no controles todos los eventos que te acontecen, pero sí puedes decidir no ser reducido por ellos” (Angelou, 1970, p. 39)¹⁸.

¹⁷“Yo sé porque canta el pájaro enjaulado” (traducción libre).

¹⁸Traducción libre.

En su obra autobiográfica, Angelou narra su experiencia en tanto víctima de discriminación racial y violencia sexual, como un ejercicio de verdad para sí misma y para la historia de todas aquellas personas (especialmente mujeres no blancas) que han sido sujeto de esa misma discriminación y violencia; pero que también, como ella, pueden levantarse del fango:

*Tú puedes escribirme en la historia
con tus amargas, torcidas mentiras,
puedes arrojarme al fango
y aún así, como el polvo... yo me levanto...*

*De las barracas de la vergüenza de la historia,
yo me levanto.
Desde el pasado enraizado en dolor,
yo me levanto.*

*Yo soy el sueño y la esperanza del esclavo.
Me levanto.
Me levanto.
Me levanto.
Maya Angelou (1970), *And still I rise* (Y aún así... yo me levanto).*

El ímpetu de la narrativa de Angelou ha atraído el interés de estudiosos de la resiliencia como Chris Boyatzis (1992) y Daniel Challener (2019). Ambos autores ofrecen evidencias sobre el efecto positivo del uso de la narrativa de Angelou para la formación de habilidades resilientes, especialmente en niños y adolescentes de poblaciones vulnerables. Lo cual reafirma que un comportamiento resiliente individual en realidad no es un fenómeno meramente intrapersonal, sino que también puede (y quizás *deba*) trascender hacia lo interpersonal.

En todo caso, y en diálogo con la teoría de la estructuración, la acción resiliente intra e interpersonal no va en contravía de procesos de acción colectiva; al contrario, el mismo caso de Angelou y su activa participación en movimientos sociales en defensa de los derechos civiles, a nivel local e internacional, da cuenta del círculo virtuoso entre resiliencia e incidencia para el cambio social.

Así pues, podemos ver la expresión de la resiliencia individual como un detonante de una reacción en cadena, similar a la que acontece con las fichas de dominó dispuestas una tras otra. Al moverse tan solo un elemento, la fuerza inicial afecta gradualmente al conjunto, dada la interconexión y transmisión de energía entre todas las partes. Solo que la metáfora falla en tanto la ficha de un dominó no es susceptible de ejercicios conscientes como los que supone un agente reflexivo. Aun así, la imagen del dominó aparece en estudios como los de Isenberg y Onyemah (2016) sobre *ripple effect* (“efecto dominó”). Estos autores han hallado evidencias en países de Latinoamérica (incluida Colombia), África, Europa y Oriente Medio, según las cuales, la presencia de individuos con actitud resiliente y emprendedora, aun en contextos de amplia marginalidad social, sirve de base para *inspirar* procesos concatenados de desarrollo económico, social y ambiental a escala local.

De la militancia en la izquierda organizada a la reflexión ética

Tras incluir el concepto de resiliencia en mi arsenal académico, a nivel personal, cuestioné convicciones ideológicas que, hasta entonces, me habían llevado a ver la investigación como una fuente de evidencias para soportar proyectos políticos socialdemócratas (Díez, 2009a, 2009b). Pensé que quizás la militancia que venía ejerciendo en colectivos como el Partido del Trabajo de Colombia (PTC), con miras a la eliminación de las desigualdades en el país, no era el único –ni el mejor– camino para lograr el cambio estructural. Además, dos años de experiencia como profesional vinculado a una organización no gubernamental (ONG) perteneciente al mundo sindical, me sirvieron para captar de forma directa que, si bien existen fenómenos sociales que demandan inmediata y constante acción colectiva (como, en el caso colombiano, los incesantes asesinatos a líderes sindicalistas y sociales en general); también es cierto que en las organizaciones sociales (como en toda organización humana) se presentan inconsistencias entre el decir y el hacer, las cuales restan legitimidad ética a sus discursos políticos y, por tanto, minan su capacidad de incidencia (Fassin, 2009).

No obstante, las humanas falencias de las ONG, constituían solo una cara de la moneda (la externa). Del otro lado (en el plano interior) estaba también mi falta de carácter para haber podido manifestar mis desacuerdos con las acciones de algunos jefes de la ONG donde trabajé, de una manera firme, pero, a la vez, tranquila y respetuosa. Empero, en ese

entonces, no sabía estar en desacuerdo; no sabía disentir. No sabía salir de la depresión que me generaba llegar a trabajar a una oficina “en defensa de los trabajadores”, bajo las órdenes de directivos que, en ocasiones, me gritaban, y quienes, al ser cuestionados por ello, me decían que quizás por ser “rolo” (oriundo de Bogotá), me faltaba “engrosar el cuero”, es decir, renunciar al “socialismo utópico” (en palabras de uno de los directivos) y volverme más resistente al tono fuerte de la arena política, connatural a mi labor dentro de una ONG sindical.

Ante mi incapacidad para disentir de forma tranquila y respetuosa, espacios informales como la tradicional “fiesta de fin de año”, se convertían para mí en un muy desatinado escenario de expresión del malestar, bajo los efectos desinhibidores de un desmedido consumo de alcohol. Al parecer, la sombra de mi difundo padre alcohólico hacía eco en mi interior.

Al final, no vi otra salida que renunciar a mi trabajo en la ONG. Sentía miedo de quedarme sin empleo y no sabía cómo tramitar esa emoción. Al mismo tiempo, durante mi carrera profesional, había tomado la decisión de no endeudarme, como sí lo hacían con frecuencia colegas que adquirían créditos de vivienda, educativos o, incluso, simplemente de libre inversión, para distraer el estrés laboral comprando vestuario y accesorios de lujo (vuelve a escena el *hiperconsumo* inconsciente).

Junto a mis elecciones reflexivas, contaba con una cierta ventaja social, pues mi difunto padre había logrado, antes de morir, heredarnos un pequeño apartamento de vivienda social a las afueras de Bogotá. Allí residían mi madre, mi padrastro y mi hermano, quienes, con los brazos abiertos, me invitaron a vivir a su lado cuando renuncié no solo a un buen empleo en la ONG, sino al estilo de vida pequeñoburgués al que ya me había acostumbrado. Así, en medio de la interacción entre decisión personal y circunstancia social que se ve implicada en la noción de agencia, abandoné mi empleo en la ONG, así como la militancia en la llamada “izquierda organizada colombiana”, esa a la que el expresidente colombiano Álvaro Uribe Vélez se referiera con tono sarcástico como “cuna de intelectuales que van de tenis a fiestas de coctel”.

Eso sí, antes de renunciar, había buscado en YouTube —de forma muy empírica— referentes que me ayudaran a saber si esa decisión de renunciar era correcta o no. Como respuesta, encontré algunos videos (ya no recuerdo cuáles) que hacían referencia —especialmente— al

análisis racional de las ventajas y desventajas inherentes a cualquier elección. Lejos estaba aún de encontrarme con los trabajos de autores como Haidt (2001), Reynolds (2006) y Schwartz (2016), los cuales apuntan a que, antes de poder usar plenamente la razón para tomar una decisión de alto impacto, es necesario aprender a gestionar emociones como son, por ejemplo, la tristeza y la ansiedad que, en mi caso, me habían llevado a pasar toda una semana en la oficina de la ONG, sin ser capaz de oprimir una sola tecla o de realizar cualquier otra labor *productiva* (porque con el perdón de Byung-Chul Han, también en los trabajos “de izquierda” se requiere producir).

El referido momento de búsqueda de auxilio para decidir qué hacer, permite retratar lo que llamaría un parto que va del sujeto al agente contemporáneo. Así, me sentía oprimido en una ONG cuya esencia misma era la crítica a la opresión capitalista. Me preguntaba una y otra vez qué *debía* hacer. Una pregunta práctica y ética a la vez.

Bajo tal escenario típicamente contemporáneo, parecía entonces que el principal asesor disponible para orientar mi elección fuese YouTube. Ya no las *duras* instituciones de la sociedad tradicional (Iglesia, familia, comunidad), ni las también *duras* instituciones de la sociedad moderna (partidos políticos, ciencia); sino los líquidos fluidos de las redes sociales. En medio de todo, un yo conectado y aislado a la vez. Síntoma característico de la *modernidad líquida* que nos retrata (Bauman, 2002).

De hecho, no era la primera vez que recurría a YouTube en búsqueda de respuestas. Como parte de mi paralela “militancia intelectual” en el Grupo de Estudios de las Subjetividades y Creencias Contemporáneas (Gescoco) de la Universidad Nacional de Colombia, había incluso publicado una especie de etnografía virtual, con una reflexión sobre la representación del yo contemporáneo subyacente a algunos videos de la banda sonora de *Smallville*, esa serie estadounidense sobre *Superman*, el “héroe”:

Clark se encuentra en una cueva; su ser aparece física y emocionalmente escindido, luchando contra sí. Perfecta referencia a la reflexividad encumbrada por la modernidad, a ese “volverse sobre sí” potenciado por el uso de la razón, en oposición a la construcción de sentido individual a partir de los metarelatos teocéntricos (...) se trata de una procesión interna, de un grito de auxilio lanzado desde y contra sí mismo. (Díez, 2011b, p. 201)

El Superman moderno se encuentra pues arrodillado frente a sí mismo. Tal como me sentía yo en mi antigua oficina de la ONG. Diría que sentía el yo como esa carga de la que nos habla Han (2019). Pero como parte de los procesos de “conversiones de la mirada” de los que también nos habla (Foucault, 2002, p. 33), experimenté otra ruptura, otro dejar de ser “*siempre igual a sí mismo*” (Han, 2019, p. 12). Así, también me distancié de la camada intelectual de los estudios de las subjetividades. Comencé a leer autores distintos a Foucault, siguiendo así, paradójicamente, la invitación del filósofo francés a ejercer *prácticas de sí*. Buscaba —como sigo buscando— formas de pensar, sentir, actuar y desear que, parafraseando a Han (2019), permitan realmente conectar con el otro; no para decirle qué hacer, pero tampoco para seguir respondiendo a los cada vez más numerosos gritos de auxilio con escritos eruditos, tan altamente elaborados como inaccesibles. Y no deja de ser irónico que, habiendo pensado este libro como una cálida opción para quienes transitasen los mismos caminos de incertidumbre posmoderna por los que he transitado, la justificación de una opción distinta al desasosiego demandara —si no para mí, quizás sí para algunos pares académicos— tanta defensa.

Pero volviendo al relato, la experiencia vivida en el mundo de las ONG y las luchas internas con mi dificultad para expresar el disenso de forma sobria —literal y figuradamente—, me llevaron a acercarme al campo académico de la ética organizacional. Dentro de este campo, la lectura de textos como *Inconsistencies in Activists' Behaviours and the Ethics of NGOs*¹⁹ (Fassin, 2009), reiteró mi inquietud sobre la presunta falta de consistencia ética, no solo de algunas iniciativas políticas, sino también de mi propia forma de pensar y actuar. Tal inquietud me llevó a leer la *Ética nicomáquea* de Aristóteles y, a partir de esa lectura, buscar la virtud, ya no solo en mi modo de ser e investigar, sino también en la configuración ideal de la estructura social (en este punto ya me había adentrado también en *La política* aristotélica).

Por ese camino vi la consideración del Estado como exclusivo responsable de la falta de acceso a empleos bien remunerados y, en general, a derechos constitucionales, como un extremo vicioso. Y el otro extremo radicaría —pensaba yo— en considerar al individuo como único responsable de su bienestar (visión neoliberal). A partir de estas consideraciones, concluía —prematuramente— que la virtud estaba en el centro, en esa “tercera vía” de Giddens (1999) a la que aludía más atrás.

¹⁹Inconsistencias en los comportamientos y la ética de los activistas de las ONG” (traducción libre).

Ya veremos en el siguiente capítulo que esas *percepciones* iniciales que aquí brevemente enuncié eran eso, puntos de vista sustentados en creencias. Pero entretanto, pido al lector todavía más paciencia que la que ha tenido hasta aquí, para que me conceda postergar hasta el siguiente capítulo una discusión más amplia respecto a los modelos sociopolíticos ideales. Por el momento, aludo a esos modelos solamente para justificar cómo el interés en ellos, paralelo al inicio de mis estudios doctorales en el campo de la ética organizacional, hizo que llamara mi atención el debate generado en 2013 alrededor de la propuesta del entonces alcalde de Medellín, señor Aníbal Gaviria, de fusionar la empresa estatal colombiana Une-Telecomunicaciones, con la multinacional privada sueca Millicom. Veía en ese contexto una ocasión para evaluar la puesta en práctica de una forma intermedia de responder a la necesidad ciudadana de acceso a las telecomunicaciones: el Estado y el sector privado podían aliarse de forma virtuosa, para así responder a tal necesidad. Eso pensé en un principio, pero al igual que en mis investigaciones anteriores, el diálogo con los actores en campo, poco a poco, transformó mi visión, mi forma de pensar, sentir y actuar.

Como parte de dicha transformación, además de las conclusiones sobre el caso específico de la fusión UNE-Millicom, como lo anuncié en la introducción, vi la necesidad de “organizar” la casa de la disciplina antropológica, para poder comprender y explicar mejor los pasos de *bricoleur* (“todero”) que seguí en el proceso de responder a los objetivos de mi investigación doctoral. Por suerte, en el camino me encontré con Beorlegui (2009), otro antropólogo heterodoxo (y además formado en filosofía), quien ya había iniciado el proceso de reorganizar las subáreas de ese gran campo que es, y debe ser, la antropología, en tanto frente de estudio de la complejidad de lo humano. Al mismo tiempo, mi inquietud sobre cómo operaba el proceso de toma de decisiones ética, tanto a nivel individual como de las organizaciones, me llevó a ver este proceso como parte de uno de los escenarios propicios de aplicación de la naciente antropología integral.

1.7 Hacia una antropología integral aplicada a la toma de decisiones ética (TDE)

En su ya clásico libro *Tras la virtud*, el filósofo británico Alasdair MacIntyre (2002) nos propone imaginar que el conocimiento occidental sobre el ser humano, alguna vez tuvo un carácter integral. Dicho conocimiento incluiría el estudio, tanto de lo que el ser humano es (biológica y culturalmente), como de lo que se supone que debería ser (éticamente). Pero entonces –continúa proponiéndonos MacIntyre– imaginemos también que en ese mundo primigenio hubo un cataclismo, como resultado del cual, el “libro” que albergaba el conjunto de conocimientos integrales sobre el ser humano, no solo se descuadernó, sino que algunas de sus páginas, las referidas al ideal filosófico de lo humano, quedaron perdidas en el olvido, restando únicamente los conocimientos de lo que el ser humano es a nivel del mundo de lo empírico, de lo material, de lo medible.

Bajo la metáfora anterior, MacIntyre (2002) explica lo que considera que sucede con el conocimiento moderno. Este, en el esfuerzo por distinguirse de la religión cristiana como norte hegemónico de moralidad, habría desechado cualquier pretensión *ética valorativa*, relegada a un plano metafísico, incognoscible y, por tanto, ajeno a los propósitos de la ciencia.

Pues bien, el panorama planteado por MacIntyre (2002) coincide con la revisión que propone Beorlegui (2009) respecto al “estatuto epistemológico de la antropología”. Así, Beorlegui plantea que la antropología es una disciplina de conocimiento aún adolescente, en búsqueda de su identidad. En esa búsqueda, el predominio del paradigma positivista, explicaría por qué la antropología física o biológica gozan de mayor legitimidad que las ramas de la antropología cultural y la filosófica. Y precisamente en búsqueda de una madurez del conocimiento antropológico, Beorlegui (2009) señala la necesidad de trascender los sectarismos que obstaculizan la comprensión integral del ser humano. Tal comprensión puede representarse con base en la noción de cuadrantes (figura 10).

Dimensiones de lo humano-social	Interior	Exterior
Individual	Antropología filosófica	Antropología física
Colectiva	Antropología cultural y lingüística	Antropología social

Figura 10. Ramas de una antropología integral
 Fuente: adaptado de Wilber (2007).

Una antropología integral supone entonces reconocer el valor que tiene, no solo el estudio objetivo de lo que el ser humano es (biológica y socialmente), sino también el análisis intersubjetivo de aquello que el ser humano es (culturalmente) y debería ser (filosóficamente) (Beorlegui, 2009).

Dentro de la estructura de la antropología integral propuesta, la etnografía reflexiva —y la escritura confesional correspondiente— constituye un método adecuado para estudiar las interacciones entre los preconceptos morales que todo investigador tiene frente la realidad (cuadrante superior izquierdo); y los múltiples sentidos que los grupos humanos construyen alrededor de esa realidad (cuadrante inferior izquierdo). Así, por ejemplo, en el caso de la fusión UNE-Millicom, sobre el cual volveré por momentos en los siguientes capítulos, la interacción con los sujetos de estudio por medio de entrevistas semiestructuradas, y el análisis de las mismas, rewertió en un tránsito desde convicciones morales a cuestionamientos éticos. Como veremos en el siguiente capítulo, esos cuestionamientos, más allá de la simple anecdótica personal, aportan a una discusión aún en ciernes en el campo de investigación sobre toma de decisiones ética (TDE) en organizaciones. A continuación, delimito las coordenadas de dicho campo y el alcance de los aportes del presente libro al mismo.

La toma de decisiones ética (TDE) como subcampo de la ética organizacional

En el numeral 2.8 del siguiente capítulo presentaré una panorámica de la bibliografía sobre TDE y de los aportes de mi trabajo al enfoque neurocognitivo que actualmente se desarrolla dentro de la misma (Haidt, 2001; Reynolds, 2006; Schwartz, 2016; Pless et al., 2017). Allí espero dejar más claro mi aporte de conocimiento a la comunidad internacional de investigadores que comparten una tradición de interrogantes, referentes y respuestas provisionales alrededor de la TDE como objeto de estudio. Frente a lo cual surge la pregunta: ¿cómo se define esa comunidad a la que, en casos como el presente, se pretende aportar nuevo conocimiento?

La respuesta a la pregunta no es fácil ni evidente. En mi caso, durante mi formación doctoral en la Universidad Nacional de Colombia, y con la influencia de la tradición británica, me enseñaron que las comunidades académicas se definen, principalmente, alrededor de las revistas académicas especializadas en las cuales publican y discuten los miembros de dichas comunidades:

¿Por qué hemos (sus colegas académicos en ese campo) de escucharlo? (...) debe usted ser consciente de la vanguardia actual: qué desarrollos, controversias, avances espectaculares están en la actualidad excitando o atrayendo a los mejores investigadores y por lo tanto haciendo avanzar el pensamiento en el tema.

La manera estándar de demostrarlo es mediante un repaso de la literatura existente (...) Los *Annual Review* (...) contienen esa clase de revisiones (de la bibliografía publicada por) (...) los principales eruditos en ese campo. Por lo tanto, puede descubrir cómo evalúan, dan forma y concentran sus temas de maneras que animan a llevar a cabo una investigación más fructífera. (Phillips y Pugh, 2010, pp. 76-78)

La revisión de bibliografía en revistas internacionales especializadas no necesariamente es la única (ni la mejor) manera de definir, tanto lo que es una comunidad académica, como lo que resulta relevante investigar para generar un aporte de conocimiento a esa comunidad. Aun así, en mi caso, me formé dentro de una tradición que da un especial peso a ese camino de conocimiento. Siguiendo ese camino, junto con mi directora de tesis dimos forma a un problema de conocimiento luego de elaborar un *estado del arte* preliminar en el área de toma de decisiones ética (TDE), a través, principalmente, de revisiones bibliográficas publicadas por las revistas más prestigiosas a nivel mundial en el campo más amplio de la ética organizacional: el *Journal of Business Ethics* (JOBETH), el *Business Ethics Quarterly* (BEQ) y el *Business Ethics: A European Review* (BEER).

Resultado de búsquedas bibliográficas mediante bases de datos especializadas como Scopus, pronto llegué a encontrarme con un conjunto de revisiones o *reviews* que, entre los años 90 y la década actual, han recopilado cerca de mil trabajos cuyos aportes teóricos, metodológicos y aplicativos, no solo permiten considerar a la TDE como un campo relativamente autónomo dentro del área de la ética organizacional; sino, incluso, como uno constituido por subdivisiones dentro de las cuales se distinguen aportes centrados, ya sea en lo individual o en lo propiamente organizacional del proceso de TDE (Ford y Richardson, 1994; Loe *et al.*, 2000; O'Fallon y Butterfield, 2005; Tenbrunsel y Smith-Crowe, 2008; Craft, 2012; Schwartz, 2016; Lehnert *et al.*, 2015, 2016).

Pues bien, ahora imagínenme como un arriesgado antropólogo que, en medio de su experimentación transdisciplinar, logró publicar parte de los resultados que hoy sigue discutiendo, en una de esas grandes plazas internacionales del conocimiento sobre TDE: el *Business Ethics: A European Review*. Logro con doble rostro, pues al concluir mis estudios doctorales y regresar a la realidad colombiana, me descubrí, a pesar del permanente apoyo de mi progenitora académica, en medio de una orfandad intelectual. Esto, en el sentido de no pertenecer, ni a mi comunidad originaria de la antropología, ni a los colectivos nacionales de administradores y profesionales de áreas afines, quienes —en coherencia con sus propios lentes—, una y otra vez, me preguntan dónde está mi análisis de la teoría organizacional, de los estudios organizacionales y, dentro de los mismos, de enfoques particulares como el de la *Gestión crítica alternativa* (Carvajal, 2008). La opción de no afiliarme a ninguno de estos últimos enfoques de análisis me expone ahora a otro

riesgo: permanecer en la orfandad intelectual. Pero quizás ese sea uno de los costos de lanzarse a intentar algo nuevo, algo diferente. Un acto que supone darse a luz sin padre. Una suerte de autopoiesis intelectual.

Al riesgo anterior se suma el hecho de que la gestión editorial académica, al menos en el *ámbito colombiano*, con frecuencia replica los ya cuestionados supuestos positivistas, a través de mecanismos de evaluación de pares que, bajo el anonimato, se pretenden objetivos. En el caso del presente libro, incluso desde esa fría relación sin rostros que supone el proceso editorial vigente en Colombia, he procurado recibir e incorporar las críticas de la manera más abierta que me ha sido posible. No obstante, encuentro en estas líneas lugar para señalar que hay discusiones entre pares que quizás podrían resultar más humanas en escenarios sin anonimato, frente a frente. En ausencia de tal posibilidad, espero que la discusión anónima por este medio, con pares académicos y con todo lector, pueda ser, si no plenamente satisfactoria, al menos, aceptable; especialmente en lo que considero uno de los aspectos más álgidos a justificar de cara a la fundamentación de la TDE: sus bases filosóficas.

¿Qué filosofía(s) debería(n) fundamentar la aplicación de una antropología integral a la TDE?

Una respuesta más detallada a esta pregunta también demanda la conexión sistémica entre las presentes líneas y lo que ampliaré frente al particular en el numeral 2.1 del próximo capítulo. Allí veremos que, bajo un paradigma criticista de análisis metaético (Hessen, 1981), asumo que no existe definición de *lo ético* que podamos dar por sentado, sino que la misma se establece con base en presupuestos de partida, los cuales, necesariamente, apelan a aspectos subjetivos como creencias e “intuiciones” personales. Tal es el caso, por ejemplo, de “la idea intuitiva de la dignidad humana” de Marta Nussbaum (2018, p. 83), en la cual, como resultado del diálogo con pares que alimenta el presente libro, se soporta buena parte del mismo.

Ahora, desde frentes particulares de pensamiento como la referida gestión crítica alternativa, con frecuencia se hace un llamado a la postura crítica, no en el sentido que da Hessen (1981) al criticismo (en tanto paradigma de análisis metaético), sino en términos de soportar todo análisis social (en este caso de una realidad organizacional), con base, especial aunque no estrictamente, en planteamientos de autores de la escuela de Frankfurt como Marcuse o Habermas; deconstructivistas —como Michel Foucault— y otros pensadores contemporáneos que mantienen cierta línea de continuidad con dicha escuela de Frankfurt —por ejemplo Han, Bauman, Baudrillard o Lipovetzky—; o con representantes del pensamiento de la alteridad como Emmanuel Lévinas.

Pues bien, en aras de una honestidad académica que contribuya a humanizar la relación entre quien escribe y sus lectores anónimos, y sin negar el valor de todos los autores mencionados en el párrafo anterior, he encontrado especialmente *útil* el marco de pensamiento que ofrece Lévinas (2006) en su trabajo *La ética como filosofía primera*. Ahora, ¿útil en qué sentido? En el de contribuir, precisamente, al proceso de la emancipación humana. ¿Emancipación de qué y cómo? Es frente a estas cuestiones que veo particularmente ilustrativos los planteamientos de Lévinas; no solo como sustento del presente trabajo, sino también para aportar algunas críticas constructivas al campo de los estudios críticos organizacionales, el cual, como varios de sus precursores en el ámbito colombiano lo vienen señalando, se encuentra “en declive” (Cruz, 2008, 2013; Carvajal, 2013; Múnera; 2013).

¿Emanciparse de qué? Luces desde la ética como filosofía primera

El vínculo entre este libro y los planteamientos expuestos por Lévinas (2006) en su *Ética como filosofía primera* se hará más evidente al llegar al numeral 3.2 del tercer capítulo, pero constituye una base transversal a mi propuesta. Así, a partir de una filosofía fenomenológica, Lévinas presenta lo que Palencia-Rothe²⁰ (2015) cataloga como una fuerte crítica a la filosofía occidental. Esto:

Por la estrategia con la cual se han interpretado dos significantes conceptos, el de la otredad y el de la totalización (...) (toda vez que) la filosofía occidental ha suprimido, con rigor y de seguido,

²⁰Autor que ha participado en los diálogos editoriales promovidos por el Grupo de Investigación Nuevo Pensamiento Administrativo (Ginpa) de la Universidad del Valle.

el otro como concepto, reduciéndolo a lo que (Lévinas) llama “lo mismo”. (Palencia-Rothe, 2015, p. 27)

Tal supresión de lo diferente se expresaría mental e históricamente, a través de la lógica colonizadora desde la cual la cultura europea dominante ha subsumido al otro bajo los mecanismos de la cristianización o del desarrollo (Escobar, 2007). Frente a tales procesos excluyentes que impiden la emancipación del otro al someterlo, en la Ética como filosofía primera, Lévinas plantea un frente de liberación referido ya no a las arenas sociopolíticas de la *lucha de clases* (correspondientes al cuadrante inferior derecho en la figura 11), sino al espacio fenomenológico de la interioridad subjetiva (cuadrante superior izquierdo en la misma figura 11).

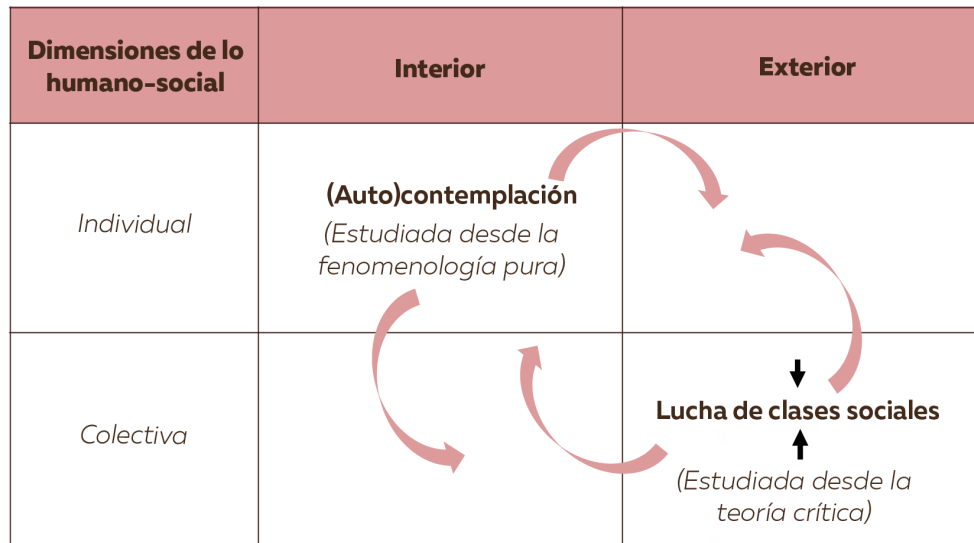


Figura 11. Coordenadas de la emancipación en Lévinas y en la teoría crítica
 Fuente: elaboración propia.

La sabiduría de la filosofía primera se reduce a la conciencia de sí. Identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico. El trabajo del pensamiento da razón de toda alteridad de las cosas y de los hombres. A la libertad del saber se subordina, desde Hegel, toda finalidad aun (aquella)

aparentemente extraña al desinterés de la conciencia; y el ser, en esta libertad, es desde entonces él mismo entendido como afirmación activa de este ser mismo, como la fuerza y el esfuerzo de ser. (Lévinas, 2006, p. 13)

Bajo este marco, represento la propuesta de Lévinas como una de emancipación subjetiva, indispensable para la emancipación cultural intersubjetiva, comportamental individual y colectiva social en tanto “construcción de esa nueva humanidad” (Carvajal, 2013, p. 119) a la que también apuntan los estudios críticos organizacionales.

Con lo anterior no pretendo negar las realidades objetivas. Pero sí encuentro que desde la teoría crítica se presenta un análisis enfocado principalmente en las realidades interobjetivas y su incidencia en lo cultural –intersubjetivo– e individual –subjetivo–; mientras que la incidencia de lo subjetivo en lo intersubjetivo, así como en lo objetivo e intersubjetivo, pareciera quedar reducida a procesos de resistencia. Bajo tal perspectiva, estos procesos de resistencia solo podrían ser transformativos si parten de acciones colectivas que, necesariamente, o al menos según Carvajal (2013), suponen “el compromiso con la izquierda” (p. 115).

El compromiso anterior permite comprender la prevención de representantes de los estudios organizacionales críticos a “acusaciones de ‘troskismo’ (o) ‘izquierdismo’” (Carvajal, 2013, p. 82). Vimos en la introducción, y seguiremos viendo a lo largo del libro, que el uso de tales apelativos y de los tonos ofensivos asociados a ellos, es justamente algo que puede (y debería) enfrentarse mediante el desarrollo de la capacidad de aprender a di-sentir. Esa capacidad también tendría que ejercerse para evitar la deslegitimación de quien no se autoetiqueta como militante de la izquierda. Más cuando otro de los representantes de los estudios críticos organizacionales alude a uno de los pensamientos modernos que es transversal a mi propuesta: “estoy en desacuerdo con tus ideas, pero estoy dispuesto a luchar para que puedas expresarlas” (frase históricamente atribuida a Voltaire, citada por Múnera, 2013, p. 195).

Veo pues mi enfoque como uno que no niega, pero sí complementa los análisis que se alimentan de la teoría crítica, como sucede en el caso de los estudios críticos organizacionales. Lo anterior, arriesgándome a ser leído como reflejo de lo que el fundador de la Red Colombiana de Estudios Críticos Organizacionales considera una de las causas

de que las “corrientes críticas no (hayan) sido suficientemente fecundas en la academia, las organizaciones y la sociedad” (Múnera, 2013, p. 203). Dicha causa consistiría en que quienes no nos autoadscribimos a los estudios críticos organizacionales sabríamos menos que quienes sí lo hacen:

La hipótesis principal es que aún no somos conscientes de que la gran paradoja de quienes comprenden mucho es no entender por qué otros comprenden tan poco. Mientras más sabemos, menos sabemos de los que no saben y por qué no lo saben. (Múnera, 2013, p. 204)

Al leer por primera vez la cita anterior, me fue inevitable recordar las referidas reflexiones de Palencia-Roth respecto a las “estructuras de la otredad” (2015, p. 21). Tales estructuras operarían a través de un “distanciamiento como estructura mental” (p. 21), desde el cual se genera un “desprecio hacia los valores de otra cultura” (p. 25). Ese desprecio se traduce en dicotomías que hemos visto expresarse en la historia de la colonización occidental, tales como civilizado/salvaje, y que, en nuestro caso, parecieran tomar forma en las referidas afirmaciones de Múnera (2013). En ellas se oponen las categorías de los *académicos-militantes de izquierda* que *saben* versus los *otros* que *no sabemos*. Algo similar parece expresarse en el pensamiento crítico de Marcuse cuando implica que cualquier defensa de la democracia liberal no hace más que legitimar un *status quo* de minorías privilegiadas que oprimen a mayorías excluidas; como si la única manera de ser crítico fuese siendo antineoliberal y defensor de una economía centrada estrictamente en el poder del Estado:

Hoy, la oposición a la planificación central en nombre de una democracia liberal que es negada en la realidad sirve solo como pretexto ideológico para los intereses represivos. La meta de la auténtica autodeterminación de los individuos depende del control social efectivo, sobre la producción y la distribución de las necesidades. (Marcuse, 1993, p. 281)

Ahora, la consideración del pensamiento crítico como habilidad exclusiva de analistas marxistas, de la escuela de Frankfurt, foucaultianos o de corrientes afines, puede leerse como un “desprecio hacia los valores de otra cultura” (Palencia-Roth, 2015 p. 25). Tal desprecio es contrario al respeto de la dignidad de todos los seres humanos, incluidos aquellos que, aunque no piensen como uno, también piensan. Por lo tanto, no pretendo que los pensadores críticos que defienden la emancipación como proceso colectivo liderado por la(s) nueva(s) izquierda(s) se conviertan a mi visión de la emancipación subjetiva (adaptada

de Lévinas). Pero sí creo que, al menos, y especialmente bajo los supuestos metaéticos que discutiremos en el siguiente capítulo, ambas perspectivas –la emancipación colectiva y la subjetiva– deberían reconocerse como legítimas; en vez de reservar el estatuto de filosofía verdaderamente filosófica solo a aquella afín a la teoría crítica, y relegar cualquier otra filosofía aplicada al mundo organizacional, sin distinción alguna, a la despectiva categoría de “administración pop” (Stafford Beer, citado por Múnera, 2013, p. 192). Además, al

Reconocer la condición irreductible del otro (...) (se) abre la puerta, por lo menos parcialmente al optimismo (...) no al optimismo fácil, sino más bien a un optimismo posible basado en una visión de la otredad distinta a la de la tradición filosófica occidental. (Palencia-Roth, 2015, p. 28)

Esa invitación al *optimismo posible* resulta sugestiva cuando consideramos la resistencia de Múnera (2013) a renunciar al negativismo que denuncian las “críticas a la teoría crítica” (p. 198). Y se pregunta:

¿Hay acaso, más allá de deseos, razones para ser optimistas? Creo que una mirada a las cifras oficiales de “desarrollo mundial” nos permitiría decir con Saramago: “no es que yo sea pesimista, es que el mundo es pésimo”. (Múnera, 2013, p. 199)

Respecto a las “cifras oficiales”, Múnera (2013) no refiere ninguna en su texto, pero en el siguiente capítulo señalaré algunas reflexiones del Premio Nobel Amartya Sen (1998; 2002), respecto a evidencias que muestran que la resolución progresiva de las necesidades de los ciudadanos del mundo no debería seguir pensándose únicamente desde la reduccionista oposición entre neoliberalismo y antineoliberalismo. Asimismo, veremos cómo el horizonte del liberalismo político sobre el cual cimenta sus bases el enfoque de las capacidades de Nussbaum (2018) que, en parte, guía mis análisis, supone la libre y legítima expresión de ideologías liberales y antineoliberales, como parte del espíritu deliberativo propio de sociedades pluralistas.

CAPÍTULO 2.

¿POR QUÉ EN LAS SOCIEDADES *PLURALISTAS* NO DEBERÍAMOS ESTAR *TODOS* DE ACUERDO SOBRE *CÓMO* TOMAR DECISIONES SOCIALMENTE *JUSTAS*?

Este capítulo surge de una investigación concluida y de otra inacabada, permanente. En el marco de la investigación concluida, me aproximé al estudio de una decisión organizacional: la fusión entre la empresa estatal colombiana UNE-telecomunicaciones, y la multinacional privada sueca Millicom. Lo anterior, como escenario empírico que me sirviera de pretexto para analizar si cuando en una organización se va a tomar una decisión que afecta el bien común, es posible considerar un principio de justicia social que conlleve a que esa decisión se tome de manera éticamente correcta.

Así pues, mi investigación ya concluida constituye, necesariamente y por principios de transparencia académica, un referente desde el cual señalo los lentes conceptuales con los que *analicé* el caso particular de la fusión UNE-Millicom y, más en general, el proceso de toma de decisiones que puedan considerarse socialmente justas. Paralelamente pretendo —sin saber a ciencia cierta con qué grado de eficacia— articular la investigación ya concluida con una reflexión más amplia —e inacabada—, suscitada por el diálogo constructivo con los pares académicos que enriquecieron este documento mediante sus sugerencias de mejora conceptual y epistemológica.

Aspiro a que ese esfuerzo de reflexión “a doble riel” no se confunda con una pretensión superior a los alcances de mi formación, conocimiento y experiencia actual. En tal sentido, no pretendo que lo discutido a lo largo de este libro se considere como aporte al campo global de la filosofía —ya sea moral o política—, ni al de la ética aplicada o, tan siquiera, a la rama de la ética de las virtudes dentro de la ética aplicada.

Sí aspiro, en cambio, a que las consideraciones de este libro representen aportes de un joven académico que, lanzándose a ese terreno aún tan incierto —pero al mismo tiempo de urgente desarrollo— como es la transdisciplinariedad, trató de conectar algunos elementos de estudios filosóficos puntuales como los presentados en el libro *Las fronteras de la justicia* de Martha Nussbaum y su crítica constructiva a la *Teoría de la justicia* de John Rawls; con conceptualizaciones sobre el proceso de *toma de decisiones ética* extrapoladas de otro campo independiente como es el de las neurociencias. En otras palabras, los planteamientos que presento a continuación, no constituyen aportes disruptivos a las áreas especializadas de la filosofía o de las neurociencias. Lo disruptivo podría ser, tal vez, el riesgo que asumo, como antropólogo, al tratar de trazar un puente entre esos campos de la filosofía, las neurociencias y la *toma de decisiones ética* en organizaciones, para reflexionar alrededor de una pregunta teórica: si *debemos* estar *todos* de acuerdo sobre *cómo* tomar decisiones socialmente *justas*.

Bajo estas salvedades, paso ahora a puntualizar aspectos que me han dado luz como investigador neófito en los estudios transdisciplinares sobre toma de decisiones ética y que, quizás, puedan servir a lectores que tengan intereses afines a este nuevo tipo de estudios. Así, comenzaré por presentar una diferenciación operativa de niveles y paradigmas de análisis ético, con el fin de esclarecer sobre qué bases se ubican mis reflexiones. Luego, señalaré las “casas” del vecindario filosófico dentro del cual podemos ubicar el libro *Las fronteras de la justicia* de Nussbaum. Posteriormente, me enfocaré en las contribuciones que hace Nussbaum a la teoría de la justicia de Rawls, atreviéndome, bajo el mismo tono crítico constructivo de Nussbaum, a plantear también una respetuosa crítica a algunos de los puntos que plantean ambos filósofos estadounidenses. Al mismo tiempo, explicaré —lo más satisfactoriamente que pueda— mi distanciamiento respecto a enfoques de la justicia social que, a la luz de lentes distintos a los míos, pudiesen considerarse de igual —o mayor— relevancia que los enfoques por los cuales me inclino, y que, en tanto elaboraciones sustentadas necesariamente en elecciones metafísicas subjetivas (sean conscientes o no), ostentan la misma legitimidad que mi postura.

Tras el breve recorrido filosófico enunciado, al final del capítulo pasaré a considerar estudios recientes que han incorporado elementos de las neurociencias al ámbito de la toma de decisiones ética, para luego volver a la pregunta origen del capítulo: por qué no *debemos* estar *todos* de acuerdo sobre *cómo* tomar decisiones socialmente *justas*.

2.1 Niveles y paradigmas de la investigación ética

Los asuntos relacionados con la ética o la moral han sido estudiados desde disciplinas de conocimiento científicas, filosóficas e, incluso, teológicas (Icheku, 2011). En un primer nivel de abstracción, desde áreas como la sociología, la antropología o la psicología social, se ha desarrollado una *ética descriptiva*, enfocada en estudiar aquello que determinados grupos humanos consideran como moralmente bueno o malo. Si apelamos a la taxonomía integral referida en el capítulo 1, podríamos decir que, en el ámbito de la toma de decisiones ética (TDE), la ética descriptiva se desarrolla a partir de estudios enfocados en la explicación de causas que determinan el comportamiento moral (ética descriptiva-explicativa) (Ford y Richardson, 1994; Loe *et al.*, 2000; O’Fallon y Butterfield, 2005; Craft, 2012; Lehnert *et al.*, 2015); así como de estudios que enfatizan en la comprensión de los sentidos que determinados grupos humanos construyen alrededor de lo moral (ética descriptiva-interpretativa) (Tenbrunsel y Smith-Crowe, 2008; Lehnert *et al.*, 2016); y otros estudios, más escasos, que combinan el análisis explicativo e interpretativo de la TDE (ética descriptiva integrativa (figura 12)) (Schwartz, 2016).

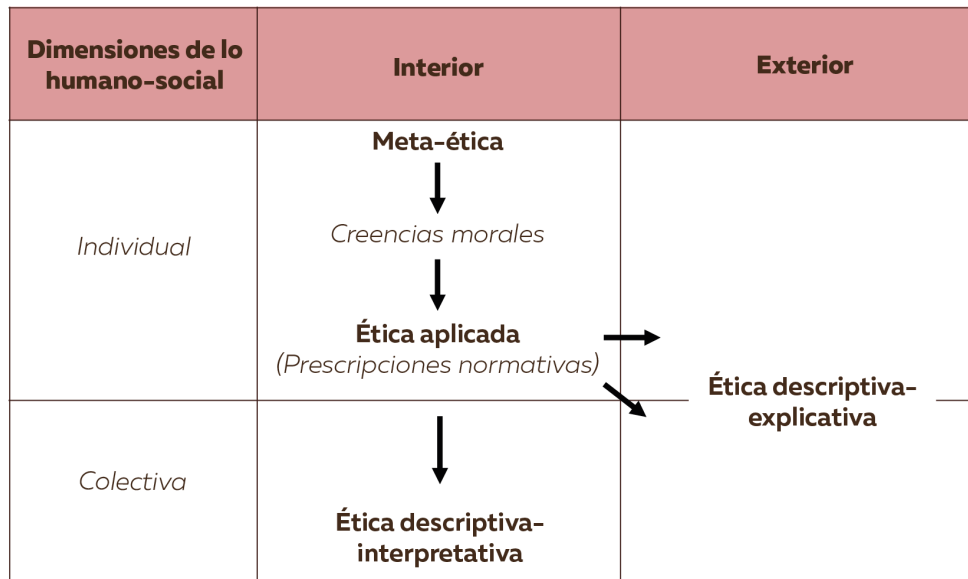


Figura 12. Las creencias como bases subjetivas de la moral
 Fuente: Wilber (2007 [adaptación]).

En un nivel mucho más teórico, filósofos morales, así como teólogos, se han preguntado durante cientos de años si existen realmente unos valores éticos inherentes a la condición humana, y si hay algo que obligue a los individuos a regir su comportamiento por esos valores, o no. Esta última área de estudio se conoce como *metaética*, expresión que puede traducirse como “más allá” (*meta*) de la ética (Icheku, 2011).

En un punto intermedio de abstracción se encuentra la *ética aplicada*. Esta ha sido objeto especialmente de filósofos morales, pero también de pensadores de disciplinas de corte más empírico como la medicina, la administración o la política, interesados en teorías que permitan definir si determinadas acciones propias de sus áreas profesionales son moralmente correctas o no (Icheku, 2011). Así, dentro de la ética aplicada, se suelen formular preguntas como, por ejemplo, si el aborto, la eutanasia o la clonación son prácticas

éticamente correctas o no (subcampo de la bioética); o cómo deberían tomar decisiones los accionistas, directivos, empleados, proveedores y demás grupos de interés que hacen parte de las organizaciones (subcampo de la ética organizacional) (Camps, 2013).

En mi caso, la relación con los niveles de análisis ético fue quizás tan atípica como mi propio proceso formativo. Así, como antropólogo, me ha sido connatural el interés por *comprender* lo que distintos grupos consideran que es moralmente bueno o no (ética descriptiva-interpretativa). No obstante, al realizar mi doctorado en un departamento de ingeniería industrial que –por extrañas razones que no vienen al caso– alberga (no sin bastante recelo por parte de una comunidad ingenieril ortodoxa) un grupo de investigación en ética organizacional, diría que, rápidamente, transité del ámbito de la ética descriptiva al de la ética aplicada, a partir de preguntas como “¿fue la fusión UNE-Millicom una *buen*a decisión?”.

En cambio, el tránsito de la ética aplicada a la metaética ha sido más lento y –a mi juicio– permanentemente inconcluso. Sobre todo porque, al tener la posibilidad de tomar algunos cursos de ética, ya no con profesores ingenieros de mi alma máter, sino con filósofos de otras universidades colombianas y extranjeras, con asombro –y miedo a la vez– me acerqué a las profundidades insondables de los asuntos metaéticos. Así, por ejemplo, me encontré con que esos asuntos no se reducen ya –como en el caso de la ética descriptiva– a la cuestión de registrar las maneras diversas en que grupos humanos conciben la moral. Más allá de ese relativismo cultural –fácilmente asequible a una mirada antropológica convencional–, se encuentran comunidades académicas dedicadas al estudio filosófico de lo moral, para las cuales, considerar *lo bueno* como un asunto *relativo* respondería a uno entre varios paradigmas de conocimiento en pugna.

Y no me refiero ya a los paradigmas de investigación de lo humano-social (discutidos en el capítulo anterior). Me refiero a paradigmas específicos sobre el estudio de lo moral, los cuales Hessen (1981) clasifica en cinco categorías: dogmatismo, escepticismo, subjetivismo/relativismo, pragmatismo y criticismo. Dado que, como lo anuncié al inicio de este capítulo, los aportes de este libro no se inscriben en el ámbito especializado de la filosofía, me referiré de manera muy general a estos paradigmas, limitándome a ubicar el punto de partida de mis análisis.

Así, el dogmatismo moral parte de presuponer que existe un bien moral. “Como actitud del hombre ingenuo, el dogmatismo es la posición primera y más antigua, tanto psicológica como históricamente” (Hessen, 1981, p. 18). En el caso de mi investigación, la ingenuidad consistiría en haberme saltado estas reflexiones metaéticas, al presuponer que todos sabemos qué es lo bueno y qué es lo malo, y, a partir de esos prejuicios, entrar a juzgar un fenómeno organizacional como la fusión UNE-Millicom.

En contraste con el dogmatismo, el escepticismo moral parte de un supuesto tajante: “no existen valores morales objetivos” (Mackie, 1977, p. 15). Tan tajante afirmación no niega que en el mundo de la experiencia humana, las personas –incluso de diferentes culturas– puedan establecer diferencias entre actos justos o injustos. Lo que implica decir que no existen valores morales objetivos, es que incluso si racionalmente pueden diferenciarse las acciones justas de las injustas (Rachels, 2006), de todas maneras no parece posible establecer como una verdad innegable que los individuos deban elegir realizar acciones justas. En vez de responder a una verdad constatable, la exhortación a elegir la justicia sobre la injusticia, necesariamente se sustenta en una creencia (por su propia naturaleza, no comprobable), según la cual, se debe promover la vida en sociedad. En palabras de Mackie (1977):

La afirmación según la cual una determinada decisión es justa o injusta no será objetivamente prescriptiva, sencillamente porque puede ser cierto que deja abierta la cuestión de si existe o no algún requisito objetivo que exija hacer lo que es justo y no hacer lo que es injusto, del mismo modo que deja abierta la decisión práctica de actuar de una u otra manera. (pp. 26-27)

En cuanto al subjetivismo moral, se trata de un paradigma muy en boga en la contemporaneidad, cuandoquiera que los individuos, liberados (al menos más que en el pasado) del monopolio religioso sobre la moral, pasan a concebirse a sí mismos como fuentes de la misma. “El subjetivismo moral también puede ser un punto de vista de primer orden, normativo, a saber, que todo hombre debe hacer en realidad lo que piensa que debe hacer” (Mackie, 1977, pp. 26-27).

El subjetivismo moral también suele catalogarse como emotivismo moral, entendido como “la doctrina de que toda evaluación moral no es más que una expresión de preferencia, actitud o sentimiento” (MacIntyre, 2002, p. 13). Para MacIntyre, el predominio actual del

emotivismo guarda sus raíces en el auge e impacto que sigue teniendo la obra *Principia ethica* de Moore (2002), y su postulado de “la falacia naturalista” (Moore, 2002). Esta última hace referencia a una dificultad que subyace a la naturaleza humana, la cual nos permite describir *lo que es*, pero no nos habilita para establecer o “prescribir”, a partir de eso que es, *lo que debe ser*. Así, para Moore, “el bien en sí mismo es indefinible” (2002, p. 61). De tal modo que cuando decimos que algo (que es) es bueno, no estamos definiendo el bien (que pertenece al plano valorativo), sino simplemente estamos asociando eso que es (la cosa) a un valor (deber ser), sin poder llegar a evidenciar esa conexión como una necesidad irrefutable. Lo cual entra en tensión con un cuarto paradigma, el pragmatismo y, dentro de este, el utilitarismo, el cual asocia la noción de bien al concepto de placer o *utilidad*.

Así, la corriente del utilitarismo plantea que una decisión correcta es aquella que genere el mayor bienestar para el mayor número de personas. Según el padre del utilitarismo, Jeremy Bentham (1996), la búsqueda del bien general incluso estaría por encima de la moralidad de los medios utilizados. No obstante, Mill (2009), pupilo de Bentham, matiza el argumento de su antecesor al señalar que, a largo plazo, el uso de medios que respeten los derechos de todos los involucrados genera mayor bienestar para un mayor número de personas. Pero en todo caso, las bases del utilitarismo reposan en un análisis matemático y generalizador de la realidad social, el cual, deja de lado la importancia del conocimiento contextual, así como dimensiones de la moralidad no susceptibles de medición o cálculo, dentro de las cuales se encuentra la dignidad humana.

La consideración de los medios (más allá de las consecuencias de la acción), así como de la dignidad humana, nos lleva al quinto paradigma: el criticismo, dentro del cual se destacan las teorías deontológicas (centradas en los deberes morales). Dentro de tales teorías, los medios que ejerce la persona en su actuar constituyen el eje de la moralidad. Así, la deontología se enfoca en la definición de deberes morales que rijan la conducta humana. Dentro de esta corriente goza de amplia aceptación la propuesta de “imperativos categóricos” (entiéndanse como “órdenes morales”), desarrollada por Kant (2009). Uno de los principales imperativos categóricos postulados por este filósofo, considera la humanidad y su dignidad como fines en sí mismos. Para Kant, lo que diferencia a los seres humanos de las cosas, es que estas pueden ser usadas simplemente como medios. En cambio, los seres humanos no podrían ser reducidos a herramientas de otros, pues su capacidad racional les confiere dignidad y, junto a esta, el derecho a decidir por sí mismos los fines de su acción.

Desde esta perspectiva, una decisión sería moralmente buena cuando persigue el respeto de la dignidad humana, sin importar las consecuencias de la acción.

Más allá del caso particular de las teorías kantianas, un elemento transversal al paradigma del criticismo en el estudio metaético de la moral es que, aunque coincide con el paradigma dogmático en cuanto a considerar que existe un bien moral, no lo da por sentado, sino que busca maneras de establecerlo. Esa búsqueda supone una intersección con el referido escepticismo, toda vez que, buscar establecer algo (en este caso la moral) implica, en principio, que se desconoce ese algo, lo cual coincide parcialmente con el supuesto escéptico de no presuponer la existencia del bien moral. Solo que, en el caso del escepticismo, el argumento no se limita –como la mirada escéptica– a referir la supuesta inexistencia del bien moral, sino que se persevera en el esfuerzo por establecer ese bien:

El criticismo está convencido de que es posible el conocimiento, de que hay una verdad. Pero mientras esta confianza induce al dogmatismo a aceptar despreocupadamente, por decirlo así, todas las afirmaciones de la razón humana y a no reconocer límites al poder del conocimiento humano, el criticismo, próximo en esto al escepticismo, une a la confianza en el conocimiento humano en general la desconfianza hacia todo conocimiento determinado. El criticismo examina todas las afirmaciones de la razón humana y no acepta nada despreocupadamente. Dondequiera pregunta por los motivos y pide cuentas a la razón humana. Su conducta no es dogmática ni escéptica sino reflexiva y crítica. Es un término medio entre la temeridad dogmática y la desesperación escéptica. (Hessen, 1981, p. 24)

En esa dirección prudente apunta el referido planteamiento escéptico de Mackie. Si bien este último parte de presuponer que el bien moral no existe –*objetivamente* hablando–, al mismo tiempo, argumenta la necesidad de construir una moralidad secular, a partir de principios universales como, por ejemplo, el de “ponerse en el lugar de la otra persona” (Mackie, 1977, p. 90).

Principio que comulga con la manera criticista kantiana desde la cual se busca establecer el bien moral, a partir de un uso de la razón que conlleva a los mencionados “imperativos categóricos”. Pero también se puede ser crítico apelando a criterios como la función comunicativa propia de la condición humana (Habermas, 1988; Cortina, 1993); a una naturaleza inherente de lo humano (como lo hacía Aristóteles); o, como lo hace el mismo

Moore (2002) tras plantear la falacia naturalista, acudiendo a una *intuición* que, en su caso, lo lleva a presuponer que el bien se encuentra en la belleza, los placeres elevados, el conocimiento y la amistad. En relación con tales criterios de los que dispone el investigador criticista, veremos más adelante que, en la sociedad global actual, cuando enfocamos el análisis metaético, normativo y descriptivo de la moral en un valor determinado como la justicia social, son especialmente relevantes autores que, como Martha Nussbaum (2018), ejercen un análisis crítico que recurre, paralelamente, a criterios racionales, intuitivos y naturalistas.

Adoptando el marco realista integral presentado en el capítulo 1, podemos decir que todos los paradigmas de investigación de la moral –dogmático, escéptico, subjetivista/relativista, pragmático o criticista– se asientan en unos presupuestos metafísicos o creencias morales fundacionales (figura 12 más atrás). Por su propia naturaleza, esos supuestos dependen de una elección subjetiva –consciente o inconsciente– por parte del investigador. Así, en el caso del dogmatismo, subjetivamente se asume que el bien moral existe. Del mismo modo que el escepticismo parte de la consideración –también subjetiva– según la cual el bien moral no existe. Mientras que el subjetivismo/relativismo, desde su propio nombre, reconoce el papel de lo subjetivo como sustrato de las afirmaciones morales. Solo que el relativismo implica una intersubjetividad de lo moral que, en todo caso, constituye un presupuesto subjetivo del investigador relativista. Y en el caso del pragmatismo –sea en su versión del utilitarismo o del egoísmo moral– se parte del supuesto subjetivo que asocia el bien al placer, ya sea todo tipo de placer en las acepciones de Bentham o los placeres elevados en la perspectiva de Mill. Ante los paradigmas anteriores, el criticismo parece ser la perspectiva paradigmática más honesta de todas, en tanto parte del reconocimiento consciente de la necesidad de *elegir* –subjetivamente– un *criterio* desde el cual se busca dar contenido a la moral. Y dentro de los criterios disponibles en el menú –como la razón, la intuición o la naturaleza–, la opción que elige Nussbaum al acudir a esos tres criterios parece promisoria en tanto abarcante e integrativa. De lo contrario, al elegir cualquier camino excluyente, se presenta el problema que MacIntyre (2002) cataloga como la *inconmensurabilidad* entre “premisas rivales” (p. 8) de las distintas teorías sobre la moral. De este modo, “no existe en nuestra sociedad una manera establecida de decidir entre las afirmaciones (de las distintas teorías), de modo que el debate ético parece ser necesariamente interminable” (p. 8).

Asimismo, en la medida en que cada teoría ética parte de una suposición subjetiva que demanda un camino particular de razonamiento, no parece haber manera alguna de justificar que una teoría sea mejor que otra. Esto es a lo que Hursthouse y Pettigrove (2018) llaman “el problema de la justificación”, es decir, “la dificultad metaética general que subyace a la pretensión de justificar las propias creencias morales ante quienes no están de acuerdo, ya sean escépticos morales, pluralistas o de otra cultura” (Hursthouse y Pettigrove, 2018, p. s. n.).

Dada la complejidad de los problemas de la inconmensurabilidad y la justificación de las teorías éticas, veremos, a continuación, las bondades que ofrece la teoría de la justicia social que ofrece Nussbaum. No sin antes aclarar que dentro de esa teoría, la escasa referencia a enfoques como la ética de la comunicación de Habermas (1988) y sus posteriores desarrollos por parte de Cortina (1993), puede explicarse al extrapolar críticas que Nussbaum hace a la teoría de la justicia de Rawls y que también conciernen a algunas falencias de la ética de la comunicación. En todo caso, antes de llegar a dichas críticas, resulta pertinente ubicar la propuesta de Nussbaum, de cara a las múltiples “mansiones” de la filosofía política neoaristotélica contemporánea (Hope, 2013), comenzando por explicar por qué, como parte de mi investigación, en un primer momento me vi particularmente inclinado a transitar por este territorio académico neoaristotélico más que por otros de los muchos existentes. Veamos.

2.2 Un punto de partida dogmático

Como lo anuncié en el capítulo 1, la fusión entre una multinacional privada sueca (Millicom) y una empresa estatal colombiana (UNE-Telecomunicaciones), atrajo mi atención porque pensé que ese proceso organizacional podría considerarse como un “punto medio virtuoso” entre fuerzas del mercado y fuerzas del Estado orientadas en función del bien común. Veremos más adelante que, en términos neurocognitivos, esa presuposición puede verse como un marco de pensamiento sesgado por mi experiencia personal y académica y, dentro de esta, por la creencia dogmática —y, al principio, no reconocida— en Aristóteles y sus planteamientos expuestos en la *Ética nicomáquea* y *La política*, como si fuesen fuentes de verdad moral incontrovertible. A continuación, procuro sintetizar las definiciones

aristotélicas de la virtud a las que recurrí bajo ese esquema dogmático que constituyó el punto de partida de mi investigación. Dado que se trata de eso, de un punto de partida y no de la propuesta final de mi trabajo, intencionalmente he procurado ser lo más sintético posible en el siguiente apartado, para así dedicar más espacio a los desarrollos posteriores que surgieron como resultado de mi ejercicio reflexivo durante la investigación, pero también del diálogo constructivo con pares académicos a lo largo de mi formación doctoral y del proceso editorial de este libro. Esas otras miradas contribuyeron a ampliar mi propia autocrítica.

Así pues, en la *Ética nicomáquea*, Aristóteles alude a la sabiduría práctica en tanto virtud que supone un saber subjetivo —no matemático ni demostrable— de quien la ejerce, al momento de establecer un punto medio en su actuar. Ese saber subjetivo se inscribe en el devenir de la persona y del desarrollo de su carácter o, en términos aristotélicos, de su *modo de ser*: “Elogiamos al sabio por su modo de ser; y llamamos virtudes a los modos de ser elogiados” (Aristóteles, 1998a, Libro I, 13).

Para Aristóteles resulta elogiado aquel modo de acción a través del cual el individuo logra, ante determinada circunstancia, no obrar motivado por dar rienda suelta a las pasiones de su alma, sino *sabiendo* encauzar esas pasiones, de tal modo que su actuar sea moderado. Tal saber supone un componente intelectual y otro práctico. En el nivel intelectual, la persona debe comprender que “la virtud es un modo de ser o hábito selectivo, un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto” (Aristóteles, 1998a, Libro II, 6). El planteamiento anterior se asocia a la idea aristotélica según la cual las acciones viciosas tienen lugar cuando la persona basa su actuar fundamentalmente en la búsqueda del placer y/o el rechazo al dolor. “Los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe” (Aristóteles, 1998a, Libro II, 3). En medio de esos extremos viciosos, el recto uso de la razón le serviría al ser humano para que, una vez enfrentado a determinada situación, en vez de obrar únicamente basado en lo que siente o desea, pueda decidir hacer lo correcto.

Ahora, para que la persona pueda actuar en consecuencia con su razonamiento, entra en juego una dimensión ya no meramente intelectual, sino también práctica y volitiva. Así, por

ejemplo, en lo referido al uso del dinero, Aristóteles alude a la liberalidad como punto medio prudente, ubicado en los extremos de la prodigalidad y la avaricia. Al respecto, señala que “el pródigo se excede en el gasto y se rezaga en la adquisición, (mientras que) el tacaño se excede en la adquisición y peca por defecto en el desprendimiento” (Aristóteles, 1998a, Libro II, 7). Frente a esa cuestión del dinero, además de la comprensión intelectual del punto medio, la puesta en práctica de este supone que el individuo pueda –gradualmente– moderar su carácter, a partir de un uso de la razón y de la voluntad que le permita doblegar sus pasiones para obrar correctamente. Tal proceso de moderación toma tiempo y es diferente en cada persona, pues mientras que una puede haber nacido con una tendencia al vicio de la tacañería, otra puede haberlo hecho tendiendo al vicio opuesto de la prodigalidad.

En cualquier caso, el análisis aristotélico del recto actuar supone considerar, además del proceso de desarrollo moral subjetivo, la circunstancia específica en la cual se desarrollan las acciones individuales. Pues habrá que saber identificar cuándo el individuo obra voluntariamente (siendo *responsable* en ese caso) o constreñido por las circunstancias. Así, “hacer algo que podría haber evitado, eso es lo que significa un acto voluntario (...) Nadie censuraría al ciego por nacimiento, pero sí al que lo es por causa de la embriaguez o por otro exceso” (Aristóteles, 1998a, Libro III, 5). En consecuencia, “deliberamos sobre lo que está en nuestro poder y es realizable” (Libro III, 3).

En todo caso, la naturaleza subjetiva de la sabiduría práctica aristotélica supone un problema cuando pretendemos definir si la decisión que tomaya no un individuo, sino una organización, es justa o no. Si la sabiduría práctica es un saber subjetivo, entonces, por su propia naturaleza, no puede permitir establecer si una determinada decisión es objetivamente justa. De hecho, el mismo Aristóteles, desde el “Libro I” de la *Ética nicomáquea*, reconoce la dificultad que enfrenta la discusión moral cuando se piensa en el terreno del bien común, de lo político, de ese *telos* alrededor del cual se supondría que debería orientarse toda acción humana y colectiva. “Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que solo existen por convención y no por naturaleza” (Aristóteles, 1998a, Libro I, 3).

A pesar de la dificultad implicada en definir una naturaleza universal de lo justo con base en la virtud, el filósofo griego persevera y postula que el bien al que todo ser humano tiende, por naturaleza, es la *eudaimonia*, la felicidad o el florecimiento. Este último lo entiende

Aristóteles como un proceso gradual de desarrollo del carácter, el cual valdría por sí mismo y no como medio para otro fin superior. “La felicidad (*eudaimonia*) es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” (Aristóteles, 1998a, Libro I, 7).

Con base en la premisa de la *eudaimonia* como horizonte moral de la acción humana, posteriormente, en *La política*, Aristóteles (1998b) extrapola la noción de la virtud como punto medio, en tanto referente ideal de la configuración, ya no solo de individuos, sino de ciudades (*polis*) virtuosas:

Toda vez que, según se reconoce, lo moderado y lo que está en el medio es lo mejor, es claro que una moderada posesión de bienes de fortuna es la mejor de todas. Obedecer a la razón es lo más fácil en estas condiciones (V, 9).

Esta clase de ciudadanos (de clase media) es también la que tiene mayor estabilidad en las ciudades, pues ni codician como los pobres los bienes ajenos, ni lo suyo es codiciado por otros como los pobres codician los de los ricos (...) es manifiesto, por tanto, que la comunidad política administrada por la clase media es la mejor, y que pueden gobernarse bien las ciudades en las cuales la clase media es numerosa y más fuerte, si es posible, que las otras dos clases juntas (...) pues así (...) inclina la balanza e impide los excesos de los partidos contrarios. (IV, 9)

Así pues, bajo mi idilio-delirio aristotélico, pensaba, o mejor, *creía*, por un lado, que la fusión entre intereses privados y estatales representada por la fusión UNE-Millicom, podía ser políticamente virtuosa, es decir, orientada a la construcción de sociedades con una amplia clase media y unos reducidos sectores privilegiados y pobres; sin caer en los extremos viciosos de ver al Estado como exclusivo responsable del acceso de los ciudadanos al goce de derechos constitucionales, o a cada ciudadano como único responsable de ese goce. Si bien ni este capítulo ni los demás que componen el libro tienen como objetivo extenderse en los pormenores de la indagación empírica alrededor de la fusión UNE-Millicom²¹, por el momento cabe mencionar —y en el capítulo 3 detallaré un poco más—, que los promotores de dicha fusión defendían que, al hacerla, lograrían evitar un desfaldo en las finanzas estatales que, hasta 2013, le estaría restando al municipio de Medellín recursos que mejor deberían destinarse a inversión social, especialmente en fondos de educación para población vulnerable. De ahí que, bajo esos lentes iniciales a través de los cuales percibía la fusión, me parecía un proceso socialmente justo.

²¹Para el lector interesado en ese nivel de detalle, sugiero ver Díez y Rodríguez (2019).

Por otro lado, percibía que quienes apoyaban la fusión, ostentaban la virtud moral de la prudencia, como base fundamental para actuar de manera virtuosa, en concordancia con mi marco de pensamiento aristotélico. Y para acompañar esa creencia de base, busqué referentes actuales afines que respaldaran mi dogmatismo. Así, dado que una fusión organizacional ponía en juego una distribución *justa* de bienes, acudí a autores neoaristotélicos que conceptualizaran la justicia en tanto virtud. A partir de una revisión de publicaciones internacionales especializadas en la ética organizacional como el *Journal of Business Ethics*, llegué a los trabajos de Pieper (1965), Morales y Cabello (2013) y Crossan et al. (2013). Ahora procedo a describir las conceptualizaciones que tomé de estos autores con el fin de aproximarme a una noción de justicia social, para luego hacer un *zoom out* o “apertura de plano”. Tal apertura me permitirá reconocer las falencias de esas conceptualizaciones iniciales y enmarcarlas en un contexto neoaristotélico más amplio, dentro del cual emerge el enfoque de las capacidades de Nussbaum como salvavidas teórico —aunque con un par de “parches” que me arriesgaré a postular como complementos relevantes en la conceptualización contemporánea de la justicia social—.

2.3 La problemática conceptualización aristotélico-tomista de la justicia social

La filosofía moral aristotélica-tomista es catalogada por algunos autores dentro de la “tradición escolástica”. Esta última engloba el conocimiento moral producido durante la Edad Media por autores como Tomás de Aquino, quienes pretendían “reformular una herencia religiosa con el instrumental categorial legado por la Grecia clásica” (Gómez-Heras, 1992, p. 105).

Dentro de dicho legado, Aquino retomó principalmente la ética de la virtud aristotélica y, con ella, los conceptos de *eudaimonia*, virtud (*areté*) y prudencia o sabiduría práctica (*phronesis*), enmarcándolos en el ámbito metafísico de una justicia divina. A la luz de dicho orden, el ser humano tendería a agruparse y a propender por el bien común. Sin embargo —pensaba Aquino—, para que ese propósito divino se materializara, era necesario que el ser humano antepusiera sus virtudes a sus vicios (Gómez-Heras, 1992).

Siguiendo la línea de Aquino, Pieper (1965) ofrece una perspectiva aristotélico-tomista contemporánea. La propuesta de Pieper presenta una paradójica fusión entre la creencia escolástica en un Dios que establece la naturaleza del bien, y la defensa de los derechos del ser humano: “tenemos un Soberano divino, quien ha dado a los seres humanos el regalo divino de sus derechos” (Pieper, 1965, p. 51).

Bajo el marco anterior, Pieper (1965) define la justicia como virtud que habilita a quien la posee para “dar a cada individuo lo que le corresponde” (p. 44). En esta definición, “lo que le corresponde” a cada individuo parecería estar indeterminado. No obstante, la referencia previa de Pieper a los derechos humanos, permitiría establecer que “lo que corresponde” dar a cada individuo, es el respeto de sus derechos y de su dignidad. Ahora, para llegar a tal establecimiento, Pieper (1965) liga la justicia a otras virtudes que, bajo el lenguaje escolástico, denomina “cardinales”: la sabiduría práctica (mencionada más atrás), la valentía y la temperancia. En el caso de mi investigación, me enfoqué en la justicia y la sabiduría práctica. Esto teniendo en cuenta que ambas virtudes parecían las más pertinentes para analizar una decisión organizacional en términos de su aporte al bien común y a lo público.

En cuanto a la sabiduría práctica, uno de los autores que más ha aplicado la visión aristotélico-tomista al ámbito organizacional, la define como la habilidad del individuo para determinar, a través de la deliberación, los medios adecuados para alcanzar la justicia. “Uno necesita determinar, en cada situación, lo que es justo (...) El rol de la sabiduría práctica es precisamente determinar cuáles son los medios adecuados para obtener tal fin” (Melé, 2010, p. 642).

Siguiendo el enfoque escolástico de Melé (2010), Morales y Cabello (2013) describen un conjunto de dimensiones de la sabiduría práctica retomadas de Santo Tomás de Aquino, que incluyen la memoria, la inteligencia, la razón, la sagacidad, la docilidad, la providencia, la circunspección y la precaución. Dentro de estas dimensiones, el análisis inicial de las entrevistas que realicé en 2015 a 18 de 21 de concejales de Medellín (período 2012-2015) que votaron a favor (11), en contra (9) o en abstención (1) frente a la fusión UNE-Millicom, me llevó a resaltar el papel de la circunspección, definida como la habilidad de prestar atención a las características propias de una circunstancia particular (Morales y Cabello, 2013).

En complemento con los planteamientos anteriores, Crossan *et al.* (2013) conectan el estudio de las virtudes aristotélicas, con lo que en el campo de la psicología social se denominan “fortalezas de carácter”. De manera análoga a las dimensiones de las virtudes descritas por Morales y Cabello (2013), las fortalezas de carácter representan habilidades individuales necesarias para el desarrollo de las virtudes. En el caso de la sabiduría, Crossan *et al.* (2013) mencionan cuatro fortalezas de carácter, cuyo exceso o deficiencia impediría la expresión de esta virtud: la creatividad, la curiosidad, la apertura mental y el amor al conocimiento. Dentro de estas fortalezas, del análisis de las entrevistas también emergió la fortaleza de la apertura mental. Esta última se encontraría en el medio entre los vicios de la falta de juicio (por exceso) y la estrechez mental (por defecto). El exceso de apertura mental implica la falta de discriminación o la manifestación de una actitud ingenua ante una situación específica; mientras que la estrechez mental conlleva el riesgo de dejar pasar oportunidades valiosas, como resultado de resistirse —de manera consciente o no— a cambiar creencias. Veremos en el siguiente capítulo que los lentes aristotélico-tomistas bajo los cuales inicialmente rastreé la justicia social en los relatos de los entrevistados, me permitieron dar cuenta de vicios y virtudes, tanto en promotores como en detractores de la fusión. Pero antes de llegar allá, es necesario aclarar por qué un análisis contemporáneo de la noción de justicia social no puede limitarse a la emisión de juicios basados en creencias personales inconscientes.

La visión aristotélico-tomista necesariamente entra en tensión con el pluralismo propio de un liberalismo político en tanto norte filosófico hacia el cual finalmente derivaron mis análisis. Enmarcada en la referida tradición escolástica, la visión aristotélico-tomista puede catalogarse dentro de lo que Gómez-Heras (1992) denomina una “ética moral”. Esta última, en vez de suponer una apertura mental al cuestionamiento de las propias creencias, se orienta en la vía opuesta, es decir, hacia la reafirmación de lo que ya se cree. Por ejemplo, en el caso de la versión de ética moral expresada en la ética escolástica o medieval, se elaboran razonamientos que buscan corroborar la creencia de que existe un bien universal, el cual sería conocible, según la perspectiva cristiana, a través de la revelación divina recibida por Jesucristo en tanto Hijo de Dios. En otras palabras, la reflexión propia de la ética moral no se haría para reconocer lo que se desconoce, sino para reafirmar lo que ya se conoce (o mejor, se cree) y, de paso, tratar de convencer (incluso obligar) a otras personas, para que crean y apliquen ese mismo conocimiento (o mejor, esa creencia).

En contraposición a la ética moral, veremos en el siguiente apartado que el liberalismo político aspira a definir una noción de justicia social en tanto bien común, que no suponga regular las diversas morales privadas a las que tienen derecho los ciudadanos de sociedades pluralistas y ordenadas bajo regímenes de democracias constitucionales. Para el desarrollo de tal tipo de sociedades, conviene acudir a la diferenciación que plantea Camps (2013) entre ética y moral.

Camps considera que la distinción filosófica entre ética y moral ayuda a aclarar que esta última, entendida como la diferenciación entre el bien y el mal, implica un ejercicio mental común prácticamente en todos los individuos y ámbitos de la vida humana. En cambio, la ética, en tanto “reflexión filosófica sobre la moral” (Camps, 2013, p. 10), supone ya no solo la común distinción entre lo bueno y lo malo, sino también, el planteamiento de preguntas más profundas y menos comunes en la vida cotidiana, tales como ¿es posible establecer un fundamento cierto para diferenciar entre el bien el mal? Y, si así fuese, ¿cuál sería ese fundamento y por qué? ¿Con qué autoridad podría suponerse que un fundamento de la moral establecido por un individuo o por una sociedad particular, obliga a otras personas a cumplir sus prescripciones? ¿Los criterios morales son de carácter universal o contextual? ¿Por qué tendríamos que seguir los principios morales? Entre otras cuestiones.

A diferencia de la ética moral propia de la tradición escolástica, la ética en tanto reflexión filosófica contemporánea sobre la moral supone que el individuo desarrolle la capacidad de reconocer sus propias creencias y abrirse a abandonarlas –al menos, provisionalmente (MacIntyre, 2002). Esa sana capacidad de apertura mental resulta fundamental para el desarrollo del aprendizaje moral, entendido no como la interiorización mecánica de principios impuestos, sino como el reconocimiento de la pluralidad de criterios sobre los cuales pueden sustentarse distintas moralidades en sociedades democráticas. Es en relación con ese tipo de sociedades que, al cierre de este capítulo, volveremos a la noción de virtud; pero ya no en un sentido dogmático neoaristotélico, sino en relación con aquellos rasgos de carácter que requiere forjar todo ciudadano respetuoso de regímenes de democracias constitucionales que están (o deberían estar) por encima de sus filiaciones ideológicas particulares.

2.4 El liberalismo político y la teoría de la justicia de John Rawls

En un artículo publicado en la revista de filosofía moral y política *Res Publica*, Hope (2013) plantea que la discusión alrededor del concepto de justicia social necesariamente trasciende las fronteras de la filosofía moral e implica adentrarse en el ámbito de la filosofía política. Esta última es amplia y diversa, incluso si se considera únicamente el vecindario nearistotélico por el cual, dada mi filiación dogmática aristotélica de partida, naturalmente me sentí más atraído al inicio de mi investigación. Dentro de ese vecindario, al menos desde la mirada de Hope (2013), la propuesta que presenta Martha Nussbaum (2018) en *Las fronteras de la justicia* resultaría ajena. Esto último porque, según Hope (2013), Nussbaum no apela, como se supone que debería hacerlo un nearistotélico puro, a la *naturaleza* humana como fundamento de la moral y de la justicia social; sino que remite —como lo hiciera Moore— a un intuicionismo sobre el cual soporta su propuesta. Sin embargo, como lo mencioné más atrás, la mirada de Nussbaum es integrativa, de modo que su criterio de la intuición como base de la moralidad, no necesariamente excluye la referencia a la naturaleza humana como otro de los soportes de dicha base.

En todo caso, como una discusión rigurosa y completa de las afirmaciones de Hope (2013) daría pie a un libro en sí mismo; pero además, como el aporte que pretendo ofrecer no es al ámbito de la filosofía, remito a la indulgencia del lector para que me permita entrar de lleno a discutir algunos antecedentes de las elaboraciones que hace Martha Nussbaum alrededor de la justicia social bajo el marco de su *enfoque de las capacidades*. Dentro de tales antecedentes se encuentran, principalmente, el debate entre Habermas y Rawls alrededor del liberalismo político y la teoría de la justicia de John Rawls. Si bien también podría considerarse como antecedente de Nussbaum *La idea de la justicia* de Amartya Sen (2009), a continuación, explico brevemente por qué no me ocuparé de este último trabajo. Siguiendo a Nussbaum:

La filosofía sirve muy bien para el razonamiento normativo y para la exposición de estructuras generales de ideas. No obstante, en un mundo en tan rápido cambio como el nuestro, cualquier receta de aplicación práctica ha de ser formulada en colaboración con (...) economistas, politólogos y decisores políticos. (Nussbaum, 2018, p. 302)

Dentro de las colaboraciones que aterrizan la discusión filosófica al ámbito de la implementación práctica, Nussbaum destaca el enfoque del “desarrollo humano”, dentro del cual, ella y Sen, coinciden en cuestionar “la idea de desarrollo entendido como mero crecimiento económico” (Nussbaum, 2018, p. 302). Dada esa convergencia, más adelante me referiré a elementos de la perspectiva del desarrollo humano expuestos por Sen (1998, 2002). En cambio, me abstendré de referirme a la obra *La idea de la justicia* de Sen, toda vez que, ya a nivel de discusión filosófica, el enfoque de las capacidades de Nussbaum “ha sido desarrollado en sentidos algo distintos por mí misma, en filosofía, y por Amartya Sen, en economía” (Nussbaum, 2018, p. 83).

Respecto al debate entre Habermas y Rawls en torno al liberalismo político, quizás lo lógico sea iniciar por sus puntos de encuentro, para después abordar –someramente– sus principales diferencias y, finalmente, identificar cómo se posiciona Nussbaum ante ambos aspectos –que es a lo que queremos llegar–. Así, Habermas y Rawls coinciden en varios puntos. Primero, en buscar una noción de justicia coherente con sociedades pluralistas contemporáneas, que “no pueden apoyarse ya en una única concepción del bien” (Vallespín, 2000, p. 13), y en las cuales, por tanto, “hemos de buscar las bases del acuerdo ‘más allá’ de las distintas concepciones del bien” (p. 18). Ese punto de encuentro entre Habermas y Rawls ya ofrece un camino alternativo al dogmatismo aristotélico en el cual sustenté inicialmente mi mirada sobre la justicia. Tal dogmatismo ha servido de apoyo a perspectivas como el conservatismo de MacIntyre (2002), el cual Hope (2013) sí cataloga, justamente, como de naturaleza neoaristotélica, y cuya discusión no entra en los propósitos del presente libro.

En segundo lugar, las teorías de Habermas y Rawls se inscriben en una tradición contractualista, “preocupada por asentar la obligación política sobre el consentimiento individual de todos los ciudadanos” (Vallespín, 2000, p. 12). Bajo tal preocupación, “solo son legítimos aquellos principios que puedan ser racionalmente aceptados por todos los ciudadanos a los que han de vincular” (Vallespín, 2000, p. 12). Y aquí es donde entran en juego las diferencias entre Habermas y Rawls. Mientras que el primero sigue un razonamiento referido a las condiciones ideales del discurso, la *racionalidad procedimental* del segundo lo lleva a sugerir la idea de una *posición original*, enmarcada en un *liberalismo político*. Este último se adecúa al contexto de sociedades “sujetas a regímenes de democracia constitucional” (Vallespín, 2000, p. 12).

Las condiciones ideales del discurso que Habermas plantea en el marco de su teoría de la acción comunicativa, hacen referencia a que “solo son válidas aquellas normas en las que todos los afectados puedan consentir como participantes en un discurso racional” (Habermas, citado por Vallespín, 2000, p. 12). Uno de los problemas que encuentra Rawls en esa formulación habermasiana de las condiciones ideales del discurso es, justamente eso, que se trata de una formulación ideal, la cual dista mucho de la realidad empírica en la que tiene lugar el diálogo en la esfera pública –diálogo que, además, como veremos más adelante al hablar de cómo opera la toma de decisiones en el ser humano, difícilmente es tan racional como lo asume Habermas–. “El nivel de altura que alcance la discusión depende, obviamente, de las virtudes e inteligencia de los propios participantes” (Rawls, 2000, p. 88). En línea con esta última apreciación, investigadores del campo de la ética organizacional también encuentran falencias insalvables en el supuesto habermasiano de las condiciones ideales del discurso:

La racionalidad comunicativa (...) acaba en un formalismo procedimental vacío de contenido. En esta situación, o se supone *a priori* un estado de bondad natural, de virtud por parte de los miembros de la comunidad, que garantice unas condiciones favorables para el diálogo, o acaba convirtiéndose en una imposición autoritaria de quien tenga más poder o más capacidad de convicción. (Fontrodona *et al.*, 2010, p. 4)

Desde otros frentes, la filósofa Nancy Fraser también ha cuestionado a Habermas por su falta de reconocimiento de las condiciones de desbalance bajo las cuales tienen lugar, más que diálogos racionales, luchas de poder entre actores desiguales (Fraser, 1990). Asimismo, el filósofo español Javier Muguerza plantea que un diálogo racional y constructivo, que responda a los intereses de todas las partes, solo sería practicable dentro de una “comunidad de santos” (Muguerza, 1998). Ese mundo idílico del diálogo racional entre actores en la esfera pública sería especialmente inviable en el marco de idiosincrasias como la colombiana, caracterizadas por un tono altamente emocional e impulsivo que, no pocas veces, se impone sobre la razón (Botero, 2006).

Las críticas anteriores refuerzan las bondades de la alternativa que ofrece Rawls en su teoría de la justicia social. Pero antes de entrar a resumir los principales elementos de dicha teoría para pasar a discutir el desarrollo que Nussbaum sugiere hacer de la misma, es clave referir el concepto rawlsiano de “consenso entrecruzado”. Este último, sirve de

base para responder al objetivo de formular una idea de la justicia social que sea, al mismo tiempo, pluralista, favorecedora de una estabilidad social razonable y menos utópica que el planteamiento habermasiano de las condiciones ideales del discurso. Así, la noción de consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) alude a que “la justificación pública se da cuando todos los miembros razonables de la sociedad política llevan a cabo una justificación de la concepción política compartida incorporándola en sus diferentes concepciones comprensivas razonables” (Rawls, 2000, p. 91).

La abstracción anterior puede quedar más clara a través de un ejemplo práctico que plantea uno de los filósofos contemporáneos que comenta la obra de Rawls:

En un consenso entrecruzado, todos los ciudadanos respaldan un conjunto básico de leyes por diferentes razones. En términos rawlsianos, cada ciudadano apoya una concepción política de la justicia por razones internas a su propia doctrina comprensiva (...) La doctrina católica apoya el derecho liberal a la libertad religiosa por razones internas al catolicismo. Una doctrina islámica razonable y una doctrina atea razonable también podrían afirmar este mismo derecho a la libertad religiosa, por supuesto, no por las mismas razones que la doctrina católica, sino cada una por sus propias razones. (Wenar, 2017, s. n.)

En busca de una noción filosófica de justicia social que viabilice consensos entrecruzados dentro de regímenes políticos de democracias constitucionales, Rawls se basa en el supuesto de una “posición original”, a partir de la cual “partes contratantes”, bajo un “velo de ignorancia”, elegirían principios razonables de justicia (2006, p. 119). La posición original “es una situación puramente hipotética” (Rawls, 2006, p. 121). En esta situación hipotética:

Individuos racionales que tienen ciertos fines y que están relacionados entre sí de cierta manera, habrán de escoger entre diversos cursos de acción teniendo a la vista su conocimiento de las circunstancias. Lo que estos individuos hagan se derivará entonces de un razonamiento estrictamente deductivo a partir de estas presuposiciones acerca de sus creencias e intereses, su situación y las opciones que se les ofrece. (Rawls, 2006, p. 120)

Las circunstancias que refiere Rawls, serían unas en las cuales todos los individuos, antes de entrar en el mundo social, estuvieran en una posición de igualdad en la cual, cubiertos por un “velo de ignorancia”, no pudiesen conocer –de antemano– en qué condición llegarán a ese

mundo. Condición referida en términos de la provisión de bienes naturales (rasgos biológicos y psicológicos) y sociales (recursos económicos y libertades políticas). A esta situación, Rawls añade la idea de pensar como si estuviera en manos de nuestro enemigo elegir la condición natural y social bajo la cual ingresaríamos a la sociedad. Así, si pudiéramos establecer el criterio con el cual nuestro enemigo distribuirá los bienes entre los futuros miembros de una sociedad (dentro de la cual todos estaremos incluidos), ¿cuál sería ese criterio? Para Rawls, lo lógico sería que, para proteger sus propios intereses, todo individuo estuviese de acuerdo con que se establezca una distribución lo más equitativa posible de bienes naturales y sociales. De esta forma, aun en el peor de los casos (la asignación de recursos a juicio de un enemigo), el individuo contaría con una cantidad de bienes comparativamente suficiente, para propender por el desarrollo de sus propios fines. Empero –señala Rawls–, en la práctica, los individuos nacen en condiciones naturales y sociales inequitativas. Frente a este hecho, Rawls piensa que la sociedad solo puede transformar las condiciones sociales, mas no las naturales, de los individuos. Por lo tanto, para este autor, la justicia social consiste en que aquellas personas (naturales o jurídicas) privilegiadas con mejores condiciones naturales y sociales, contribuyan –a través de sus impuestos, redistribuidos por el Estado– a compensar las deficiencias de los otros miembros de la sociedad.

Pues bien, aunque para el introductor del *Debate sobre el liberalismo político* (Vallespín, 2000) la teoría de la justicia de Rawls resulta tan razonable como la cuestionada perspectiva habermasiana sobre las condiciones ideales del discurso, desde el punto de vista expresado por Martha Nussbaum en *Las fronteras de la justicia*, la teoría de la justicia de Rawls “es fértil y está profundamente arraigada” (2018, p. 82). De ahí que la filósofa estadounidense sugiera considerar su propio enfoque de las capacidades como “una extensión o un complemento de la teoría de Rawls” (Nussbaum, 2018, p. 82), especialmente en relación con tres problemas: las discapacidades humanas, el ámbito nacional para el cual fue pensada la teoría de Rawls y la exclusión de la cuestión ética referida a especies no humanas. Dada la naturaleza de los problemas de los cuales me ocupé en este libro, haré referencia especialmente a los dos primeros problemas, asociándolos a otros cuestionamientos que encuentro afines como, por ejemplo, el que expone Nancy Fraser (2012) en su libro *Escalas de justicia* o Charles Taylor (2002) en *La política del reconocimiento*. En el caso de Fraser, encuentro que sus planteamientos están hasta cierto punto implícitos en el trabajo de Nussbaum. En todo caso, pasemos pues a repasar de forma panorámica algunas de las críticas de Nussbaum a la teoría de la justicia de Rawls.

2.5 Críticas a la teoría de la justicia de John Rawls

Martha Nussbaum identifica en la teoría de la justicia de Rawls una adscripción a “la tradición del contrato social” (2018, p. 36). Dentro de tal tradición, la “noción moral básica (...) es el beneficio mutuo y la reciprocidad entre personas que establecen el contrato” (p. 36). Es sobre esa concepción de ciudadano que Rawls establece la posición original de igualdad que sustenta su propuesta contractualista. El problema con esa concepción es que supone que quienes definen las reglas de juego de la sociedad son únicamente actores *interesados* en sus propios fines y con *capacidad de negociar*. ¿Pero qué sucede entonces con aquellos seres (humanos y no humanos) que, por determinadas condiciones de existencia como, por ejemplo, la discapacidad física o mental, no pueden expresar sus intereses o, incluso, no manifiestan intereses como tal? En la teoría rawlsiana, se verían relegados a ser beneficiarios de la redistribución de aquellas riquezas generadas por individuos que sí estarían en condiciones de negociar y aportar a la sociedad. En últimas, se trataría de una sociedad en la que quienes sí son capaces arrastrarían a quienes no, por la mediación estatal.

El problema con esa imagen de la sociedad es que termina siendo economicista, individualista y displicente con los individuos “improductivos”:

La idea corriente de que algunos ciudadanos “pagan su parte” y otros no, de que algunos ciudadanos son unos parásitos y otros son “normalmente productivos”, traduce al nivel de la imaginación popular la idea de que la sociedad es un mecanismo de cooperación orientado al beneficio mutuo. (Nussbaum, 2018, p. 24)

La crítica anterior no implica que la propuesta de Nussbaum —o la mía— apunte a desconsiderar la relevancia de la productividad en la sociedad. De lo que se trata es de transferirla del lugar de fin último de las acciones sociales, a medio necesario —aunque insuficiente— para un desarrollo moral de las mismas. “La productividad es necesaria, e incluso buena, pero no es la finalidad principal de la vida social” (Nussbaum, 2018, p. 168).

Por otro lado, tampoco se trata de negar que los individuos tengan derecho a expresar intereses. De lo que se trata es de que el “pagamento” de las relaciones sociales no se limite

a ese criterio interesado; asimismo, de que consideremos que “los principios políticos para una sociedad liberal y pluralista” (Nussbaum, 2018, p. 83) deben partir de reconocer que aquellos bienes sociales (recursos económicos y libertades políticas) que la teoría rawlsiana propone redistribuir, se han distribuido de manera inequitativa no solo por una lógica económica, sino también, por una lógica cultural dominante. Esta última lógica reproduce “ventajas artificiales que ostentan algunos seres humanos en las sociedades existentes” (Nussbaum, 2018, p. 30).

En complemento con la perspectiva de Nussbaum, autores como el filósofo canadiense Charles Taylor, presentan elementos para considerar que esas ventajas de “riqueza, rango, clase social, educación (...) raza y género” (Nussbaum, 2018, p. 30) que ostentan aquellos grupos que siguen beneficiándose de los privilegios del *Antiguo Régimen* (especialmente hombres blancos heterosexuales de países colonizadores y clases sociales dominantes), no pueden superarse meramente a través de la redistribución económica de un Estado administrador de políticas sociales focalizadas. Más allá de esa distribución (necesaria, pero insuficiente), Taylor (2002) alude a la necesidad de un verdadero *reconocimiento* de la dignidad que ostentan grupos minoritarios. En este punto, Taylor coincide con la referencia de Fraser (2012) a trascender la distribución económica y arribar al reconocimiento cultural y la representación política de los grupos minoritarios. Solo que Taylor hace un especial énfasis en considerar ese reconocimiento como un imperativo moral, indispensable para viabilizar el pleno ejercicio de la dignidad por parte de todos los seres humanos, especialmente de las minorías:

El falso reconocimiento no solo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa que causa a sus víctimas un lacerante odio a sí mismas. El reconocimiento debido no solo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital. (Taylor, 2002, pp. 54-55)

Para Taylor, es tal el impacto del tono de la comunicación entre grupos privilegiados y grupos minoritarios, que considera que esa cuestión remite no a la justicia social sino, más allá de esa dimensión política, a un aspecto de la moralidad relacionado con valores como el amor:

Nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y, por tanto, de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de

enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos. Para mis propósitos sobre este punto, deseo valerme del término lenguaje en su sentido más flexible, que no solo abarca las palabras que pronunciamos sino también **otros modos de expresión con los cuales nos definimos, y entre los que se incluyen los “lenguajes” del arte, del gesto, del amor** y similares. (Taylor, 2002, pp. 62-63)²²

Sin negar la necesidad de incorporar a la discusión sobre la justicia social una dimensión de reconocimiento que vaya más allá de la redistribución económica, más adelante, en mis comentarios al enfoque de las capacidades de Nussbaum, plantearé que reconocer a toda la ciudadanía como corresponsable del cuidado amoroso de la dignidad de sus conciudadanos, no necesariamente implica quitar responsabilidad a quienes pertenecen a grupos minoritarios de la necesaria labor del cuidado de su dignidad a través del desarrollo de procesos de toma de decisiones consciente. Esto último, incluso, en el caso de ciudadanos que presenten discapacidades físicas y mentales, toda vez que, como lo afirma Nussbaum, en el caso de tales individuos es “evidente la capacidad de muchos de ellos, si no de la mayoría, para realizar elecciones” (2018, p. 38).

Por otro lado, en relación con los grupos minoritarios, si bien para Rawls “la raza y el género son partes importantes (en la discusión de los principios de justicia)” (Nussbaum, 2018, p. 30), Fraser coincide con Nussbaum al señalar las insuficiencias de la teoría de la justicia rawlsiana en lo que concierne a la dimensión transnacional bajo la cual se debiesen considerar las injusticias referidas al género y a los demás factores de discriminación. Y señala: “Habiendo excluido cualquier movimiento transfronterizo, Rawls postulaba una sociedad autosuficiente, en la que las oportunidades vitales de sus miembros dependían exclusivamente de sus propios acuerdos institucionales internos” (Fraser, 2012, p. 47).

La crítica a las falencias de la teoría de la justicia de Rawls por su circunscripción a ámbitos meramente nacionales, se ve reforzada en el trabajo de Nussbaum, quien considera que:

Es dudoso que tenga sentido partir de la independencia y la igualdad aproximada de los Estados en un mundo marcado por una poderosa economía global que vuelve interdependientes todas las elecciones económicas, y que a menudo impone a los países pobres condiciones que refuerzan y agravan las desigualdades existentes. (2018, p. 39)

²²Las negrillas son mías.

A partir de las señaladas críticas a la teoría de la justicia social de John Rawls, a continuación, paso a presentar una síntesis operativa del enfoque de las capacidades que propone Martha Nussbaum, en tanto complemento constructivo a la propuesta rawlsiana.

2.6 Síntesis del enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum

El enfoque de las capacidades que propone Nussbaum se sustenta en “la idea intuitiva de la dignidad humana” (2018, p. 83). Así, Nussbaum no recurre a una racionalidad procedimental para llegar a establecer su noción de lo moral y lo justo. Más bien, se apoya en la “tradición (...) del derecho natural” (2018, p. 40). Bajo esta noción, plantea Nussbaum que para respetar la dignidad humana es preciso “dar lugar a un consenso entrecruzado entre personas que de otro modo tendrían unas concepciones comprensivas del bien muy distintas” (2018, p. 83). Ese consenso giraría en torno a la necesidad de establecer un *umbral de capacidades*, es decir, un límite por debajo del cual las personas no pueden “hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad del ser humano” (Nussbaum, 2018, p. 83). Bajo tales supuestos, una meta mínima de justicia social consistiría en “lograr que los ciudadanos se sitúen por encima de este umbral de capacidad” (Nussbaum, 2018, p. 83).

Nótese que, en apariencia, la noción de dignidad que propone Nussbaum se asemeja al concepto kantiano de imperativo categórico, referido más atrás. Sin embargo, bajo tal concepto, un ser humano no puede reducirse a un medio al servicio de fines de terceros por el hecho de poseer una capacidad racional que lo hace digno de elegir, por sí mismo, los fines de su acción. Sin embargo, y aunque vimos también más atrás que autores como Hope (2013) no catalogan a Nussbaum como una pensadora neoplatónica, ella misma clasifica su concepción de la dignidad humana como de naturaleza “aristotélica, no kantiana” (Nussbaum, 2018, p. 167). Así, para Nussbaum, más allá de la racionalidad humana se encuentra la *sociabilidad* como un aspecto que nos hace dignos de respeto, no solo a los seres humanos, sino también a otros animales. Esto porque “somos animales temporales y necesitados (...) nacemos siendo bebés y terminamos con frecuencia en otras formas de dependencia (enmarcadas dentro de distintas) áreas de vulnerabilidad” (Nussbaum, 2018, p. 167). A partir de tal concepción de la dignidad humana, Nussbaum asume que los seres humanos “no necesitamos ganarnos el respeto de los demás siendo productivos” (2018, p. 167). El solo hecho de que todos seamos vulnerables

en distintas áreas justificaría un principio de asociación bajo el cual establezcamos, como sociedad, umbrales mínimos de satisfacción de capacidades individuales, que les permitan ser productivos a quienes puedan serlo, pero también ser dignos a quienes —por discapacidades físicas o mentales— no puedan ser productivos. En síntesis, de nuevo, se trata de un tránsito desde la concepción contractualista del beneficio común, a la concepción naturalista de la cooperación social. Esta última, movida “por un amplio abanico de motivos, entre ellos el amor a la justicia, y en especial la compasión hacia aquellos que poseen menos de lo necesario para llevar una vida decente” (Nussbaum, 2018, p. 164). Tal referencia al amor, se extiende en trabajos posteriores de Nussbaum, como el libro *Emociones políticas: ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* (2014). En una línea similar, más adelante volveremos a hacer referencia al papel del amor, de cara al desarrollo de decisiones que podamos considerar virtuosas y, al mismo tiempo, pluralistas.

Entretanto, cabe señalar que, a partir de los presupuestos de Nussbaum resumidos hasta aquí, la autora propone un listado básico de capacidades a considerar en las sociedades liberales y pluralistas, tanto para su perfeccionamiento conceptual como para su aplicación práctica. En ambos casos, la autora destaca el papel de la deliberación como base de las construcciones a desarrollar:

Los elementos de la lista deberían recibir una formulación en cierto modo abstracta y general, precisamente para dejar espacio para la especificación y la deliberación de los ciudadanos, sus parlamentos y sus tribunales. Es perfectamente adecuado que diferentes países lo hagan de forma distinta, dentro de ciertos parámetros en atención a su historia y a sus especiales circunstancias. (Nussbaum, 2018, p. 90)

Dentro de la lista de 10 capacidades que postula Nussbaum, cabe resaltar aquellas que más afinidad presentan con el ámbito de las telecomunicaciones, por ser este dentro del cual se enmarca el caso de la fusión UNE-Millicom. Así, nos encontramos con la capacidad 7. *Afiliación*, y su dimensión A, referida a “poder vivir con y para los otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, participar en diversas formas de interacción social” (Nussbaum, 2018, p. 88). Esta última capacidad, definida así, en abstracto, se relaciona también con la 4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*, pues cuando hablamos de telecomunicaciones y, dentro de estas, del acceso a Internet (que es uno de los servicios que ofrece UNE-Millicom en Colombia), se ve implicada la “alfabetización” (lectoescritural

y digital en este caso), así como la “producción (...) según la propia elección” (Nussbaum, 2018, p. 88). En palabras de la autora: “Internet es una fuente muy valiosa de información e intercambio (...) por lo tanto, la ‘brecha digital’ también plantea preocupaciones legítimas sobre la desigualdad” (Nussbaum, 2018, p. 211).

Ahora, frente al listado de capacidades y, dentro de estas, de aquellas relacionadas con el ámbito de las telecomunicaciones, la crítica de Nussbaum a la falta del componente transnacional de Rawls, se ve correspondida con una propuesta de su parte al respecto. Así, Nussbaum propone globalizar su enfoque de las capacidades. Con tal fin, no considera prudente perfilar la configuración de un Estado mundial, por todos los riesgos que ello conllevaría. “Un Estado mundial difícilmente podría alcanzar un nivel aceptable de rendición de cuentas ante sus ciudadanos” (Nussbaum, 2018, p. 309). Además, “si el Estado mundial se volviera injusto, no existiría otro recurso equivalente a esa mayor escala” (p. 309).

Por lo tanto, como alternativa a la idea de un Estado global, Nussbaum considera relevante el papel de una estructura institucional global “tenue y descentralizada” (Nussbaum, 2018, p. 310). Dentro de tal estructura, seguiría siendo relevante la acción de los estados nacionales, a los cuales, en el caso de los países ricos, “asignaremos ciertas responsabilidades para redistribuir una fracción de su riqueza a otras naciones” (Nussbaum, 2018, p. 310). Asimismo, la autora considera relevante asignar a las empresas multinacionales “ciertas responsabilidades de promoción de las capacidades humanas en las naciones en las que realicen negocio” (Nussbaum, 2018, p. 310). Lo anterior, con el concurso de organismos económicos globales, entre ellas el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y diversos pactos comerciales. También con la participación de órganos internacionales como:

Naciones Unidas, la Organización Internacional del Trabajo, el Tribunal Internacional y el nuevo tribunal penal internacional, así como por acuerdos internacionales de numerosos ámbitos, como los derechos humanos, el trabajo y el medio ambiente. (Nussbaum, 2018, p. 310)

En el caso de las empresas, Nussbaum resalta la necesidad de trascender su tradicional priorización de la rentabilidad, para que así lleguen a “dedicar una cantidad sustancial de los beneficios obtenidos a la promoción de la educación y de unas buenas condiciones medioambientales en las regiones en las que la empresa realiza su actividad comercial” (2018, p. 313). No obstante, dado que ni el enfoque ni las instituciones globales a las que

Nussbaum (2018) alude son plenamente coercitivas, la “construcción de una sociedad global digna” (p. 319), con Estados y empresas socialmente responsables, demanda una ciudadanía activa, cuya presión contribuya a regular las acciones organizacionales a toda escala. Así, “el consumidor es una agente crucial a la hora de obligar al cumplimiento de esa responsabilidad” (Nussbaum, 2018, p. 314). Se presenta aquí la cuestión de “la responsabilidad individual como fuente de presión para la asunción de una responsabilidad empresarial” (Nussbaum, 2018, p. 314). De este modo, y sin dejar de reconocer los aportes que el enfoque de las capacidades ofrece para un análisis que incluye (aunque no se reduce a) un fenómeno como la fusión UNE-Millicom, veamos a continuación algunos cuestionamientos que podemos (y creo que debemos) plantear a la propuesta de Nussbaum.

2.7 Cuestionamientos al enfoque de las capacidades

Una experiencia que no rectifica ningún error (...) que no produce debates, ¿a qué sirve?
Una experiencia científica es, pues, una experiencia que *contradice* a la experiencia común.
La formación del espíritu científico, Gaston Bachelard (2000, p. 13).

El enfoque de las capacidades de Nussbaum es ampliamente aceptado hoy en día. De hecho, veremos en lo que resta del libro, que lo esencial de sus planteamientos sirve de base para analizar decisiones que —como la fusión UNE-Millicom— ponen en juego la justicia social. No obstante, tal análisis también justifica algunos cuestionamientos referidos al enfoque de las capacidades, en relación con, al menos, tres aspectos: juicios de la autora sobre la naturaleza de algunos Estados con regímenes de democracias constitucionales como Estados Unidos y sus resultados en términos de desarrollo humano; la posición desde la cual habla Nussbaum; y el lugar del concepto de *agencia* dentro del enfoque de las capacidades. Frente a los tres asuntos, de la misma Nussbaum hemos aprendido que “no es muy productivo criticar una tradición sin ofrecer una alternativa, sobre todo cuando es fértil y está profundamente arraigada” (2018, p. 82). En consecuencia, procedo a desglosar de la manera más sucinta posible los cuestionamientos anunciados, así como a plantear alternativas frente a los mismos.

En cuanto al caso de Estados Unidos, Nussbaum (2018) cataloga a este país como una “plutocracia”, a partir de las siguientes afirmaciones:

Una nación puede estar dotada de una constitución admirable y, al mismo tiempo, funcionar cotidianamente como una plutocracia si los medios de comunicación y las campañas políticas están bajo el control indebido de individuos y grupos adinerados. Tal es el caso en Estados Unidos actual; ese es el motivo de que las capacidades humanas corran hoy un grave riesgo. (p. 308)

Partiendo de que la versión original de *Fronteras de la justicia* se publicó en 2006, Nussbaum parece hacer sus afirmaciones en relación con los gobiernos de George Bush (2001-2009), quien fuera precedido por Bill Clinton (1993-2001) y sustituido por Barack Obama (2009-2017). No obstante, si partimos de que el liberalismo político en el cual se inspira Nussbaum es pensado en el marco de sociedades con regímenes de democracias constitucionales, surge la pregunta respecto a qué tan justificado es afirmar, sin el debido sustento empírico, que, durante el período de George Bush, Estados Unidos no operaba como una democracia liberal –según lo establece su constitución–, sino como una plutocracia. Y tal cuestionamiento no nace de una afinidad de mi parte con la línea de gobierno de Bush o con el hecho de que una democracia liberal como la estadounidense dé cabida, por ejemplo, a acciones de intervención militar en otros países, aún sin el apoyo mayoritario de la ciudadanía. Pese a mi distanciamiento personal frente a esos puntos, la línea del liberalismo político rawlsiano a la cual se autoadscribe Nussbaum, no discrimina entre regímenes de democracias constitucionales representativas y participativas, sino que defiende las sociedades con democracias constitucionales en general, dentro de las cuales caben tanto las democracias representativas como las participativas. Así, bajo los principios del liberalismo político a los que también me adhiero, entiendo que la democracia no debería gustarnos solo cuando ganan (si lo hacen) los candidatos con quienes congeniamos. Otra cosa sería evidenciar la manifestación de rupturas del hilo constitucional de la sociedad democrática estadounidense, lo cual tampoco parece ser objeto de demostración del trabajo de Nussbaum (ni del presente libro).

Por otro lado, todavía se pudiese objetar que durante el gobierno Bush, los medios de comunicación estadounidenses se encontraban cooptados por los grupos adinerados que refiere Nussbaum. Empero, no debemos dejar de lado que ese monopolio se ve cada vez más erosionado, como lo constatan comunicólogos que han atestado el tránsito

de sociedades jerárquicas, cuyos principales medios de comunicación (y persuasión) eran los tradicionales (televisión, radio, prensa...), a sociedades en red, en las cuales las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) y, dentro de estas, redes sociales como Facebook (nacida durante el gobierno de Bush, en 2004) o Twitter (creada en 2006), contribuyen a que la ciudadanía ya no sea meramente receptora de contenidos, sino también crítica y productora de los mismos. Así, “cuando ves Twitter apropiado por los movimientos sociales o en períodos de crisis es formidable” (Mattelart, citado por Señales, 2011, s. n.). No es casual entonces que, después del nefasto gobierno de Bush –elegido democráticamente por el electorado–, llegara al poder un hombre negro como Barack Obama, con una campaña caracterizada por el uso de medios alternativos y, especialmente, las redes sociales. E incluso en el presente (finales de 2020), ni toda la influencia que pudiese tener el presidente saliente Donald Trump sobre los medios tradicionales, impidió que varios de estos interrumpieran a propósito transmisiones de intervenciones del mandatario, por estar basadas en falsas afirmaciones respecto a un supuesto fraude electoral orquestado por el presidente electo Joe Biden (DW News, 2020).

Otra arista del primer cuestionamiento tiene que ver con la afirmación de Nussbaum con respecto a que, en Estados Unidos, el ejercicio de las capacidades por parte de sus ciudadanos se encuentra en “grave riesgo”. Frente a tal afirmación, la configuración de aquella justicia transnacional que propone Nussbaum (2018), junto con los respectivos mecanismos que sugiere –como la “fiscalidad global” (p. 315)–, demanda fuentes estandarizadas de información global para el diagnóstico y la acción en torno al desarrollo de los umbrales de capacidades. Ante tal demanda, si bien hemos señalado que el enfoque de las capacidades puede presentar diferencias respecto a *La idea de la justicia* de Amartya Sen (2009), la afinidad entre la noción de desarrollo humano que propone el Premio Nobel de economía y el enfoque de las capacidades, se materializa en una obra de la misma Nussbaum (2002) como *Las mujeres y el desarrollo humano*. En tal sentido, a la hora de considerar el estado de desarrollo de las capacidades en Estados Unidos o en cualquier otro país del mundo, parece apropiado tomar como uno de los referentes pertinentes el Índice de Desarrollo Humano (IDH) y los informes mundiales que al respecto produce anualmente Naciones Unidas, uno de los entes que Nussbaum considera necesarios para la “construcción de una sociedad global digna (2018, p. 319)²³. Usualmente,

²³Podrían considerarse relevantes otros índices, como el de necesidades básicas insatisfechas (NBI), construido en el seno de la CEPAL para su aplicación en la región propia del ámbito de acción de esta organización. No obstante, el espíritu global de la propuesta de Nussbaum demanda también indicadores globales, más que meramente regionales.

como en el caso del año 2019, esos informes de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) se realizan con la asesoría de Amartya Sen (PNUD, 2019).

Así pues, en los informes del Índice de Desarrollo Humano (IDH) generados entre 2001 y 2017, se evidencia un lento, pero sostenido avance de los Estados Unidos. El índice de este país va de 0,889 en 2001 a 0,920 en 2019 (Datosmacro, 2021a). Otra cosa es que, desde finales del siglo XX, las posiciones en el *ranking* mundial en términos de IDH se hayan modificado, entre otros factores, por el ascenso de nuevas potencias asiáticas como Singapur o Hong Kong. Así, en 1994, Estados Unidos ocupaba la posición 2 en el *ranking*, mientras que en 2006 cayó a la 35. Pero, aun así, el IDH de 0,920 que ostentó el país americano en 2019, lo ubicó en la nada despreciable posición 15, muy cerca incluso de los 0,954 puntos que obtuvo Noruega el mismo año (PNUD, 2019). Este último país es el que mejor se ubica en la lista, seguido por Suiza (0,946), Irlanda (0,942), Alemania (0,939), Hong Kong (0,939), Australia (0,938), Islandia (0,938), Suecia (0,937), Singapur (0,935), Países Bajos (0,933), Dinamarca (0,930), Finlandia (0,925), Canadá (0,922), Nueva Zelandia (0,921), Reino Unido (0,920) y ya, más de lejos, como únicos representantes latinoamericanos que entran en las primeras 50 posiciones, nos encontramos con Chile (posición 42, con un IDH de 0,847), Argentina (con 0,830) y, todavía más lejos, Colombia (posición 79, con un IDH de 0,761).

Frente a la lista anterior, fácilmente se podría caer en la tentación de señalar qué países son “capitalistas” y cuáles “socialistas”, para así derivar inferencias respecto a cuál sería el modelo económico más favorable, de cara al desarrollo de las capacidades humanas en el mundo. No obstante, deberíamos tener en cuenta que las categorías de países “capitalistas” y “socialistas” son abstracciones que difícilmente reflejan de modo fidedigno las complejas –y contradictorias– relaciones que se expresan entre los sectores privado, estatal y social a nivel de la dinámica económico-política de la gobernanza a nivel global. Al respecto, en su artículo “Las teorías del desarrollo a principios del siglo XXI”, Sen señala que:

Podemos aprender mucho de lo que ha sucedido en el mundo y de lo que, siendo por todos anhelado, nunca llegó a suceder (...) no sería conveniente presentar nuestras conclusiones en términos de “confrontación” entre el mercado y el Estado (...) ambas perspectivas (la del mercado y la del Estado) deben compensarse mutuamente (...). Aquí abordaremos el tema en forma distinta, desterrando nociones antitéticas ya “clásicas”, como las de Estado o

mercado y planificación o rentabilidad, independientemente de cuán dogmática sea nuestra concepción del desarrollo (...) Es indudable que la experiencia observada en muchos países ha puesto de relieve la extraordinaria fuerza del mercado, los grandes beneficios que puede reportar el intercambio entre diferentes países (y dentro de ellos) y los desastres que suelen resultar del cierre de los mercados, en lugar de obtener la equidad ideal (equidad que suele esgrimirse como razón de ese cierre). Pero el hecho de reconocer las virtudes del mercado no debe inducirnos a ignorar las posibilidades y los logros ya constatados del Estado o, por el contrario, a considerar al mercado como factor de éxito independiente de toda política gubernamental. (Sen, 1998, pp. 77-79)

La mirada ecuánime de Sen no le impide reconocer su afinidad con una perspectiva del desarrollo que da más peso a la función estatal que a la del mercado. Perspectiva que el autor cataloga a partir de las siglas GALA, alusivas a la frase inglesa *getting by, with a little assistance* ("sobrevivir, con un poco de ayuda"), la cual, sin duda, guarda afinidad con el enfoque de las capacidades de Nussbaum. Así, "el autor no oculta su simpatía por la concepción GALA, y por consiguiente, interpreta algunas de las principales experiencias de desarrollo de acuerdo con dicho enfoque" (Sen, 1998, p. 79). Empero, a renglón seguido, Sen indica que, pese a esa afinidad confesa, su "propósito no es el de invalidar la concepción BLAST (de la frase *blood, sweat and tears* ("sangre, sudor y lágrimas") que el autor asocia a las perspectivas que consideran al libre mercado como único motor del desarrollo)" (1998, p. 79). Esta apertura mental que expresa Sen al reconocer —basado en la evidencia— las virtudes y defectos, de la acción Estatal y del mercado, encaja armónicamente con el supuesto del "consenso entrecruzado" que, como vimos más atrás, sirve al fundamento del liberalismo político rawlsiano sobre el cual Nussbaum construye su enfoque.

Lo anterior nos lleva al segundo cuestionamiento. Este último consiste en considerar si acaso la crítica mirada de Nussbaum a las presuntas debilidades democráticas de su país no se ven también influenciadas por las aspiraciones propias de una mujer blanca, nacida en el seno de una familia privilegiada. Caso muy diferente, por ejemplo, al de Maya Angelou (1970, 1986). Mujer negra, proveniente de la clase baja estadounidense y activista por los derechos de las mujeres —de su raza afro en especial—, a la cual me referí en el capítulo 1 por el papel que han tenido sus relatos autobiográficos en los estudios sobre el concepto de resiliencia. Esta mujer, en tiempos muy cercanos a la publicación de *Fronteras de la justicia*, ejerció un activismo soportado en la crítica, pero también enmarcado dentro del

juego de la democracia, como se expresa en su vinculación, en su momento, a las campañas presidenciales de Bill Clinton y Barack Obama. Quizás para ella, desde su trayectoria de marginación, pero también de autovaloración y compromiso social más realista que utópico, el régimen de democracia constitucional estadounidense brindaba un espacio para ejercer su *agencia* e invitar a otros grupos minoritarios a hacer lo mismo.

Ahora, sí puede ser cierto que, en la escena actual de los Estados Unidos, la misma Angelou habría prendido las alarmas ante el enorme deterioro de la institucionalidad democrática bajo los impredecibles e irresponsables caprichos de un presidente como Donald Trump. Al respecto, cabe señalar uno de los videos publicitarios de la campaña de Joe Biden, titulado *The love* (“El amor”), en el cual se retoma el discurso de Ella Baker –otra militante negra del movimiento de los derechos civiles– para cuestionar la falta de rechazo del presidente Trump a las expresiones neonazis que, nuevamente, se reactivaron en los Estados Unidos; esta vez, como contrafuego al movimiento nacional e internacional que se levantó en indignación ante el asesinato de George Floyd a manos de la policía (Biden, 2020).

La referencia al actual deterioro de la democracia en los Estados Unidos puede servir para aclarar que mi cuestionamiento a Nussbaum no es una defensa dogmática (inconsciente o ingenua) a la cultura estadounidense o a la ideología capitalista del libre mercado. Lo que cuestiono es que se asuma antidemocrática una sociedad cuando no haya evidencias que den cuenta fehaciente de una ruptura del hilo constitucional, como sí parece ser el riesgo que están enfrentando actualmente países como Venezuela (con sus dos pretendidos “presidentes”), o Colombia (con la falta de rechazo y acción estatal frente a los sistemáticos asesinatos a líderes sociales). Al mismo tiempo, la ideología no puede entenderse ya desde la ortodoxia marxista que la asociaba exclusivamente a las creencias y principios de los sectores burgueses; sino que, incluso el marxismo, como cualquier otra línea de ideales políticos, es también ideología, en tanto conjunto de creencias sobre el deber ser de lo social: “El marxismo ortodoxo en sí mismo se convierte en una forma de ideología” (Farr, 2019, s. n.).

De ahí que vuelva a insistir en la relevancia del concepto rawlsiano de “consenso entrecruzado”, como base fundamental para que, al menos en las sociedades con regímenes de democracias constitucionales, puedan expresarse (y respetarse) paralelamente distintas creencias y

principios respecto a aquellos modelos de actuar económico-político que deben regir a un país para un mejor acceso de los ciudadanos al desarrollo de sus capacidades. Además, con la evidencia y los planteamientos de un autor como Amartya Sen, puede quedar claro que, incluso en términos de evidencias empíricas, tanto los enfoques más estatistas, como los más capitalistas, han demostrado logros positivos en el desarrollo de las capacidades de sus respectivas sociedades. Al respecto, si bien podríamos profundizar en la discusión sobre los distintos países y sus posiciones dentro del IDH, por limitaciones de espacio y consideración con el lector, sirva referir un caso enigmático como el de Singapur. Un país que presenta la extraña combinación entre rasgos estatistas autoritarios (pensemos por ejemplo en la pena de muerte por el tráfico de marihuana) y un sector privado altamente dinámico. Así, en el *ranking* mundial del IDH, en un lapso de 20 años, Singapur ha pasado de ocupar la posición 86 (en 2001, con un IDH de 0,822), a ocupar el 9º lugar en 2019 con un IDH de 0,935) (Datosmacro, 2021b), ubicándose por encima de países como Dinamarca, Países Bajos, Finlandia y Canadá.

Si contrastamos la trayectoria de Singapur con la de Colombia, encontramos que, en este último caso, si bien lejos se está de un ascenso vertical, de todas maneras se observa una leve mejora continua. Así, Colombia reportaba en 2000 un IDH de 0,653, el cual ubicaba al país en la deshonrosa posición 160 del *ranking* mundial; mientras que, en 2019, como se señaló más atrás, pasó a ocupar la posición 79, con un IDH de 0,761 (Datosmacro, 2021c).

Por último, un tercer cuestionamiento al enfoque de las capacidades radica en el papel que asigna al concepto de agencia. Es claro que a Nussbaum le interesa establecer el umbral de capacidades al que todo ciudadano debería tener acceso desde el inicio de su experiencia vital, y no a discutir lo que se supone que el ciudadano debería hacer a partir de ese punto. Con respecto a esto último, en el libro *Desarrollo y libertad* de Amartya Sen, el economista define la noción de *agente* como “la persona que actúa y provoca cambios” (Sen, 2000, p. 35). Ese actuar individual es enmarcado por Sen dentro de una sociedad que debiese procurar “la mejora de la capacidad de los individuos para ayudarse a sí mismos” (2000, p. 35)²⁴. Aquí observamos la alusión a una doble vía en la que la sociedad actúa en función del individuo, pero este también actúa como parte de su corresponsabilidad con la sociedad.

²⁴Las cursivas son mías.

Nussbaum hace continua referencia a la responsabilidad que tendría la sociedad frente a las personas –y otros animales– en tanto seres *necesitados* y, por tanto, dependientes de relaciones de sociabilidad. Asimismo, la autora plantea –y estamos de acuerdo en ese punto– que tales relaciones sociales debiesen orientarse a garantizar el acceso universal a mínimos vitales de existencia digna. Por otro lado, en las escasas referencias a las responsabilidades de los individuos frente a la sociedad, Nussbaum alude, de nuevo, a que los mismos ejerzan una “responsabilidad individual como fuente de presión para la asunción de una responsabilidad empresarial” (Nussbaum, 2018, p. 314). En esa línea, Nussbaum remite, como ejemplo, a la búsqueda de trabajo como un derecho que parece ubicar en el mismo nivel que el derecho al voto. Aquí, un problema es que, así como la autora señala que el derecho al voto no debe implicar su obligatoriedad²⁵, se podría justificar que un individuo elija no ejercer su derecho a buscar trabajo, sin que ello suponga consecuencias derivadas de su responsabilidad frente a la sociedad. Y no me refiero a los casos excepcionales a los que alude Nussbaum, concernientes a personas que, por discapacidades físicas o mentales, no puedan trabajar. Me refiero a los casos de personas que puedan ejercer su capacidad –por ejemplo, la capacidad de buscar empleo–, pero no quieran hacerlo. Aludimos a la diferencia entre poder y querer –discutida en el capítulo 1–, así como a la responsabilidad ética que debería conllevar no hacer lo que se puede y se debe hacer en tanto ciudadano y miembro de una sociedad, a menos que no se sepa cómo hacerlo (asunto que sí remitiría ya, nuevamente, a la responsabilidad de la sociedad frente al individuo en términos de su necesaria y adecuada formación).

Esta última cuestión colinda con una crítica factible a la noción rawlsiana de bienes naturales que, hasta cierto punto, parece permanecer en Nussbaum. Vimos más atrás que tales bienes naturales aluden a condiciones físicas y psicológicas con las cuales nacen los seres humanos, dentro de las cuales Rawls (y no queda claro si Nussbaum también) incluye el carácter. Al respecto, desde el ámbito de la psicología conductual, han gozado de amplia aceptación trabajos como *Lack of character: personality and moral behavior* (“Falta de carácter: personalidad y comportamiento moral”) (Doris, 2002). En este trabajo, la autora se apoya en el famoso experimento de Milgram. En dicho experimento, se evidencia cómo ante determinadas circunstancias de presión social, 7 de cada 10 individuos pueden acceder a hacer daño a otro ser humano, a cambio de una recompensa. A partir de esta

²⁵“El derecho al voto puede suscitar el acuerdo de ciudadanos religiosos que se sentirían profundamente agraviados si se instaurara el voto obligatorio” (Nussbaum, 2018, p. 91).

evidencia, Doris (2002) concluye que la noción de carácter, entendida como rasgos de comportamiento que se mantienen estables con independencia de las circunstancias, sería una falacia. Esto teniendo en cuenta que, más allá de tales rasgos, esas circunstancias serían las determinantes del actuar individual.

Pues bien, las condiciones de falta de información para los participantes bajo las cuales se realizó el experimento de Milgram llevaron a su prohibición. Pero incluso más allá de esa falla ética del experimento, autores como Miller (2014) responden al argumento de Doris (2002), señalando que los datos empíricos que demuestran que 7 de cada 10 individuos actúan determinados por las circunstancias, lo que en realidad están diciendo es que la mayoría de los individuos no manifiestan rasgos de carácter —en especial rasgos compasivos—. Pero eso no excluye la posibilidad de que aquellos 3 individuos restantes expresen esa rara cualidad de tener un carácter que les permita imponerse sobre las circunstancias. De hecho, Miller recuerda que, desde el mismo pensamiento aristotélico expresado en la *Ética nicomaquea*, los rasgos de carácter virtuoso se presentan como un desarrollo excepcional del comportamiento. “La mayoría de los hombres han nacido para obedecer a lo que es temido y no a lo que es honorable. No está en su condición apartarse del mal por ser deshonesto, sino evitar el castigo” (Aristóteles, 1998a, Libro X, 9).

Retomando lo discutido en el capítulo 1 a propósito del concepto de resiliencia, la falta del carácter necesario para que el individuo sea agente y saque de sus circunstancias el mejor provecho que le sea posible, es excusable si consideramos que quizás la mayoría de los individuos no saben cómo ser agentes o, en otras palabras, cómo ser resilientes. Así, el tránsito o parto del sujeto al agente, supone que, como parte de los esfuerzos que hace la sociedad por brindar más y mejores oportunidades a todos los individuos, se incluya el desarrollo a amplia escala de procesos de formación para la resiliencia, a partir de los cuales los individuos puedan aprender a cultivar en sí mismos las cualidades que les permitan aprovechar esas oportunidades para el cuidado de sí mismos y de su entorno. Lo anterior supone ajustes en la manera como las personas —y las organizaciones— toman decisiones. De ahí que sea relevante considerar, a continuación, cómo desde el campo de investigación en toma de decisiones ética (TDE) se ha asumido que debería funcionar el proceso de toma de decisiones; cómo funciona en realidad; y cómo podemos hacer que funcione, de cara al desarrollo de sociedades e individuos socialmente justos, pluralistas y corresponsables.

2.8 ¿Cómo *deberíamos*, cómo *tomamos* y cómo *podemos* tomar decisiones?

La reflexión sobre cómo deberíamos tomar decisiones éticamente se remonta a la Grecia antigua y, en ese contexto, a trabajos referenciados más atrás como la *Ética nicomáquea*. No obstante, ya en un ámbito contemporáneo, los inicios de la investigación sobre toma de decisiones ética (en adelante TDE) pueden rastrearse en la década de 1980. Al respecto, en una publicación previa analicé los desarrollos de dicho campo desde tal década hasta 2018 (Díez *et al.*, 2019). Para aportar valor a lo ya realizado, sirve evaluar hasta qué punto las corrientes de investigación identificadas en dicha publicación siguen vigentes, ampliando el rango de cobertura hasta finales de 2020 y triangulando los hallazgos previos con los derivados de aplicar ahora la herramienta de análisis bibliométrico *Bibliometrix*. El análisis a través de dicha herramienta —de acceso gratuito en la *web*—, servirá como punto de apoyo para avanzar en nuestra discusión y, más adelante, responder por qué en las sociedades pluralistas no deberíamos estar todos de acuerdo sobre cómo tomar decisiones socialmente justas. Pasemos pues a desglosar ese análisis.

La toma de decisiones ética (TDE) como campo de investigación con distintos enfoques

El procesamiento de referencias bibliográficas a través de *Bibliometrix* permite realizar lo que Aria y Cuccurullo (2017) denominan “mapeo científico”. Dentro de tal mapeo, la técnica de generación de “redes de cocitación” facilita la identificación de aquellos estudios clásicos, sobre los cuales se sustentan enfoques de investigación en un área determinada. La descripción de una adaptación integral al procedimiento que siguen Aria y Cuccurullo (2017) se presenta en otro trabajo (Díez *et al.*, 2020). Aquí me limito a sintetizar dicho procedimiento para facilitar la comprensión al lector.

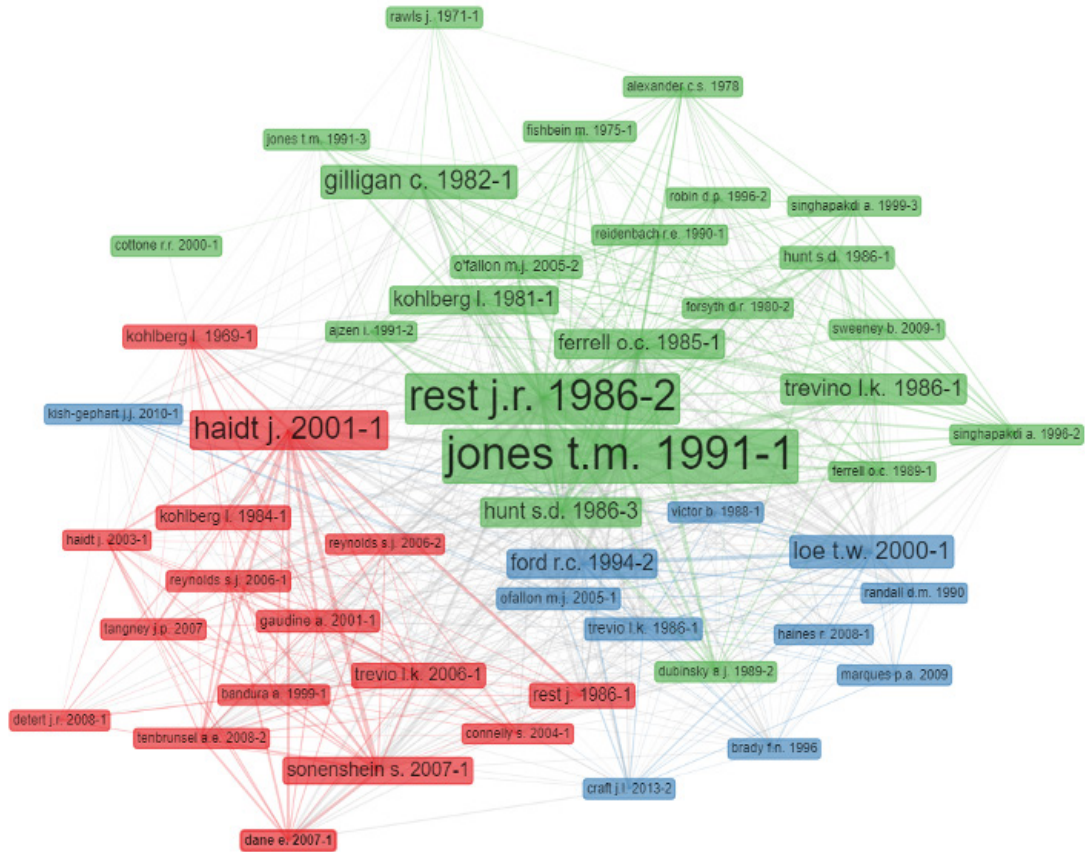


Figura 13. Red de cocitación derivada de estudios sobre TDE publicados entre 2010 y 2020
Fuente: Bibliometrix.

Lo primero es importar a Bibliometrix las referencias bibliográficas correspondientes, en este caso, a 587 estudios sobre TDE (*ethical decision making* o *EDM*) publicados entre 2010 y finales de 2020 e indexados en la base de datos *Scopus*. Así, la herramienta de “redes de cocitación” procesa no solo esos 587 estudios, sino también los listados de referencias

bibliográficas incluidos en los mismos. Internamente, la herramienta aplica un algoritmo que le permite establecer, entre otros indicadores, cuáles son las referencias más citadas por todo el conjunto de estudios y sus respectivos listados bibliográficos. Como resultado, se visualiza una “red de citaciones” como la presentada en la figura 13. En dicha figura, los colores representan clústeres o comunidades académicas, en términos de niveles de cocitación (que pueden interpretarse como “diálogo”) entre los autores correspondientes. Así, se observarían tres comunidades, cuyos enfoques se encuentran implícitos en el contenido de las referencias, especialmente de aquellas más influyentes (es decir, más citadas) en cada caso. De esas tres comunidades, dos corresponden con enfoques que ya habíamos identificado en Díez *et al.* (2019): uno que comprende la TDE como un proceso *racional* (clúster verde), y otro que lo considera como un proceso *intuitivo* (clúster rojo). Adicionalmente, veremos que las referencias más influyentes del clúster azul corresponden a revisiones bibliográficas que toman el enfoque racionalista como base para categorizar el creciente número de investigaciones en el área de la TDE. Veamos.

El enfoque racionalista

En la comunidad destacada en color verde en la figura 13, las publicaciones más referenciadas son las de Rest (1986) y Jones (1991). Rest (1986) propone un modelo de cuatro etapas de la TDE. Este modelo se apoya en la investigación empírica de Kohlberg (1976), según la cual, la TDE sería un proceso psicológico compuesto por cuatro etapas secuenciales: consciencia, juicio, intención y comportamiento. Aunque Rest hace alguna referencia a la teoría *–normativa–* de la justicia de Rawls²⁶, su propuesta se presenta más como un intento provisional de *descripción* del proceso empírico de la TDE. Así, el autor considera su modelo como un primer paso en la conceptualización de tal fenómeno y, en ese sentido, deja abierta la posibilidad de avanzar luego, más allá de las dimensiones meramente racionales de la toma de decisiones: “no estoy afirmando que toda decisión moral sea del tipo deliberativo, reflexivo (...) más bien, hemos decidido comenzar por ese tipo de decisiones por razones de estrategia investigativa” (Rest, 1986, p. 21).

²⁶“Usando la terminología de Rawls (1971), es propio del ámbito de la moralidad, proveer guía respecto a quién debe qué a quién” (Rest, 1986, p. 2).

Por su parte, Jones (1991) complementa la propuesta de Rest (1986), al incluirla en su modelo de "intensidad moral". Este último establece que las características propias de los problemas morales influyen en el proceso de TDE. Tales características, que en conjunto conforman el constructo de *intensidad moral*, incluyen: "la magnitud de las consecuencias, el grado de consenso social, la probabilidad de efecto, la inmediatez temporal, la proximidad y la concentración del efecto" (Jones, 1991, p. 372). Así, según Jones, los individuos tienden a actuar más éticamente frente a aquellos asuntos que implican mayores niveles de intensidad moral. Esta premisa se basa no solo en evidencia empírica, sino también en teorías filosóficas morales de corte utilitarista. Como el mismo autor lo señala, "la intensidad moral (...) se deriva, en parte, de argumentos normativos provenientes de filósofos morales que establecen distintos niveles de responsabilidad basados en la proporcionalidad" (Jones, 1991, p. 373).

Al igual que el modelo de Rest, la propuesta de Jones enfatiza en aspectos racionales de la TDE —como el cálculo matemático de las consecuencias de una acción—; aunque también menciona factores emocionales asociados a al proceso de TDE:

La intensidad moral también puede afectar profundamente la intención mediante su influencia en el afecto (emociones, sentimientos y estado de ánimo). Estímulos vívidos y sobresalientes frecuentemente generan más emociones y sentimientos y, a su vez, intensifican las respuestas cognitivas y comportamentales. (Jones, 1991, p. 386)

Como se observa en la frase anterior, en la propuesta de Jones, los factores no racionales se consideran como variables dependientes de la intensidad moral, más que como variables independientes (como sí se contempla en el caso del enfoque intuicionista que discutimos a continuación).

El enfoque intuicionista

La categoría de “intuicionismo” proviene del estudio de Haidt (2001), el más influyente dentro del clúster rojo. En dicho trabajo, Haidt postula un “enfoque intuicionista social”. Tal enfoque se:

Construye sobre las bases de Simon (1992) (...) definiendo la intuición moral como la aparición repentina en la consciencia de un juicio moral, la cual incluye una valoración afectiva (bueno-malo, gusto-disgusto), sin que haya cualquier conocimiento consciente de haber pasado por los pasos de buscar, ponderar pruebas o inferir una conclusión. (Haidt, 2001, p. 818)

Así pues, al igual que Simon (1992), Haidt (2001) fundamenta su enfoque en aquellos estudios de la neuropsicología que “explican electroquímicamente cómo las neuronas almacenan y transmiten información” (Simon, 1992, p. 153). A partir de tal tipo de análisis y de evidencias generadas por él mismo, Haidt (2001) argumenta que los individuos reconocen una práctica como antiética, no como resultado de un juicio racional, sino a causa de un mecanismo de supervivencia intuitivo, el cual rechazaría las prácticas inmorales a través de emociones negativas. Así, luego de que la intuición guía el comportamiento moral, los individuos tratarían de explicarse a sí mismos, de modo racional, por qué consideraron que la práctica en cuestión era inmoral. Bajo tal perspectiva, “las emociones e intuiciones morales manejan el razonamiento moral, tal como un perro mueve su cola” (Haidt, 2001, p. 830). Sin embargo, el mismo autor matiza su argumento, al reconocer que pueden existir excepciones a su modelo intuicionista y que, además, el mismo no tiene una pretensión normativa, es decir, que no habla de cómo los individuos deben tomar decisiones, sino de cómo –en la mayoría de los casos– las toman:

El modelo intuicionista social es antirracionalista solo en un sentido limitado: establece que el razonamiento moral raramente es la causa directa del juicio moral. Esta es una afirmación descriptiva, acerca de cómo los juicios morales realmente tienen lugar. No es una afirmación normativa o prescriptiva, respecto a cómo deberían hacerse los juicios morales. (Haidt, 2001, p. 815)

Un complemento al modelo intuicionista-social de Haidt (2001) se encuentra en otro de los trabajos más influyentes dentro del clúster rojo, correspondiente al modelo neurocognitivo de TDE (Reynolds, 2006). Este modelo también recurre a hallazgos de la investigación en neurociencias, los cuales explican cómo piensa el tomador de decisiones, o, en otras palabras, "cómo el cerebro literalmente recibe, procesa, interpreta y actúa a partir de los estímulos externos" (Reynolds, 2006, p. 737).

Bajo el marco anterior, las neurociencias han encontrado que el cerebro humano posee un sistema de procesamiento dual, formado por un sistema de razonamiento consciente de orden superior (sistema C), y un sistema de análisis ambiental no consciente (sistema X). Así, cuando los individuos enfrentan un conflicto moral, pueden procesar la información ante este, ya sea de forma consciente o –con mayor frecuencia– inconsciente.

La mayoría de las veces, cuando un individuo afronta una situación, un análisis inconsciente guiado por el sistema X, lo lleva a describir, juzgar y actuar frente a tal situación, siguiendo los prototipos o mapas mentales registrados en el cerebro a partir de experiencias similares previas. Esa clasificación de *lo nuevo* a partir de *lo viejo* lleva también a que se repliquen emociones pasadas, las cuales, con frecuencia, gobiernan la respuesta a la situación presente. Posteriormente, el individuo trata de justificar –ante sí mismo y ante los demás– su comportamiento, apoyándose para ello en prescripciones o principios de acción éticos. En este sentido, lo que Reynolds denomina sistema X, funciona de manera similar al que Haidt (2001) denominaba intuición.

En los casos –más excepcionales– en los que los individuos usan el sistema C, antes de elegir actuar de determinada manera ante un conflicto moral, dudan de la correspondencia entre la situación que están enfrentando, y los prototipos o mapas mentales archivados en sus redes neuronales. Así, la duda activa el análisis consciente, basado en el cuestionamiento tanto de lo que se está experimentando, como de los principios éticos que se supone deben aplicarse frente a dicha experiencia. Solo después de este análisis consciente y racional, el individuo pasa al plano de la acción (Reynolds, 2006).

En otras palabras, cuando los individuos toman decisiones usando su sistema X, el razonamiento consciente justifica el comportamiento pasado. En cambio, cuando las decisiones son tomadas a partir del sistema C, la razón consciente orienta el comportamiento

futuro. En ambos casos, el individuo basa sus juicios en prescripciones morales. Estas últimas —plantea Reynolds— parecen responder a una lógica simbólica que está más allá del alcance de los métodos de las ciencias empíricas²⁷.

La descrita diferenciación entre los sistemas X y C, junto con la respectiva asociación entre los mismos y la toma de decisiones más *emocionales*—inconscientes versus más *racionales*—conscientes, ha sido cuestionada por autores como Harari (2018), a partir de su referencia al trabajo de Daniel Kahneman (2012). De este modo, “la tan cacareada ‘intuición humana’ es en realidad ‘reconocimiento de patrones’” (Harari, 2018, p. 39). Al ser reconocimiento de *información*, la intuición no sería un mecanismo meramente emocional, sino que la cognición también estaría presente en los actos intuitivos o en lo que Kahneman denomina decisiones *rápidas*. En ese sentido, es plausible considerar que cognición y emoción hacen parte tanto del funcionamiento de un sistema de toma de decisiones más rápido e intuitivo (sistema X), como del sistema más lento y deliberativo (sistema C). Sin embargo, en cuanto al análisis ético de las decisiones, es pertinente tener en cuenta un principio aristotélico de historicidad subjetiva y de cualificación de las emociones. Para explicar a qué me refiero, tengamos en cuenta que, cuando Kahneman alude a la intuición como proceso de “reconocimiento de patrones”, se está refiriendo, entre otros casos, al ya referido por Simon en relación con experimentados ajedrecistas. “La situación proporciona la ocasión; esta da **al experto** acceso a información almacenada en la memoria, y la información da la respuesta. La intuición no es ni más ni menos que el reconocimiento” (Simon, 1992, p. 155)²⁸. Pero no puede (o no debería) ser lo mismo hablar de la intuición del experto en un área que hablar de la intuición, o mejor, de la *reacción* mecánica (reactiva, valga la redundancia) del inexperto. En el caso del experto, por ejemplo, estudios alrededor de la experiencia del *flow* (Csikszentmihalyi, 2013) han señalado cómo tras dedicadas jornadas de trabajo en su arte, sobreviene un estado emocional de plenitud y éxtasis creativo, el cual podemos catalogar dentro de ese umbral del actuar “repentino en la consciencia” que Haidt (2001) asociaba a la intuición. En contraste, pensemos en el caso de quien también en un estado inconsciente, pero atravesado por sentimientos de ansiedad, repite una y otra vez un mismo

²⁷Podríamos decir que tales prescripciones pueden derivarse de intuiciones, no ya en el sentido que Haidt (2001) da al término, sino en el que veíamos más atrás al referirnos a posturas filosóficas como la de Nussbaum, quien, consciente de que toda postura ética demanda un presupuesto metafísico, recurre, en su caso, a “la idea intuitiva de la dignidad humana” (2018, p. 83).

²⁸Las neग्रillas son mías. Traducción libre.

patrón errado de comportamiento, ya sea en su área de desarrollo profesional o personal. En ambos casos, se presenta una mezcla entre patrones de información que condensan aspectos cognitivos y emocionales; pero mientras que el estado de intuición creativa es deseable, el estado de desesperación y desatino reactivo no lo es. A lo cual podríamos añadir como hipótesis, siguiendo el ejemplo del ajedrecista, que quizás para llegar a ejercer una intuición basada en el sistema X, se requiere haber pasado, repetidamente, por el uso del sistema C. De lo contrario, estaríamos hablando de acciones inconscientes, reactivas, no intuitivas, estancadas en una subutilización de las potencialidades que alberga el mecanismo del sistema X.

En todo caso, además de los aportes de Reynolds a la comprensión de cómo toman decisiones los individuos y de cuál es el papel de la ética en ese proceso, su modelo neurocognitivo propone revisar el lugar de la intención dentro de las cuatro etapas (que incluyen también la consciencia, el juicio, y el comportamiento) planteadas por Rest (1986) en el análisis de la TDE. Según Reynolds, no sería posible estudiar la etapa de la intención en tanto entidad separada del comportamiento. Esto debido a que, cuando el investigador pretende indagar por la intención que manifestaría un individuo ante un conflicto moral hipotético, ya sea a través de encuestas o de experimentos, el investigado está recibiendo un tipo de estímulo con características distintas a las de los conflictos morales reales. Por lo tanto, la respuesta del investigado será un comportamiento distinto a la intención que se supone que se manifestaría ante un fenómeno real. En palabras de Reynolds, “el modelo neurocognitivo considera que las intenciones y los comportamientos constituyen un mismo fenómeno” (2006, p. 741). Frente a esta afirmación, a partir de la diferenciación entre planos internos y externos de la experiencia humana discutida en el capítulo 1, podríamos decir, más bien, que las intenciones sí existen, en tanto expresiones diferenciables del comportamiento humano; pero que su comprensión profunda solo sería asequible por medio de una fenomenología pura, ajena a los alcances de los métodos empíricos —siendo estos más adecuados para el estudio del comportamiento o, incluso, de la cultura—.

Pese a los vacíos que las neurociencias permiten identificar respecto al funcionamiento de las prescripciones, los comportamientos y las intenciones morales en el proceso de TDE, Reynolds plantea —y en eso estoy de acuerdo— que los conceptos de Sistema X y C resultan

útiles para comprender cómo el ser humano desarrolla su aprendizaje moral. Esto, teniendo en cuenta que, ya sea por vía del razonamiento retrospectivo, o del juicio consciente prospectivo, los individuos pueden mejorar gradualmente la forma como enfrentan los conflictos morales (Reynolds, 2006). Más adelante veremos cómo estos supuestos han servido de base a modelos más recientes de conceptualización de la TDE, los cuales, sin embargo, parecen ser todavía menos populares que los que observamos en el clúster azul de la figura 13.

El predominio de las revisiones bibliográficas racionalistas

En el clúster azul que aparece dentro de la red de cocitaciones sobre TDE, se destaca una continuidad entre cuatro revisiones de bibliografía publicadas entre 1972 y 2011 (tabla 1). Tal continuidad reitera la existencia de la TDE como un subcampo de investigación relativamente autónomo dentro del área de conocimiento más amplia de la ética organizacional. Al mismo tiempo, en tanto tales revisiones se basan en los enfoques racionalistas de Rest (1986) y de Jones (1991), así como en un análisis predominantemente experimental-cuantitativo, puede leerse un dominio del paradigma positivista dentro del ámbito de la TDE, ampliamente posicionado en la principal publicación internacional sobre ética organizacional: el *Journal of Business Ethics* (Campbell y Cowton, 2015).

Tabla 1. Revisiones bibliográficas sobre TDE basadas en el enfoque racionalista

REFERENCIAS	PERÍODO	FUENTE
Ford y Richardson (1994).	1972-1992	<i>Journal of Business Ethics</i>
Loe et al. (2000).	1961-1997	
O'Fallon y Butterfield, (2005).	1996-2003	
Craft (2012).	2004-2011	

Fuente: elaboración propia.

Al considerar ya no la red de cocitación derivada del análisis en Bibliometrix, sino, directamente, los 587 estudios sobre TDE (publicados entre 2010 y 2020) de cuyas referencias se derivó dicha red, se observa el predominio del *Journal of Business Ethics*. Este sobresale en el primer lugar en medio de 394 fuentes que registran publicaciones sobre TDE. Así, entre tales fuentes, el *Journal of Business Ethics* aporta 46 estudios (figura 14). La diversidad de revistas que aportan estudios sobre TDE resalta la importancia creciente del tema en distintas esferas de la sociedad, misma que se evidencia al considerar el alto y sostenido volumen de publicaciones en el período 2010-2020 (figura 15).

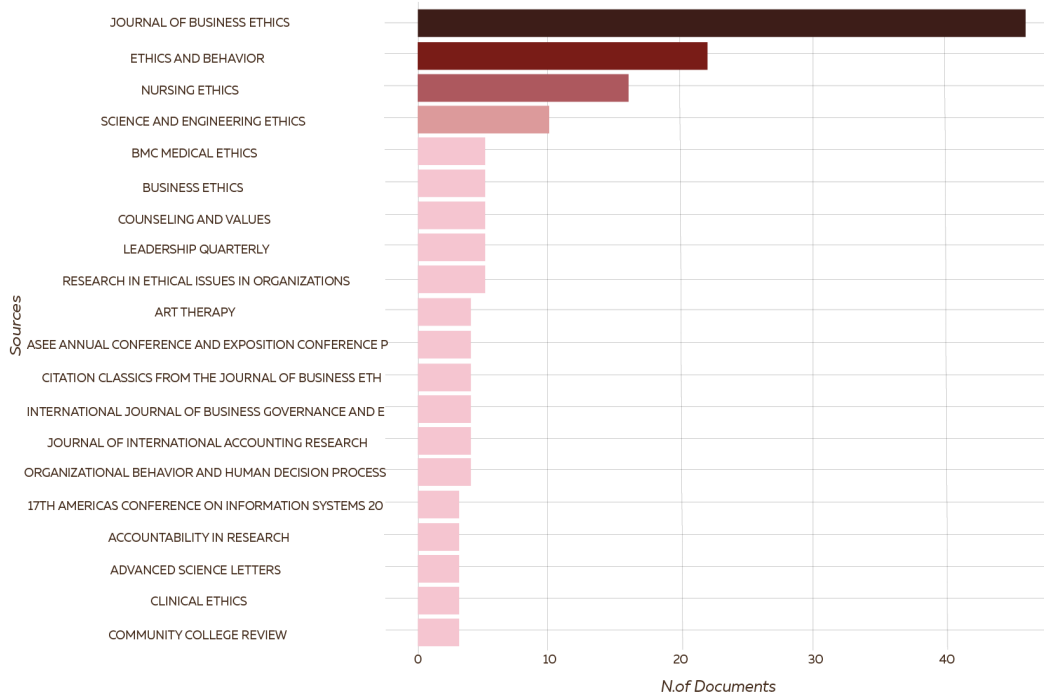


Figura 14. Principales 20 fuentes de estudios sobre TDE publicados entre 2010 y 2020
Fuente: Bibliometrix.

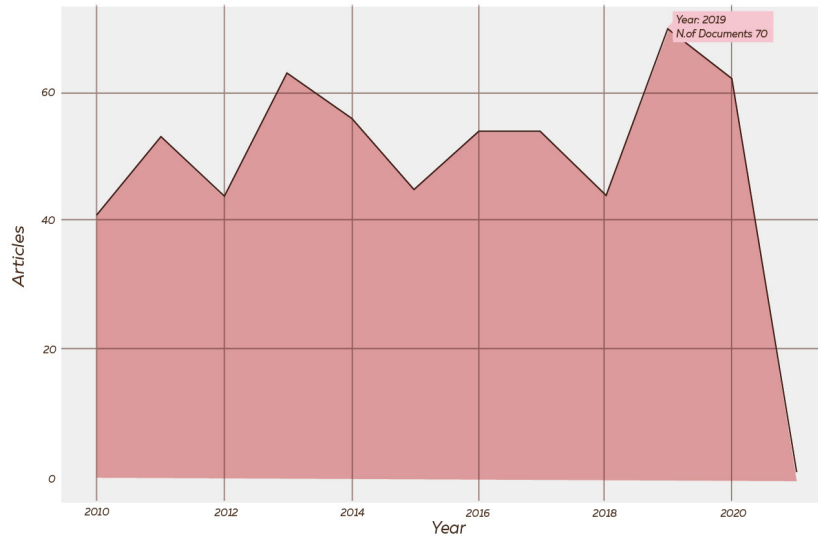


Figura 15. Producción académica anual sobre TDE (2010–2020).

Fuente: Bibliometrix.

El dinamismo de la investigación sobre TDE y su desarrollo en múltiples áreas puede ser más provechoso si se sustenta en enfoques que trasciendan las reevaluadas perspectivas racionalistas. Al respecto, en el caso de Colombia, las dos únicas publicaciones sobre TDE de autores de este país identificadas mediante el análisis bibliométrico (Díez y Rodríguez, 2019; Díez *et al.*, 2019), se destacan, justamente, por recurrir al enfoque integrativo que propone Schwartz (2016). Como veremos a continuación, dicho enfoque se complementa con el ya referido modelo neurocognitivo de Reynolds (2006). Así, la conceptualización integrativa-neurocognitiva de la TDE permite incluir y, al mismo tiempo, trascender, el limitado –aunque aún dominante– enfoque racionalista.

Una aproximación integrativa a la TDE

El trabajo de Schwartz (2016) parte de una revisión sistemática de la bibliografía sobre TDE. Mismo que lo lleva a evidenciar la necesidad de avanzar hacia una visión más holística de dicho proceso, que permita integrar los enfoques racionalistas e intuicionistas, de acuerdo con el registro y análisis de evidencias que los fundamenten. A juicio de Schwartz, “la integración más importante que se propone radica en interrelacionar el impacto de la intuición-emoción y de la razón-racionalización sobre la etapa del juicio moral en la TDE” (2016, pp. 756-757).

Pese a la relevancia y urgencia de una visión integradora de la TDE, como base para una mejor comprensión e intervención de este proceso en las diversas realidades organizacionales que demandan prácticas más éticas, el modelo de Schwartz (2016) aún no parece generar suficiente eco en la comunidad académica o, al menos, no tanto como el que siguen generando los modelos racionalistas de Rest (1986) y Jones (1991). Así, mientras que, como vimos, estos últimos autores encabezan la lista de los estudios más referenciados en la red de citas sobre TDE, el estudio de Schwartz (2016) aparece solo al generar dicha red en Bibliometrix, no con 50 nodos (según la configuración predeterminada de la herramienta), sino con 80 referencias, dentro de las cuales el modelo integrativo ocupa la posición 79 según índice de citas. Lo cual reafirma que el análisis bibliométrico ofrece una cara de la moneda en el conocimiento sobre las redes de investigación, referida a lo más influyente; pero la otra cara está en considerar aquellas perspectivas que, como la de Schwartz (2016), aunque puedan ser menos populares, al mismo tiempo, resultan más pertinentes, en este caso, por su naturaleza holística. Naturaleza que, además, encaja con la visión integral del ser humano que propuse en el capítulo 1.

El bajo impacto de la visión integrativa de Schwartz (al menos en cuanto a la red de citas sobre TDE concierne) me recuerda el bajo nivel de diálogo entre enfoques que pude percibir en calidad de investigador visitante del Center for Business Ethics de Bentley University (Estados Unidos), centro de investigación pionero a nivel mundial en el campo de la ética organizacional (fundado en 1976). Allí, durante el Global Business Ethics Symposium and Faculty Development Workshop realizado en 2016, se presentaron, entre

otros trabajos, dos cuyos contenidos se asocian con los enfoques racionalista e intuicionista, respectivamente. El primero, desarrollado por el profesor James Weber, se titulaba “Why ‘good people’ do ‘bad things’: exploring personal values and moral reasoning” (*por qué la “gente buena” hace cosas malas: explorando los valores personales y el razonamiento moral*); mientras que su contraparte, presentada por el profesor Craig VanSandt, tenía como título “What if we don’t make moral judgments?” (*¿Qué tal si no hacemos juicios morales?*). Y no solo desde los títulos, sino desde la plenaria seguida a las presentaciones, pude constatar cómo cada profesor, junto con sus “séquitos”, se refería a los planteamientos de sus contrapartes como posturas que, aunque interesantes, “no les compraban” (*we don’t buy it* expresaba una y otra contraparte). Quizás, como en el caso del área del estudio de lo humano y lo social —referida en el capítulo 1—, en la comunidad académica que orbita alrededor de la ética organizacional, también urge un lenguaje transdisciplinar —como el realista integral esbozado en dicho capítulo—. A partir de ese *topos* o lenguaje común, podría comprenderse que todo enfoque tiene su lugar, aunque se ocupe de dimensiones diferentes, en este caso, del fenómeno de la TDE.

En todo caso, los análisis que presento en este libro se alimentan de la perspectiva integrativa de Schwartz (2016), la cual he puesto en diálogo con el referido modelo neurocognitivo de Reynolds (2006), dadas afinidades y complementariedades entre ambas propuestas. Tal diálogo supone un alto grado de complejidad, como puede detallarse en la interrelación de elementos presentes en la figura 16. Ante tal complejidad, los aportes del presente libro son modestos y, al mismo tiempo, necesarios. Así, en la figura 16, destaco en azul aquellos componentes que he estudiado a través de mi exploración del caso de la fusión UNE-Millicom.

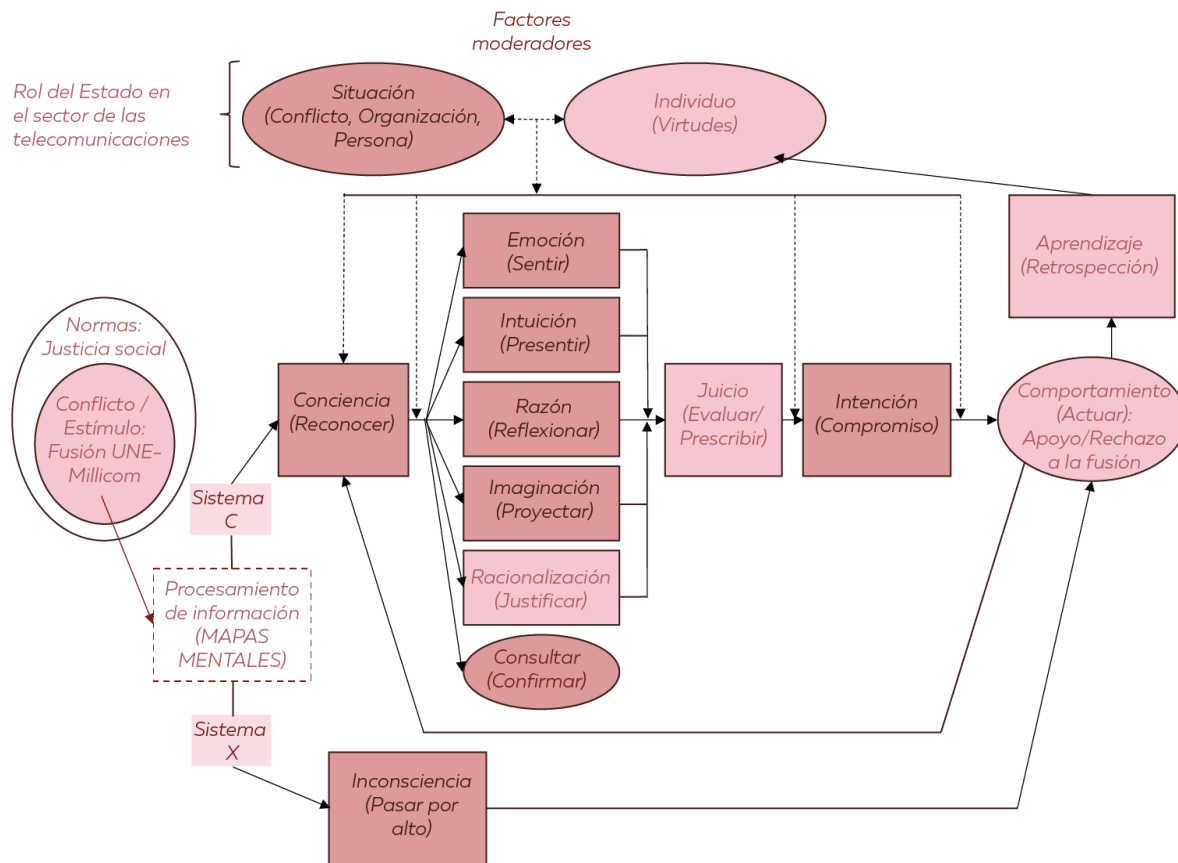


Figura 16. Modelo integrativo-neurocognitivo de la TDE

Fuente: adaptado a partir de Schwartz (2016) y Reynolds (2006). Los cuadros con líneas completas representan estados mentales; los cuadros con líneas punteadas, procesos mentales; los círculos con líneas completas, conductas activas; y los círculos con líneas punteadas, factores contingentes.

La aproximación integrativa en el caso de la fusión UNE–Millicom

Si recorremos la figura 16 de izquierda a derecha, nos encontramos con dos círculos de líneas punteadas. Un primer círculo hace referencia a un conflicto o, en términos neurocientíficos, a un estímulo, que aquí ejemplifico con el caso de la fusión UNE–Millicom. En un segundo nivel de abstracción aparece otro círculo, referido ya no a un conflicto como realidad empírica, sino al plano normativo o prescriptivo desde el cual se va a evaluar esa realidad empírica, bajo una perspectiva de ética aplicada. Y ya desde este momento nos encontramos con una diversidad de teorías normativas desde las cuales se puede evaluar éticamente lo que se decida frente a determinado conflicto moral. En nuestro caso, vimos que, incluso remitiéndonos solo al valor de la justicia social, ya hay un extenso terreno de discusión, dentro del cual he procurado sentar una posición, que no es la única posible, pero sí constituye el “lugar” conceptual –y valorativo– desde el cual me ubico.

Ese posicionamiento se alimenta tanto de mis propios antecedentes o reflexividad etnográfica (que incluye creencias, ideología, posición de clase, género, edad, origen regional, experiencias o, más en general, mi subjetividad), como de aquellas expresiones de actores involucrados en la fusión (principalmente concejales del municipio de Medellín y algunos líderes de organizaciones sociales) que logré captar mediante mi interacción intersubjetiva con ellos. Tales expresiones incluyen, como factores objetivos incuestionables, los votos a favor o en contra de la fusión. Pero más allá de esos factores, otros de naturaleza objetiva están incluso por encima del análisis etnográfico, como sucede, por ejemplo, con la evidencia neurológica respecto a si los votos de los concejales fueron resultado de un procesamiento consciente (sistema C) o inconsciente (sistema X) de la fusión. Es decir, no puedo afirmar a ciencia cierta que determinados concejales hayan procesado la información que inicialmente les llegó de la fusión, partiendo de una confirmación neurológica de sus mapas mentales (sistema X), o de un cuestionamiento racional de dichos mapas (sistema C). Pero lo que sí puedo afirmar con base en evidencias discutidas por Reynolds (2006) y Schwartz (2016), es que, con independencia del sistema que haya predominado en las decisiones de los concejales, la racionalización aparece al momento de la reconstrucción subjetiva de lo sucedido. Asimismo, aparecen los juicios o prescripciones evaluativas y los

aprendizajes que surgen de la retrospectión que realizan los actores al momento de ser entrevistados.

Por otro lado, aunque era de especial interés de mi parte explorar dimensiones emocionales e intuitivas en los relatos de los entrevistados, las mismas me fueron esquivas en el desarrollo de las entrevistas. Lo cual no significa que lo emocional e intuitivo no hayan jugado un papel importante en una decisión como la fusión UNE-Millicom, sino, quizás, que la exploración de estas dimensiones demande un tipo de relación investigador/investigado de mucha mayor cercanía que aquella que logré desarrollar en un escenario político dentro del cual yo era conocido por uno solo de los entrevistados. Aunque sobre el particular volveré a referirme en el capítulo 3, por el momento valga señalar que, en todo caso, los silencios de los investigados también hablan (Burke, 1961). En este caso, resulta dicente que la casi nula referencia a emociones se expresara, paralelamente, con referencias a los contradictores bajo las cuales se consideraban ilegítimos sus cursos de acción. Es el caso de apelativos como *mamertos-izquierdosos* o *vendepatrias-derechistas*, que con frecuencia utilizaban representantes de uno y otro frente de la decisión. ¿El uso de tales apelativos representa solamente un resultado del razonamiento intelectual, o también un rechazo emocional a la diferencia?

En todo caso, mi indagación se enfocó en considerar la retrospectiva intersubjetiva de la decisión tomada por los concejales al votar a favor o en contra de la fusión UNE-Millicom, a la luz del concepto de sabiduría práctica y de sus dimensiones –discutidas más atrás. Posteriormente, la inclusión del enfoque de las capacidades de Nussbaum (2018), me llevó a contrastar las conceptualizaciones de la sabiduría práctica de las cuales partí, con la noción pluralista de la justicia social que propone la filósofa, sin abandonar mis propios cuestionamientos a dicha noción.

Entretanto, cabe retomar el concepto de isomorfismo que refiere Nussbaum (2018) al momento de comparar los grados de responsabilidad de individuos y de países ricos frente a la construcción de sociedades socialmente justas. En nuestro caso, el concepto puede servir para considerar que, así como los individuos se enfrentan con una racionalidad limitada (por emociones, vacíos de información, creencias, ideologías, etc.), las organizaciones, en tanto instituciones, también se enfrentan con esa dificultad. Tal asunto ha sido de especial interés desde la perspectiva económica de los estudios neoinstitucionales (Ayala, 1999). No

obstante, como vimos en la figura 16, los aportes de mi análisis se concentran más en factores individuales (como la sabiduría práctica) que en factores situacionales (como los procesos organizacionales en sí mismos). Ambos factores (individuales y situacionales) hacen parte de la TDE y esta, a su vez, del área de la ética organizacional. Pero como puede observarse en los modelos de Reynolds (2006) y de Schwartz (2016), así como en estudios sobre TDE incluidos en las revisiones citadas más atrás, la profundidad que conlleva incluso el análisis de un solo factor individual –especialmente en el caso aproximaciones etnográficas como la mía–, justifica adelantar discusiones que, como la presente, se concentren en uno de los múltiples factores individuales susceptibles de análisis, como lo es la virtud de la sabiduría práctica:

Los modelos de toma de decisiones ética dividen las influencias postuladas en el comportamiento decisorio de un individuo en dos categorías amplias (...) La primera categoría incluye variables asociadas al decisor individual. La segunda categoría consta de variables que forman y definen la situación en la cual el individuo toma decisiones (...) (y) debería dividirse entre situaciones específicas versus variables ambientales generales. (Ford y Richardson, 1994, p. 206)

Para abordar la proliferación de factores individuales, situacionales y organizacionales y relacionados con la lo TDE, se proponen varios constructos centrales para capturar mejor sus correspondientes subvariables, como la “capacidad moral” de un individuo y la “infraestructura ética” de la organización. (Schwartz, 2016, p. 757)

En línea con la subdivisión del trabajo necesaria para el estudio de un ámbito complejo como la TDE, e insisto, enfocándome solo en un factor individual como la sabiduría práctica, no se alcanza a tocar el fondo del asunto. Aun así, veremos en la siguiente sección, que el solo esfuerzo por ofrecer una conceptualización del *mindfulness* en tanto virtud pluralista, de cara a la toma de decisiones socialmente justas, ya constituye un aporte, seguramente parcial, pero también necesario y urgente para el desarrollo del campo de investigación sobre TDE.

2.9 El *mindfulness* como virtud en la toma de decisiones conscientes y pluralistas

Retomando la figura 16, el análisis de una decisión estatal como la fusión entre UNE y Millicom, desde la perspectiva de la justicia social y, más específicamente, de las capacidades, implica a estas últimas desde dos frentes. Por un lado se encuentra el análisis de si la fusión puede contribuir o no a que los ciudadanos ejerzan capacidades de afiliación (capacidad 7 en el enfoque de Nussbaum) y de desarrollo de sus sentidos, su imaginación y su pensamiento (capacidad 4), en el marco de una disminución de la “brecha digital” (Nussbaum, 2018, p. 211). Y, por otro lado, está el análisis del papel de la virtud de los decisores —en este caso los concejales— en sus procesos deliberativos en torno a la decisión. Dicho papel es considerado en términos de la sabiduría práctica (en sus dimensiones descritas más atrás), pero también en términos del *mindfulness*, en su acepción de virtud relevante en el marco del liberalismo político. Veamos.

En primer lugar, ya puedo distanciarme del supuesto dogmático que me llevaba a presuponer que la fusión UNE-Millicom era virtuosa en tanto expresión de un punto medio entre el liderazgo estatal y el liderazgo privado. Este supuesto, derivado de una dogmática conceptualización de la justicia aristotélica, no es suficientemente robusto ni apropiado para analizar decisiones estatales en el contexto de sociedades pluralistas y con regímenes de democracias constitucionales como el colombiano. Al respecto, vimos que las carencias conceptuales de la perspectiva aristotélica pueden resolverse —al menos parcialmente— recurriendo a un enfoque actual como el de las capacidades, incluso con las reservas formuladas al mismo.

Sin embargo, la renuncia a la asociación prejuiciosa entre la fusión UNE-Millicom y la virtud, supone un abandono de la perspectiva aristotélica en cuando a la definición de lo socialmente justo. Pero ello no implica renunciar a que, aún bajo el nuevo lente normativo de las capacidades, la virtud continúe siendo un referente para evaluar las maneras de ser que expresan (y que deberían expresar) los decisores a la hora de tomar una decisión que afecta el bien común, es decir, el acceso de los ciudadanos al ejercicio de sus capacidades.

La permanencia de la noción de virtud en mi aparatage conceptual pudiera prejuizarse como apego al dogmatismo aristotélico. Sin embargo, al menos a la luz de lo que mi consciencia me permite contemplar, mi insistencia en la virtud se sustenta en la lectura y análisis de referentes que se incorporaron a estas líneas como resultado del diálogo con pares académicos. Me refiero, en particular, a *El debate sobre el liberalismo político* sostenido entre Habermas y Rawls y, más específicamente, a la ilustrativa introducción al mismo realizada por Fernando Vallespín (2000). Así, en medio de una discusión sobre la importancia del pluralismo en las sociedades actuales, Vallespín señala cómo ese pluralismo demanda una “reconciliación entre subjetividad y generalidad” (2000, p. 14). De otro modo, no sería posible que en las sociedades pluralistas tuvieran lugar los “consensos entrecruzados”, es decir, los acuerdos de principios entre diferentes. Me refiero, volviendo a nuestro caso, a la posibilidad de estar de acuerdo en que una decisión estatal debe buscar justicia social y, al mismo tiempo, en que, tratándose de una sociedad pluralista, cada sector ideológico, representado en el escenario de la fusión UNE-Millicom por concejales elegidos mediante voto popular, pueda apoyar, legítimamente, distintos medios para buscar ese fin de la justicia social. De no ser así, estaríamos omitiendo la ya referida alusión de Nussbaum a que su enfoque de las capacidades constituye “una formulación en cierto grado abstracta y general, precisamente para dejar espacio para la especificación y la deliberación de los ciudadanos, sus parlamentos y sus tribunales” (Nussbaum, 2018, p. 90). Por lo tanto, no sería propio de una sociedad pluralista, sino totalitarista, asumir que todos los miembros de sus parlamentos deben expresar una única y cerrada concepción de la justicia social y de la manera de aplicarla. Asunto que también hace eco de la distinción aristotélica entre justicia y equidad, la cual nos recuerda que la deliberación ética, en términos de sabiduría práctica, versa sobre asuntos indeterminados y no sobre verdades matemáticas indiscutibles:

Lo equitativo es en verdad justo, pero no según la ley, sino que es un enderezamiento de lo justo legal (...) Para lo indefinido la regla debe también ser indefinida, como la regla de plomo usada en la arquitectura de Lesbos, regla que se acomoda a la forma de la piedra y no permanece la misma. Pues así también el decreto se acomoda a los hechos. (Aristóteles, 1998a, V, 10)

Ahora, cómo es que representantes de ideologías distintas (incluso opuestas) podrían llegar a pensar y votar diferente, sin que por ello necesariamente consideren ilegítima la postura de su contradictor. Aquí es donde Vallespín (2000) alude a la noción de virtud, conectándola con su referencia a la “reconciliación entre subjetividad y generalidad”. Para él,

es solo a través de tal reconciliación que “cobra sentido **una reflexión sobre el concepto de justicia en la que las virtudes de la imparcialidad, la equidad y la cooperación social** pueden ser apoyadas sobre la dimensión de la personalidad moral” (p. 14)²⁹. Y sin negar las críticas ya referidas a las visiones dialógico-idealista de Habermas y economicista-contractualista de Rawls, el enfoque de las capacidades, que ahora emerge como base de mi análisis, de todas maneras, se soporta en el liberalismo político y de su ideal de asociación y disenso legítimo entre colectivos que sostienen distintas concepciones del bien moral.

Por supuesto, si la materialización del liberalismo político es difícil aún en sociedades con democracias maduras como las europeas, cuánto más lo será en estados-naciones en construcción como el colombiano. Pero justamente, esa inmadurez demanda un mayor y urgente énfasis en el desarrollo de la capacidad de los decisores (y de la ciudadanía en general) para respetar los votos y expresiones de pensamiento que difieran de las convicciones ideológicas propias, a menos que se trate de casos flagrantes de violación de deberes constitucionales. Y veremos en el capítulo 3 que tal no es el caso de la fusión UNE-Millicom o que, al menos, hasta el momento no se tiene conocimiento de evidencia que apunte en ese sentido.

Lo anterior no supone que mi mirada esté desprovista de perspectiva crítica. Al respecto, ya me ocuparé en el próximo capítulo de analizar hasta qué punto en los relatos de entrevistados se puede rastrear una adecuada referencia al propósito de lograr —a través del apoyo o el rechazo a la fusión— el acceso de los ciudadanos a un umbral mínimo para el ejercicio de aquellas capacidades relacionadas con el uso de las telecomunicaciones. Pero antes de llegar a ese punto, cabe recordar que ya vimos cómo, al menos desde la visión del desarrollo humano de Amartya Sen —que complementa en el ámbito económico el enfoque filosófico de las capacidades—, las evidencias existentes no permiten señalar que los umbrales de capacidades (en este caso circunscritas al ámbito de la comunicación digital) puedan lograrse exclusivamente, ya sea por medio del liderazgo estatal o del privado, o por la combinación sinérgica entre ambos. Entretanto veremos, a continuación, el aporte que constituye el presente esfuerzo por conectar una perspectiva de la justicia social sustentada, a nivel global, en el enfoque de las capacidades, y a nivel individual, en una conceptualización del *mindfulness* en tanto virtud personal.

²⁹Las negrillas son mías.

El *mindfulness* como virtud en la toma de decisiones ética

Al considerar nuevamente los 587 estudios arrojados por la búsqueda en Scopus, solo tres de los publicados en los últimos cinco años plantean conexiones entre el proceso de TDE y el *mindfulness*. De esos tres estudios, dos consideran el *mindfulness* como virtud, pero desde un marco religioso, ya sea el tomista (Small y Lew, 2019) o el budista (Sutamchai et al., 2020). En cambio, el trabajo de Pless et al. (2017) considera el *mindfulness* en tanto virtud, desde una perspectiva laica que se alimenta del ya referido modelo neurocognitivo de Reynolds (2006), así como de las investigaciones médicas de Kabat-Zinn (1990) sobre los efectos comprobados de la práctica del *mindfulness*. Tal perspectiva resulta de especial relevancia en el campo de conocimiento sobre TDE, pues:

Si bien existe una conciencia creciente entre los estudiosos de la administración de que la atención plena tiene implicaciones para el comportamiento ético (Dane, 2011), pocos autores han examinado la interfaz de la atención plena y la toma de decisiones. (Pless et al., 2017, p. 3)

Ante el vacío anterior, el trabajo de Pless et al. (2017) se enfoca, particularmente, en el análisis del papel que puede jugar el *mindfulness* en el manejo de emociones, de cara a lograr una toma de decisiones ética más neutral:

Los estudios sobre las emociones positivas y negativas muestran que **el entrenamiento en la práctica del *mindfulness* puede amortiguar las reacciones** a los estímulos positivos y negativos, lo que brinda la posibilidad de distancia psicológica y **evaluaciones más neutrales**. (Pless et al., 2017, p. 8)³⁰

El verbo *amortiguar* presente en la cita anterior, resulta especialmente adecuado para considerar lo que sucede con el interjuego entre emociones, deseos, razonamiento y voluntad, cuando se le añade el ingrediente de la autoconsciencia que ofrece la práctica del *mindfulness*. Asimismo, la noción de *entrenamiento* coincide con la naturaleza procesual, histórica y subjetiva del desarrollo de las virtudes en tanto componentes de los modos de ser o el carácter de las personas.

³⁰Las negrillas son mías.

La idea de *amortiguar* contribuye, además, al entendimiento de que el *mindfulness* y el desarrollo del carácter virtuoso no suponen el reemplazo repentino y radical del comportamiento reactivo motivado por emociones (especialmente negativas), por un comportamiento totalmente racional. Más bien, el *mindfulness* y el desarrollo del carácter virtuoso suponen un balance y acoplamiento gradual entre las dimensiones racionales y emocionales que coexisten en los procesos neuronales humanos (Reynolds, 2006; Pless et al., 2017). En un sentido un tanto más poético, el acoplamiento entre razón y emoción al cual contribuye el *mindfulness*, puede pensarse como facilitador de “buenas decisiones, (en las que) se integran mente y corazón” (Puett y Gross-Loh, 2016, p. 71). Lo anterior, en un tono más académico, puede plantearse señalando que “la moralidad (...) no es monolítica, ni puramente racional ni limitada a la intuición (...) tanto la cognición como las emociones están involucradas en la toma de decisiones morales y en diferentes regiones del cerebro y necesitan integrarse” (Pless et al., 2017, pp. 2-9).

Por otro lado, y en relación con la dimensión del entrenamiento, Pless et al. (2017) aportan el concepto de “repercibir” (*reperceiving*). Este último alude a que el individuo, una vez enfrentado a una situación, en vez de reaccionar impulsivamente y motivado por la reiteración de sus mapas mentales previos, aplique la atención para volver sobre la situación o conflicto-estímulo, luego de haber procesado sus emociones. Tal proceso es especialmente relevante cuando se trata, no de asuntos repentinos que demandan una respuesta rápida, sino de situaciones más complejas (como la fusión UNE-Millicom) que suponen dilemas morales, “para los cuales no existe una solución prefabricada y están en juego interacciones de áreas del cerebro asociadas a procesos de orden superior, como el prosencéfalo basal” (Pless et al., 2017, p. 2).

Ahora, el hecho de que los dilemas morales demanden una actividad racional consciente, no supone que el *mindfulness* deba pensarse como una herramienta para eliminar toda emoción del proceso de TDE. Al respecto, Pless et al. (2017) señalan cómo, por un lado, se requieren mayores evidencias, especialmente de naturaleza longitudinal (distintas a las derivadas de experimentos realizados en un solo punto determinado de la historia personal de un individuo), para poder comprender mejor cómo y hasta qué punto, la práctica del *mindfulness* contribuye a la regulación de emociones en el proceso de TDE: “la TDE se convierte en un concepto dinámico y se configura y ajusta con el tiempo” (Pless et al., 2017, p. 16).

Por otro lado, si entendemos el *mindfulness* como la “capacidad de prestar atención al momento presente (y de asumir) la postura de testigos imparciales de nuestra propia experiencia” (Kabat-Zinn, 2009, p. 42-67), es necesario diferenciar tal capacidad de una defensa –consciente o inconsciente– del relativismo moral. Al respecto, Pless *et al.*, (2017) refieren un estudio realizado con la técnica de imagen por resonancia magnética funcional (IRMf), en el cual, un grupo de experimentados meditadores y otro de control, conformado por personas sin experiencia en meditación, jugaban el “juego del ultimátum”. A través de este último, se mide la toma de decisiones racionales según la forma como se distribuyen recursos entre los participantes. Como resultado, Pless *et al.*, (2017) encontraron que los meditadores expresaban una mayor capacidad de regular sus emociones (según los registros de resonancias magnéticas cerebrales), pero que, a la larga, esa capacidad se traducía en que pudieran hacer cálculos más “fríos”, en el sentido priorizar la maximización de la ganancia personal sobre una distribución justa de recursos.

De lo anterior, Pless *et al.* (2017) concluyen que es necesario distinguir entre emociones que el *mindfulness* puede disminuir para aportar a la toma de decisiones más éticas, y emociones que puede aumentar con ese mismo fin. Frente a las emociones a disminuir, los autores refieren evidencias sobre efectos nocivos de emociones negativas –como la rabia, el miedo, la culpa o la tristeza– en la TDE; y efectos favorables de emociones positivas – como la empatía, la compasión y la calma– en esa misma TDE.

Respecto a la empatía, se trata de un sentimiento asociado al valor del amor. Como señalé más atrás, Nussbaum otorga al amor una dimensión moral, requerida para ponerse en el lugar de aquellos seres (humanos y no humanos) que necesitan del cuidado de otros. Asimismo, dentro de la bibliografía sobre *mindfulness* se encuentran perspectivas que traducen este concepto como “bondad amorosa” o “amor benevolente” (*loving-kindness*, de la expresión índica *pāli*). Tal acepción “se refiere a un estado mental de bondad desinteresada e incondicional hacia todos los seres” (Hofmann *et al.* 2011, p. 1127). Esta definición del *mindfulness* en tanto *loving-kindness*, presenta el riesgo de reducir la atención plena a un asunto religioso y acrítico, con lo cual, podrían sesgarse los aportes potenciales de esta práctica a la TDE. Veamos.

El *mindfulness*: ¿espiritualidad neoliberal o herramienta para ejercer el liberalismo político?

En su libro *McMindfulness, how mindfulness became the new capitalist spirituality*, el profesor del Departamento de Management de San Francisco State University, Ronald Purser (2019), agrega la sílaba "Mc" a la palabra *mindfulness*, en alusión a que el movimiento global que promueve esta práctica en ámbitos diversos como corporaciones, escuelas y ejércitos, terminaría siendo una industria más (como *Mc'Donalds*) al servicio del neoliberalismo. Así, el autor plantea que:

Reducir el sufrimiento es un objetivo noble y debe fomentarse. Pero para hacer esto de manera efectiva, los maestros de la atención plena deben reconocer que el estrés personal también tiene causas sociales. Al no abordar el sufrimiento colectivo y el cambio sistémico que podría eliminarlo, roban la atención de su verdadero potencial revolucionario, reduciéndolo a algo banal que mantiene a las personas enfocadas en sí mismas. (Purser, 2019, p. 41)

En respuesta a los planteamientos del libro de Purser, en un artículo publicado por la revista *Mindfulness*, el monje budista e investigador del Numata Center for Buddhist Studies de la Universidad de Hamburgo, Bhikkhu Analayo (2020), presenta una serie de contrargumentos, entre los cuales destaco uno que encuentro desatinado y otro que veo más promisorio para persistir en el uso del *mindfulness*, sin que ello suponga renunciar (consciente o inconscientemente) al pensamiento crítico.

Por un lado, Analayo (2020) interpreta la postura de Purser (2019) como un reclamo a la falta de sustrato político de la filosofía y práctica del *mindfulness*:

La aplicación de este término (*McMindfulness*) parece basarse en la expectativa de que los profesores de programas de *mindfulness*, *para ser fieles a su herencia budista*, deben inculcar conciencia política en sus pacientes, motivándolos a resistir el sistema capitalista neoliberal. (Analayo, 2020, p. 472)³¹

³¹Las cursivas son mías.

Frente a esa demanda de motivación política a la práctica del *mindfulness*, Analayo responde señalando que las enseñanzas de Buda (objeto de su disertación doctoral) invitan, justamente, a la renuncia a cualquier militancia política: “la misma carrera de convertirse en Buda se basa en la decisión de abstenerse de tomar parte activa en la política; sin lugar a dudas, coloca lo espiritual por encima de las preocupaciones políticas” (Analayo, 2020, p. 473).

A mi entender, la respuesta anterior termina reafirmando la crítica de Purser al señalar que, efectivamente, la práctica del *mindfulness* carecería, en su esencia, de fundamento crítico. Ahora, en el caso de mi propuesta, esta sigue un camino diferente al de la unión que establece Analayo entre *mindfulness* y religión budista. Como alternativa, recorro al enfoque médico y laico desde el cual Kabat-Zinn concibe y practica las intervenciones basadas en el *mindfulness*:

Aunque en el momento actual, la meditación de la atención plena se enseña con mayor frecuencia y se practica más en el contexto del budismo, su esencia es universal. La atención plena constituye básicamente una forma determinada de prestar atención. Se trata de mirar profundamente en el interior de uno mismo con la intención de hacerse preguntas y autocomprenderse. Esta es la razón por la que puede aprenderse y practicarse, como hacemos en la clínica para el estrés, sin tener que referirnos a la cultura oriental o a la autoridad budista para enriquecerla y autentificarla. La atención plena se vale por sí misma como potente vehículo para la autocomprensión y la sanación. De hecho, una de sus mayores ventajas es que **no depende de ninguna ideología ni sistema de creencias**, por lo que sus beneficios son accesibles para cualquiera que quiera probarlos. (Kabat-Zinn, 2009, p. 43)³²

La definición de *mindfulness* que brinda Kabat-Zinn es, en esencia, pluralista. Por tanto, no presupone que quien practique *mindfulness* deba necesariamente abstenerse del activismo político, siguiendo así fielmente creencias budistas o de cualquier otra ideología que considere correcta esa abstención. Pero ese mismo pluralismo supone que tampoco debería ser una obligación que toda práctica de *mindfulness* se adscriba a la ideología antineoliberal. Como referimos más atrás, si bien el concepto marxista de ideología asociaba esta estrictamente con la mentalidad burguesa, enfoques neomarxistas reconocen que esta corriente política y sus derivaciones contemporáneas antineoliberales también es una ideología (Farr, 2019). Por otro lado, también hemos discutido evidencias, especialmente

³²Las negrillas son mías.

de los trabajos de Amartya Sen, las cuales indican que, si bien no hay fundamento para decir que el libre mercado deba ser el único camino hacia una única visión del desarrollo, tampoco lo hay para decir que la única causa de problemas actuales como la pobreza y la crisis ambiental sea el libre mercado y la ideología neoliberal asociada al mismo.

Lo anterior nos lleva a otra de las réplicas con las que Analayo (2020) responde al libro de Purser (2019), en la cual sí puede rastrearse un contraargumento más promisorio a la deslegitimación de la práctica del *mindfulness* asociada al concepto de McMindfulness. Así, en su libro, Purser narra su participación en uno de los talleres de *mindfulness* diseñados por Kabat-Zinn. En dicho taller, se entrega a los participantes una uva pasa y se les invita a comerla de modo consciente. En este punto, sirve aclarar que si bien, en general, una persona despierta está consciente, la consciencia a la que alude el *mindfulness* es de carácter metacognitivo. Este último supone un descentramiento del individuo sobre sí mismo, consistente en la "capacidad de dar un paso atrás y verse desde un 'balcón', es decir, de mantener una cierta distancia de los propios pensamientos y emociones y presenciarlos con imparcialidad, sin dejarse absorber completamente por ellos" (Karelaiia y Reb, 2014, parafraseados por Pless et al., 2017, p. 6).

Frente a esa invitación a verse desde el "balcón" de su mente, Purser narra que, más allá de la experiencia de autoobservarse mirando, oliendo, masticando y saboreando la uva pasa,

Uno debería más bien reflexionar sobre la finca donde los inmigrantes hispanos cultivaban la uva pasa haciendo un trabajo agotador (...) ganando un centavo por cada doscientas uvas recolectadas. Reflexión que a su vez podría traer a la mente unidades de Inmigración de Aduanas que acorralan a los trabajadores como si fueran ganado para deportarlos (...) ¿y qué pasa con el personal de la tienda de comestibles, con quienes descargaron, desempacaron y almacenaron pasas en el estante? (Purser, 2019, p. 120)

De la narración anterior, concuerdo con Analayo (2020) al afirmar, primero, que la experiencia de Purser confirma que la práctica de *mindfulness* no se puede aprender (ni su efecto se puede medir) a través de un solo intento. Y segundo, como lo señala Zabat-Zinn en su enfoque pluralista del *mindfulness*, que:

Apartar los pensamientos no implica suprimirlos. Es mucha la gente que lo entiende así y comete el error de creer que la meditación le exige cerrar la llave de sus pensamientos o sensaciones. Se trata de personas que al escuchar las instrucciones entienden que, si piensan, "es malo" y que una "buena meditación" es aquella en que, o no se piensa nada, o se piensa muy poco. Por ello, es importante subrayar que pensar en la meditación ni es malo ni siquiera indeseable. Lo importante es si, durante ella, tenemos conciencia de nuestros pensamientos y sentimientos. (Kabat-Zinn, 2009, 107)

Es necesario que quede claro entonces que tener consciencia de lo que pensamos no supone que dejemos de pensar. Y tal diferenciación conceptual es de especial importancia de cara a problemas como el de la explotación laboral de migrantes que refiere Purser (2019), la adecuada administración del acceso ciudadano a las telecomunicaciones, o cualquier otra problemática que implique el valor de la justicia social. Las deliberaciones (y no la pretendida revelación de "verdades" éticas valorativas) respecto a cómo definir y aplicar el valor de la justicia social, son expresiones coherentes con la naturaleza de sociedades pluralistas. Si aceptamos lo anterior, necesariamente debemos también aceptar que la práctica del *mindfulness* no supone que personas antineoliberales, neoliberales o asociadas a cualquier otra ideología contemporánea, deban renunciar a los procesos de pensamiento crítico filiados a esas ideologías, sus creencias y estrategias analíticas asociadas. Cualquiera sea el actor político y su ideología en cuestión, el "consenso entrecruzado" ya no nacional, sino global, al que nos invitan autores defensores del liberalismo político como Nussbaum, demanda una responsabilidad individual de distanciamiento del actor sobre sí mismo, que le permita, además de ejercer el derecho a expresar su visión, aceptar también la expresión de ese derecho por parte de personas con visiones legítimamente diferentes. Ahora, veremos en el siguiente capítulo, justamente, que eso no es lo que acontece en democracias inmaduras y aún por construir como la colombiana; pero tampoco es lo que está aconteciendo en

democracias maduras como la estadounidense. En este último caso, mientras escribo estas líneas, ya alcanzados los 270 puntos electorales para el reconocimiento de la victoria electoral de Biden, Trump sigue invitando a su amplio número de seguidores a desconocer la victoria. Frente a ambos casos y, más en general, a nivel global, se justifica recurrir a las bondades de una práctica como el *mindfulness* y, en particular, del *mindfulness emocional*, para no claudicar en la consigna ilustrada de Voltaire: "difiero de su posición, pero defendiendo su sagrado derecho a expresarla".

CAPÍTULO 3.

¿POR QUÉ Y CÓMO APLICAR EL *MINDFULNESS* EMOCIONAL PARA TOMAR DECISIONES PLURALISTAS?

Los etnógrafos solemos presumir de ser *tabulas rasas*, hojas blancas esperando a ser escritas con las palabras de los investigados. Sin embargo, el tipo de persona y académico que el etnógrafo es, influencia tanto lo que espera ver, como lo que finalmente ve. Así, nuestros verdaderos descubrimientos terminan constituyéndose, no tanto por lo que esperábamos encontrar, sino por la sorpresa que nos genera encontrar algo diferente, inesperado, tanto del terreno etnográfico como de nosotros mismos.

En el caso de mi indagación sobre la fusión UNE-Millicom en Colombia (2013)³³, a partir del aparataje teórico discutido en el capítulo anterior, diseñé una guía de entrevistas a los concejales de Medellín involucrados en dicho proceso, bajo dos premisas. La primera, que, de acuerdo con la conceptualización integrativa del proceso de toma de decisiones ética (TDE) (discutida en el capítulo anterior), las entrevistas debían explorar una dimensión temporal.

³³Para el lector que pudiese esperar un relato exhaustivo sobre el contexto de la fusión entre la empresa estatal colombiana UNE Telecomunicaciones y la multinacional privada sueca Millicom, reitero que el propósito de este libro es reflexionar sobre las implicaciones (metodológicas, teóricas y prácticas) de la indagación realizada a través de entrevistas etnográficas a los concejales involucrados en dicha fusión, más que ahondar en su descripción. Para el lector interesado en dicha descripción, sirva remitirse a Díez y Rodríguez (2019).

Así, comenzaría por rastrear cómo los concejales reconstruían sus mapas mentales previos a la fusión, y hasta qué punto esos mapas se veían cuestionados a través de una reflexión consciente; o si operaban de forma mecánica, como reacción a emociones inconscientes. La segunda premisa, era que los concejales que pudieran ver la virtud que yo —bajo unos lentes aristotélicos dogmáticos iniciales— veía en la fusión UNE-Millicom, podrían ser también catalogados por mí, investigador omnisapiente, como personas virtuosas. Y fin del estudio.

Pero lo cierto es que la realidad nos atropella continuamente. A medida que avanzaba en las entrevistas, crecía en mí la sensación de desconcierto. Primero porque, sin importar cuánto procurara establecer *rapport* (cercanía) con los entrevistados, prácticamente ninguno de ellos se abría a hablarme de las emociones que pudieron haberse detonado en su interior cuando el alcalde de Medellín les presentó la propuesta de la fusión. Una y otra vez, a mis preguntas iniciadas con la frase “qué sintió cuando...”, se me respondía con frases que iniciaban con palabras como “yo pienso que...”. Era como si las emociones de los concejales fuesen inaccesibles. Como lo referí en el capítulo anterior, la dificultad de acceso al plano emocional de los entrevistados no necesariamente implica la ausencia de emociones en sus procesos de toma de decisiones. Al menos desde el punto de vista neurocognitivo, emoción y razón hacen parte de un solo complejo de redes neuronales operantes (Reynolds, 2006; Pless *et al.*, 2017). Ahora, siendo el estudio de esa red propio de un método experimental distinto a mi enfoque etnográfico reflexivo, mi estrategia de campo consistió en andar el camino que sí me abrieron los sujetos de estudio: el de la referencia a sus *prototipos* o *mapas mentales* (Reynolds, 2006) alrededor de la fusión. En este plano, en general encontré que, del lado de los opositores a la fusión, tan pronto como se las nombraba, la categoría con la cual la denominaban era “privatización”. Incluso, cuando les pedía ahondar con respecto a sus percepciones iniciales sobre la fusión, era reiterativo que me respondieran que “desde antes”, ya venían “oponiéndose a las privatizaciones”. Era como si, para ellos, la fusión entre una empresa otrora 100 % estatal y una privada, solo pudiese ser considerada como un proceso privatizador, supuesto que suele ser recurrente en análisis basados en una ideología antineoliberal (Restrepo, 2003). En cambio, del lado de los promotores de la fusión, esta última solía conceptualizarse como una “alianza público-privada” (APP), es decir, como una estrategia mixta para seguir persiguiendo fines estatales, la cual suele asociarse a la ideología neoliberal.

No obstante, entre más avanzaba en la ruta de análisis que me abrieron los entrevistados, la visión a blanco y negro, entre opositores “antiprivatizadores” y promotores pro-APP, se tornaba cada vez más gris. Por un lado, me encontré con concejales de partidos tradicionalmente asociados a la ideología neoliberal, quienes se oponían, no tanto a las APP en general (lo cual iría en contra de las bases de su propia ideología), sino, más bien, en primer lugar, a la creación de una APP, con 51 % de capital y control privado, en un sector que, en palabras de un detractor entrevistado, era tan estratégico para la ciudadanía, que debería estar siempre bajo el control –total o predominante– del Estado. En segundo lugar, se oponían a que se conformara una APP con una única empresa, extranjera, privada, predefinida por la Alcaldía, en vez de considerar otros candidatos o, incluso, realizar una reingeniería que –a su juicio– hubiese permitido a UNE continuar siendo 100 % estatal.

Por otro lado, me encontré también con concejales promotores de la fusión, provenientes de partidos tradicionalmente asociados a ideologías antineoliberales, quienes podían coincidir con los detractores, en cuanto a nombrar la fusión como un proceso de “privatización”; pero, al mismo tiempo, consideraban ese proceso, primero, como una elección forzosa; y segundo, como un medio que podía seguir contribuyendo a fines públicos. En cuanto a lo forzoso, los promotores de la fusión entrevistados hacían alusión a que, durante los últimos años, UNE había podido ser 100 % estatal, solo gracias a la inyección anual de cerca de 200 mil millones de pesos (70.000.000 USD aprox.), tomados de utilidades de Empresas Públicas de Medellín (EPM). Dicho dinero, de naturaleza pública-estatal, estaría dejando de usarse en inversión social materializada en fondos para becas estudiantiles u otros rubros orientados al bienestar de la ciudadanía. Según los promotores, el direccionamiento de tales recursos hacia el funcionamiento de UNE, respondía a la baja participación de esta última en la cuota de mercado nacional, en riesgo de una disminución mayor ante la posible entrada al mercado de tecnología 4G, con la cual no contaba el municipio de Medellín y cuyo alto costo –y riesgos inherentes al sector de las telecomunicaciones– estaría por encima de las capacidades de UNE. Frente a tal panorama, la participación del 51 % en las acciones de la empresa fusionada, con la cual finalmente quedó el municipio de Medellín, permitiría ganancias que, tan solo al estar por encima de cero, ya serían un resultado mejor que el gasto anual de 200 mil millones de pesos.

Tales interpretaciones de la fusión por parte de sus promotores, hacen eco de las palabras de uno de los primeros conceptualizadores de la privatización, el estadounidense y profesor de la Universidad de Harvard, John Donahue: “Incluso para aquellas personas que filosóficamente se oponen a la privatización, esta última es la menos desagradable de las opciones que tienen a la mano” (1989, p. 4). Visión que podría responder a una afinidad entre Donahue y la ideología neoliberal.

En todo caso, además de las afinidades ideológicas de los concejales, el análisis de los mapas mentales desde los cuales interpretaban el escenario de la fusión UNE-Millicom, bajo el horizonte ético-político del enfoque de las capacidades de Nussbaum (2018) (discutido en el capítulo 2), permite puntualizar algunas comprensiones. Primero, que si suponemos que lo que estaba en juego con la fusión eran únicamente las capacidades de afiliación y de desarrollo de los sentidos de los ciudadanos con base en su acceso a servicios de telecomunicaciones (como telefonía fija, móvil e Internet), habría que ampliar el panorama; toda vez que los promotores de la fusión traen a escena también otras capacidades de los ciudadanos que presuntamente estarían en riesgo de quedar descubiertas, referidas al acceso a educación derivado de los recursos que EPM estaría invirtiendo (sin retorno alguno) en UNE.

Tal juego de complejidades reitera lo señalado por Nussbaum (2018) en cuanto a que, aun estableciendo —como ella lo hace— unos principios globales para definir lo socialmente justo, esto último sigue siendo objeto de deliberación en los escenarios propios de las decisiones que afectan el bien común en regímenes de democracias constitucionales —en el caso colombiano, de democracia representativa—. Ante esa naturaleza deliberativa de lo socialmente justo, no deberíamos caer en el simplismo de mi análisis dogmático aristotélico preliminar, según el cual las fusiones entre empresas estatales y privadas representarían *per se* un proceso virtuoso; pero tampoco deberíamos suscribirnos a otro dogmatismo —diametralmente opuesto al mío— consistente en asumir, *a priori*, que la decisión correcta tendría que conllevar al monopolio estatal de las empresas de servicios públicos, en todos los casos y sin consideración del contexto.

Ahora, vimos en el capítulo 2 que el paso de un dogmatismo aristotélico a un enfoque de las capacidades como horizonte de lo socialmente justo, no implica necesariamente renunciar a la búsqueda de virtud en los tomadores de decisiones que afectan el bien común. Desde tal perspectiva, y dado que tanto promotores como detractores de la fusión UNE-Millicom son seres humanos, puede identificarse virtud y vicio en todos ellos.

Así, del lado de algunos de los promotores entrevistados, podría considerarse como estrechez mental –vicio por falta de apertura mental (Crossan *et al.*, 2013)–, el considerar que el acceso de los ciudadanos a las comunicaciones no constituye un servicio vital o, en términos del enfoque de las capacidades, no está dentro del umbral de la dignidad humana:

No es vital telecomunicaciones. Vital es el agua, vital es el saneamiento básico ambiental, vital es la generación de energía (...) si una persona no tiene celular, pues no creo que atente contra su vida; atenta contra su comodidad, pero no contra mantener unos niveles mínimos de calidad de vida. Se ha vuelto una necesidad estar comunicado a redes sociales y todo, pero el Estado no es el responsable básicamente de que la gente tenga que tener el celular de última tecnología. Eso lo puede hacer un particular. (Promotor de la fusión UNE-Millicom)

En la narrativa anterior se considera la tenencia de celular y el acceso a redes sociales como un lujo, pero se deja de lado que, más allá del uso recreativo y suntuario de los teléfonos móviles, está en juego el acceso a Internet. Ahora, en 2020, seis años después de la fusión y durante la pandemia de la COVID-19, el aislamiento preventivo ha puesto en evidencia el carácter vital de la conectividad a Internet en los hogares, como medio de permanencia en el sistema educativo, con todas las implicaciones que tiene la exclusión de tal sistema en las trayectorias de vida de niños y jóvenes y en la sociedad en su conjunto.

Lo paradójico es que, al mismo tiempo, en varios promotores se puede leer también la virtud de la apertura mental, en cuanto a considerar que es posible y necesario que las empresas del sector privado se alíen con el Estado en función del bien común:

A través de las alianzas público-privadas se pueden buscar unos grandes y buenos privados para fortalecer la institucionalidad, lo que tenemos que buscar es proteger el patrimonio, y se puede proteger de varias formas. (Promotor de la fusión UNE-Millicom)

Cuando es en alianza con la empresa privada que se acompañan comunidades (y de hecho ya hay digamos pruebas piloto), se fijan prioridades en forma conjunta, y conforme a diagnósticos de ciudad y conforme a la construcción de planes de desarrollo, ¿sí? Ahí sería todos en la solución de los problemas de la ciudad y **sería la responsabilidad social de todos**. (Promotor)³⁴.

Ahora, bajo una ideología antineoliberal, los planteamientos anteriores serían, o bien inalcanzables, o bien mentiras. Sin embargo, vimos en el capítulo 2 que, al menos bajo el horizonte valorativo del enfoque de las capacidades de Nussbaum, la “construcción de una sociedad global digna” (2018, p. 319) supone el concurso del sector privado y, en particular, de empresas multinacionales éticas y socialmente responsables. Aun así, también es claro que no toda empresa multinacional privada está dispuesta a asumir su papel ideal en la sociedad.

Es ante el riesgo anterior que también podemos hallar la virtud de la circunspección (Morales y Cabello, 2013) en algunos detractores, en cuanto a su consideración de que, en el caso particular de la multinacional Millicom, habría razones para desconfiar de su idoneidad, dados posibles antecedentes de corrupción y malas prácticas durante su operación en países africanos³⁵. Asunto que hace especialmente delicado que, en un país altamente desigual como Colombia, sea un actor privado el que tome las decisiones estratégicas de una empresa con alto potencial para disminuir las grandes brechas digitales existentes (con todo lo que ello puede implicar en términos de justicia social). De ahí que también pueda leerse un rasgo de sabiduría práctica por parte de los detractores al evaluar la pertinencia de una mayor participación accionaria estatal, como base para enfatizar el rol social de la empresa; así como al cuestionar la escasez de candidatos para la alianza y el excesivo grado de control asignado a los privados dentro de la fusión UNE-Millicom.

³⁴Las negrillas son mías.

³⁵Al respecto, detractores de la fusión circularon en YouTube el video “La verdad sobre la fusión de UNE – Millicom” (<https://www.youtube.com/watch?v=Epy6iitoeaU>).

No obstante, en otros detractores también puede rastrearse el vicio de la estrechez mental cuando expresan un cierre total a la posibilidad de que, ya no solo específicamente una multinacional como Millicom, sino cualquier otra empresa privada, pudiese, así sea como meta a lograr, trascender sus fines de lucro para articularse con el Estado en función del bien común:

En telecomunicaciones se requiere ayudar a controlar al monopolio de los actores privados, es decir, que los actores privados no tomen peso tan predominante en la prestación de ese servicio, desde el punto de vista de la democratización de la información, de la democratización de la opinión (...). Una empresa de esta naturaleza, en manos del Estado, tiene todas las posibilidades, por ejemplo, de hacer políticas sociales; la posibilidad de que EPM a través de UNE, le dijera a los colegios o a organizaciones de naturaleza social, a nivel urbano, rural, en especial rural: "hay para ustedes un paquete de TIC gratuito", por ejemplo, con conexión a Internet ¿sí? Que ahí estaría cumpliendo una gran política social, en ciertos sectores, en ciertos territorios, digamos claramente caracterizados por su condición social baja, donde la gente tiene imposibilidades de pagar un paquete de Internet, que el Estado a través de una empresa entonces diga "allí hay Internet público gratis". Eso tiene toda la posibilidad, sobre todo el Internet, eso tiene la posibilidad de hacer UNE como empresa estatal, lo que no es posible en manos de empresas privadas, inclusive en este caso que es una supuesta propiedad compartida. Porque ni siquiera en el caso de que sea compartida, porque lo que va a decir Millicom es "bueno, listo, eso vale 100 mil millones de pesos. Y ese dinero también sale de mi bolsillo, entonces hágalo usted, pero me paga a mí la parte". Eso solo lo hace una empresa pública que pueda decir "yo no tengo tanto interés en la ganancia como el interés en una política social" (Detractor).

Ahora, la falta de apertura mental de algunos detractores de la fusión ante la posible existencia de empresas privadas socialmente responsables, que contribuyan a disminuir las brechas digitales, tampoco ha estado lejos de la realidad que parece haber tomado lugar, específicamente, en el caso de la fusión UNE-Millicom. Así, en la Colombia del año 2020, brilla por su ausencia el papel protagónico de la empresa UNE-Millicom en cuanto a la democratización del acceso a Internet. Tal ausencia tiene serias consecuencias en un país con altos niveles de desigualdad. Estos niveles se ven agravados con la pandemia. En tal contexto, según cifras del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE), de los 5,533,098 hogares con niños entre 5 y 18 que deberían estar vinculados al sistema escolar, solo el 43 % tiene acceso a Internet; cifra que, además, se vincula con una

amplia brecha social. Al discriminar los datos por estrato, se encuentra un escaso 17,6 % de acceso a Internet en los hogares de estrato 1, en contraste con un 97,3 % correspondiente al estrato 6 (GSNoticias, 2020). Por lo tanto, no puede más que pronosticarse que, con la pandemia y la virtualización de las clases, los más afectados en su proceso educativo serán los sectores de por sí ya excluidos del acceso a condiciones garantes de una vida digna.

Frente a tal panorama, el llamado de los detractores de la fusión a un liderazgo estatal en la provisión del acceso a Internet, se ve tímidamente respondido por programas paliativos como Última Milla. Mediante este último, el gobierno nacional colombiano, no en alianza con UNE-Millicom, sino con Claro –la empresa multinacional privada que domina el mercado de las telecomunicaciones en el país–, pretende generar conectividad a 267 mil hogares, con pagos “desde \$8600” pesos colombianos (2, 3 dólares aprox.) (Revista Dinero, 2020a); con lo cual, incluso en el caso de ser efectivo, el programa seguiría dejando por fuera a más de un millón y medio de hogares de estrato 1, cuyos niños quedarían virtualmente desescolarizados durante el aislamiento preventivo. Frente al riesgo anterior, la esperanza de un umbral de acceso de la población excluida a los servicios de Internet, sigue quedando en manos del libre mercado. Dentro de este último, el arribo en medio de la pandemia de una nueva multinacional, la empresa privada chilena WOM, tampoco viene acompañado del tono de ética y responsabilidad empresarial que supone la “construcción de una sociedad global digna” (Nussbaum, 2018, p. 319). Así, los directivos de la empresa parecen basar su impacto social, principalmente, en la idea de generar empleos y contribuir a que las tarifas de acceso a Internet “bajen con la entrada de un nuevo competidor” (Revista Dinero, 2020b, s. n.). Pero el problema que sigue de relieve es que no hay tarifa baja que se adecúe a un nulo o escaso ingreso de las amplias masas de desempleados y trabajadores informales que, en medio de la pandemia, han visto duramente afectadas sus posibilidades de acceder a los umbrales necesarios para vivir una vida digna.

Frente al complejo panorama de la realidad de un país como Colombia, la valoración paralela de virtudes y vicios en cada una de las contrapartes que se enfrentan a determinada situación decisoria, no implica abogar por un relativismo moral. Más allá de las divergencias en cuanto a las formas adecuadas de defender los derechos, promotores y detractores coincidieron en apuntar a esa defensa, como un punto de partida innegociable³⁶. Lo que

³⁶Reitero lo mencionado en el capítulo anterior, en cuanto a que, en el caso de la fusión, se desconocen evidencias

sí está —y probablemente seguirá— en cuestión, es cómo pueden y deben defenderse los derechos de los ciudadanos.

Con respecto a ese debate, volvemos a lo referido en el capítulo 2, al señalar que la ética no es una ciencia exacta. Ante tal evidencia³⁷, las divergencias constituyen, más que un obstáculo, un medio para aumentar las probabilidades de éxito de una sociedad. Si no existe un único camino posible para propender por el bien común, las divergencias brindan un inventario de opciones disponibles para el perfeccionamiento colectivo, basado en la alternancia del ensayo y el error. Si bien lo ideal sería contar con certezas definitivas sobre qué es lo socialmente justo y cómo puede lograrse, vimos en el capítulo 2 que se trata de un asunto tan vital como indeterminado, dado que su análisis no se reduce a cuestiones medibles, sino que supone valoraciones morales y políticas en pugna, cuya expresión es, además, necesaria en una sociedad que se pretenda pluralista. De lo contrario, se presenta el riesgo de un totalitarismo moral y político, bajo el cual un sector de la sociedad, con su respectiva y particular ideología, se autoasigna la autoridad para definir, con una pretendida certeza, qué es lo socialmente justo y cómo ha de conseguirse.

El análisis anterior podría ser interpretado como una mera opinión personal, alineada con una “tibia” ideología de centro. Sin embargo, durante el proceso de codificación de las entrevistas, justamente me encontré con otra investigación que apuntaba hacia resultados e interpretaciones similares. Así, en un trabajo reciente, el psicólogo social estadounidense Jonathan Haidt (2012), cuenta que quería construir un fundamento ético para el Partido Demócrata de los Estados Unidos. Sin embargo, en el desarrollo de su estudio, Haidt también llegó a cuestionar sus intereses y creencias iniciales, así como la relación entre la ética y la política. Dicho cuestionamiento le permitió concluir que “lo bueno” y “lo malo” están presentes en todos los actores políticos, independiente de sus ideologías (e identidades) de base. Por lo tanto, para Haidt, la “buena política” emerge de la confrontación pacífica y respetuosa entre ideas opuestas. En otras palabras, la moralidad no sería exclusiva de una

que demuestren, al menos en términos legales, que las votaciones de los concejales de Medellín (a favor o en contra de la fusión UNE-Millicom en 2013) hayan sido resultado de poner su interés particular por encima del bien común, lo cual, además, supondría las respectivas sanciones a delitos como el prevaricato o el detrimento patrimonial, hasta el momento también inexistentes.

³⁷Aquí me refiero a “evidencia” no en sentido empírico sino de validez filosófica (Arango, 2007), lo cual se relaciona con la “falacia naturalista” (Moore, 2002) comentada en el capítulo 2.

sola perspectiva política, pues cada ideología resalta aspectos morales distintos –aunque complementarios– de la condición humana:

Todas las personas se preocupan por la justicia, pero hay dos principales tipos de preocupación. Desde la izquierda, la justicia implica igualdad, pero desde la derecha significa proporcionalidad –en el sentido en que la gente debería ser recompensada en función de sus contribuciones, incluso si ello implica resultados desiguales. (Haidt, 2012, p. 161)

Así, las corrientes más conservadoras promueven el valor del esfuerzo individual; el cual se vería balanceado por el valor de la solidaridad promovido desde las corrientes más colectivistas. A pesar del fin de la Guerra Fría, oposiciones como las anteriores (entre individualismo y colectivismo, derecha e izquierda) siguen siendo referidas desde un lenguaje de polarización entre “capitalistas” versus “socialistas”. Así, en el caso de Estados Unidos, “el movimiento del *Tea Party* (...) ve a los Demócratas como ‘socialistas’ que pretenden tomar el dinero de Americanos trabajadores y dárselo a gente perezosa” (Haidt, 2012, p. 160). Por su parte, las vertientes de centro apuntarían a una alternancia entre las orientaciones individualistas y colectivistas, atendiendo a las características de situaciones enmarcadas en espacios geográficos y tiempos históricos particulares (Haidt, 2012).

En el caso de la fusión UNE-Millicom, la posibilidad de expresión de los argumentos de promotores y detractores de la fusión, llevó a un acuerdo final en el que se implementaron ajustes que atendieron a perspectivas tanto individualistas como colectivistas. Aunque al final la decisión tomada se inclinó mayoritariamente hacia el lado de los promotores, los detractores también jugaron un papel importante en el proceso. Como parte de este proceso, ahora es pertinente referirnos, justamente, a que la sola expresión de posiciones contrarias, no necesariamente es un indicador de diálogo constructivo.

3.1 Diálogo de sordos y “discriminación moral”

La mayor tranquilidad que le queda a uno es que el proceso de participación sea amplio (...) la gente ve que uno sale a contar allá, a explicar, “pregunten, yo les digo”, así sigan diciendo que no están de acuerdo (...) pero uno va allá a dar la cara. (Promotor de la fusión UNE-Millicom)

Como se observa en la cita anterior, el entrevistado alude a un intercambio de palabras en el que un actor cuenta, explica, y otros simplemente escuchan. Empero, al final, parece como si ninguna de las dos partes enriqueciera su propia perspectiva con la mirada del otro. Ese “diálogo de sordos” se expresa, además, en un contexto generalizado de desconfianza mutua y de lo que llamo “discriminación moral”³⁸. Para comprender el sentido de este concepto, primero es necesario señalar que, en el contexto colombiano estudiado, como en el de tantos otros países agobiados por décadas de violencia, desigualdad social y alta polarización ideológica, en el fondo, más allá de los desacuerdos entre argumentos, cada bando asume que sus contradictores basan su decisión en intereses egoístas e ilegítimos. Así, en el caso de la fusión UNE-Millicom, según sus detractores, los promotores buscaban “ganarse el favor del poder”; mientras que, para los promotores, los detractores estaban “detrás de votos de incautos”.

Quizás a muchos lo que los llevó a apoyar la fusión fue el acomodarse a esos beneficios que les traería eso. El primer beneficio es estar de lado de los impulsores de la fusión, era ganarse el favor del poder, mantener puestos o conservar puestos, conservar secretarías o puestos de las secretarías en unos casos, o en otros casos inclusive, y nada descartable, la posibilidad de dádivas económicas o después burocráticas en el caso de Millicom, ya internamente. (Detractor de la fusión UNE-Millicom)

Por populismo, y por ganarse ahí unos votos de incautos que no entienden lo que es la economía del mercado de las telecomunicaciones –porque el pueblo, la gente no entiende eso–, entonces simplemente para cautivar incautos y hacerse allá a algún nicho electoral (...) aquí llenaron el auditorio del Concejo, les pagaban a muchas de las personas que venían, les pagaban plata para que estuvieran, insultaran; les entregaban sánduches y gaseosas para mantenerlos todo el día. (Promotor de la fusión UNE-Millicom)

³⁸Es importante distinguir entre la acepción de “discriminación moral” que propongo aquí, en su sentido de descalificación del carácter moral de la postura de un contradictor; y la referencia a la discriminación moral como capacidad de diferenciar entre “lo bueno” y “lo malo”. En cualquier caso, mi acepción de “discriminación moral” puede considerarse como un horizonte por explorar. Esto teniendo en cuenta que una búsqueda reciente (5 de mayo de 2020) en Scopus, alrededor de referencias con títulos que incluyeran el concepto de discriminación moral o ética, arrojó solo cuatro resultados, ninguno de los cuales presenta un contenido que coincida con la acepción que propongo.

Lo denunciado por detractores y promotores de la fusión puede haberse dado, aun cuando no se haya evidenciado a través de procesos de carácter judicial o disciplinario que se conozcan al momento de redactar estas líneas³⁹. Pero ¿acaso no es posible también que hayan tenido lugar votos de concejales —ya sean promotores o detractores de la fusión— motivados por una auténtica búsqueda del bien común?

Al menos para los entrevistados de las partes en discusión, parece que la respuesta a la pregunta planteada tuviese que ser siempre un rotundo “no”, toda vez que se consideren, no las intenciones propias (pretendidamente inmaculadas), sino las de sus contradictores. Es como si el recurso a medios distintos a los propios fuese necesariamente sinónimo de desconsideración del bien común. Esto es a lo que llamo “discriminación moral”: la reducción de la postura del contradictor a una mera expresión de intereses personales, a fines considerados como inmorales, por el solo hecho de no defender los mismos medios que determinado actor —por sus convicciones ideológicas— considera válidos.

De manera análoga a como sucede en otros tipos de discriminación, la discriminación moral se ve acompañada de términos despectivos, que encasillan al contradictor en estereotipos o caricaturas displicentes. Así, durante las entrevistas a los concejales, me encontré con promotores de la fusión que se referían a los detractores como “mamertos... izquierdosos”, así como con detractores que llamaban a los promotores “privatizadores... ultraderechistas... vendepatrias”. Y más allá del caso de la fusión UNE-Millicom, la dicotomía “mamertos-terroristas-izquierdosos” / “uribestias-fascistas-ultraderechistas”, puede verse como expresión de una polarización que opera a la manera de una “pandemia ideológica global”. Bajo dicha polarización, los apelativos discriminatorios suelen ir acompañados, no solo de la descalificación de los argumentos de la contraparte, sino, incluso, de la vinculación entre dichos argumentos y prácticas violentas asociadas a uno y otro bando, tales como el terrorismo o el paramilitarismo. En cualquier caso, se niega la legitimidad de quien apoya medios (incluso no violentos) distintos a los propios, aun cuando ese apoyo se oriente a la búsqueda de un bien común.

Como lo discutí en el capítulo anterior, la dificultad para reconocer como legítima la postura de quien piensa y obra diferente (aún dentro de marcos legales), puede ser un indicador de inmadurez política y falta de competencias ciudadanas, no solo en democracias jóvenes como la colombiana, sino también en democracias maduras (y al parecer en decadencia)

³⁹Me refiero a finales de 2020.

como la estadounidense. Ante tal dificultad, veremos en la siguiente sección que el *mindfulness* emocional puede servir como herramienta para enfrentar la discriminación moral, a través de la cualificación integral del proceso de toma de decisiones ética (TDE).

Dicha discriminación moral configura un ambiente de desconfianza mutua e irrespeto por el otro, el cual reitera las dificultades subyacentes a la pretensión de aplicar una ética dialógica a las relaciones reales entre personas, organizaciones o países. Como vimos en el capítulo anterior, la ética dialógica parece responder más a un idealismo impracticable que a una posibilidad real de gestión justa de las diferencias (Fontrodona *et al.*, 2010).

Pero entonces, si no hablamos con el otro para llegar a un acuerdo racional entre "iguales", ¿para qué hablamos? O incluso, ¿sería mejor que no intentáramos hablar? Una posibilidad que defiendo a partir de mi investigación, es que hablemos para expresar lo que somos (lo que pensamos, sentimos y queremos) y, al mismo tiempo, para que el otro también pueda expresar eso que es; incluso si, al hacerlo, ello supone que ocurra algo distinto a lo que cualquiera de las partes desea ver realizado. Tal posibilidad podría parecer una obviedad. No obstante, debemos recordar que, cuando nos referimos a la posibilidad de que los diferentes hablen, especialmente en países como Colombia, donde 15 líderes sociales fueron asesinados durante los primeros 17 días de enero de 2020 (Revista Semana, 2020), estar en desacuerdo parece ser sinónimo de muerte.

Es frente a estos escenarios de muerte que, desde principios del siglo XXI, autores "del sur", como el filósofo camerunés Achille Mbembe (2006), han formulado conceptos como la *necropolítica*. Esta última alude a aquellas formas de gobierno, comunes en regiones del sur como Latinoamérica o África, cuyos Estados autoritarios, desplegados precariamente en territorios con naciones fragmentadas, imponen su poder mediante la eliminación simbólica y física del otro, especialmente, del no blanco. Se trata de un "racismo de Estado" (Gigena, 2012, p. 23), a través del cual se generan "masacres poblacionales" (p. 25).

A tan desgarrador escenario subyacen condiciones estructurales precarias, tales como la aún incipiente presencia del Estado en los territorios, no solo a través de fuerzas militares sino, fundamentalmente, mediante la provisión de los servicios más básicos (vivienda, salud, educación y empleo), necesarios para el desarrollo de una vida digna (Palacios y Safford, 2001). Tales condicionantes sociales se enmarcan en lo que, en el lenguaje transdisciplinar integral enunciado en el capítulo 1, sería la dimensión "interobjetiva" de la realidad humana.

Sin negar el peso de esas condicionantes sociales, reitero que mi propuesta se enmarca en otro plano, no menos importante, correspondiente a las dimensiones subjetivas e intersubjetivas que también entran en juego cuando nos enfrentamos al conflicto y la agresión, ya no solo entre seres humanos de distintas razas, sino también, entre todos aquellos que piensan distinto y, por ese hecho, se discriminan *mutuamente*.

Tales dimensiones invocan una responsabilidad personal, a partir de la cual, cada individuo, con independencia de su ideología, debería responder no solo por las consecuencias exteriores de sus actos, sino también por sus reacciones emocionales ante el disenso, de modo que este no tenga que traducirse en la invalidación de quienes expresan una posición distinta a la propia. Me refiero a lo que otros autores “del sur” han comenzado a referir como la necesidad de “desarmar el lenguaje” o “despolarizar la sociedad”. Es el caso, por ejemplo, de la investigación que viene adelantando la filósofa colombiana Mariela Márquez en torno a los procesos de construcción de paz en Colombia; o de las reflexiones del analista político Andrei Gómez presentadas en su libro *El triunfo del no* (2016), de cara al plebiscito por la paz que tuvo lugar en Colombia durante ese mismo año.

En el marco de tal necesidad (colombiana y global) de desarmar el lenguaje y despolarizarnos para dejar de herirnos (física y simbólicamente) entre diferentes, ¿qué necesitamos aprender? ¿Cómo podemos llegar a ver (y sentir) a quien piensa diferente a nosotros, como alguien que también merece tener voz, en vez de pretender eliminarlo? De estas preguntas me ocupo en los siguientes apartados.

3.2 Hacia un modelo de (auto)gestión ética para aprender a di-sentir

En coherencia con la naturaleza filosófica de la ética que he venido defendiendo, aquí hago referencia a un “modelo”, en el sentido de representación conceptual de una propuesta de autogestión ética en construcción. Por lo tanto, no se trata de una fórmula cerrada, mecánica y transmisionista de comprender el proceso de aprender a di-sentir.

Bajo ese espíritu de provisionalidad y apertura mental, permítanme primero referirme a un segmento de un poema que detonó en mí la epifanía que me llevó a anclar el modelo que presento en esta sección, dentro de las aguas de la ética del disenso. El poema pertenece al libro *Leaving the Atocha Station* ("Dejando la estación Atocha"), del joven poeta neoyorquino Ben Lerner.

*"Imaginé que los pasajeros de un avión podían verme a la distancia.
E imaginé que yo era un pasajero y que podía verme mirando hacia arriba".*

En su libro, el poeta nos da una mano a los neófitos, para tratar de interpretarlo en sus propios términos: "era como mirarme a mí mismo viéndome abajo mirando hacia arriba" (Lerner, 2011, p. 41). Podemos relacionar esta escena con la idea aristotélica, según la cual, lo propio de una mente educada, es que sea capaz de sostener un pensamiento contrario a su parecer, al menos provisionalmente, para así analizarlo a profundidad y comprenderlo. Aunque, en realidad, la escena del avión va más allá. No se trata solo de asumir —transitoriamente— el pensamiento del otro (pasajero/transeúnte) como propio. Se trata de poder ser, al mismo tiempo, uno y otro; un yo *presente*, de manera simultánea, en dos lugares. Lo cual supondría una ruptura con la lógica aristotélica que sustenta, a su vez, el pensamiento dicotómico occidental (Tarnas, 2013). Este paradigma dominante nos incita a tratar de clasificar todo aspecto de la realidad en polaridades opuestas: yo/otro, día/noche, bien/mal... *ad infinitum*. Caso distinto al de conceptos orientales como el de *ying* y el *yang*, bajo el cual se concibe la integración de lo uno y lo otro en una unidad global (Wilber, 1985). Cuestión que nos acerca a la manera como Edgar Morin define el concepto de complejidad: "un tejido de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados, (el cual) presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple" (1998, p. 77).

Reconocer esa paradoja de "lo uno y lo múltiple", no implica negar la evidencia empírica —y fenomenológica— que nos muestra que, por ejemplo, yo, quien escribe, no soy usted, quien lee; pero sí supone considerar que, en un sentido más global, tanto usted como yo compartimos el innegable hecho de ser consciencias autoconscientes, entes que pueden autocontemplarse. Tal grado de "metaconsciencia" (más allá de la consciencia), ha sido con mayor frecuencia objeto de reflexión y de prácticas dentro de tradiciones orientales (Wilber, 1985). Sin embargo, en el pensamiento occidental también se encuentran autores que, como Emmanuel Lévinas, trascienden la dicotomía entre razón y espiritualidad, o entre

el yo y el otro, a partir de nociones que ya aparecían en la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, tales como el concepto de *contemplación*. Veamos.

La ética fenomenológica de Lévinas como base filosófica del *mindfulness*

Siguiendo los caminos de la fenomenología pura de Husserl (1949) —referida en el capítulo 1—, Lévinas propone reformular la pregunta ontológica primordial heideggeriana, bajo un horizonte ético. Así, la cuestión ya no sería “¿por qué el ser más bien que (la) nada?”, sino “¿cómo el ser se justifica?” (Lévinas, 2006, p. 21); cómo el ser, a través del ejercicio del saber en tanto práctica espiritual más que meramente racional, desarrolla una consciencia activa, es decir, una “plena consciencia de sí (...) se afirma como ser absoluto (...) se confirma como un yo que se identifica a través de todas las ‘diferencias’” (p. 14).

Ese tipo de consciencia activa, de “consciencia de la consciencia”, nos recuerda la referencia discutida en el capítulo 2 respecto al *mindfulness* como “balcón” interno desde el cual el individuo se percibe a sí mismo, como “capacidad de mantener una cierta distancia de los propios pensamientos y emociones y presenciarlos con imparcialidad, sin dejarse absorber completamente por ellos” (Pless et al., 2017, p. 6).

Tal capacidad de tener “consciencia de la consciencia” (Lévinas, 2006, p. 14) es justo lo que se pierde cuando el individuo (como sucede la mayoría de las veces) ejerce una “mala consciencia (...) consciencia prerreflexiva, no-intencional (...) de pasividad” (p. 16). Bajo este segundo tipo de consciencia, el individuo se sumerge en sí mismo, no de la manera contemplativa/introspectiva propia de la consciencia activa, sino de una forma animal que opera como “negadora de toda alteridad a través del asesinato o a través del pensamiento englobante y totalizante” (p. 20), siendo ambas acciones comunes dentro “de la guerra y de la política” (p. 20). Así pues, la invitación ético-fenomenológica de Lévinas, es a que el individuo se haga “dueño de sí mismo” (2006, p. 14). Lo anterior, para que desde ese lugar metaconsciente, la persona pueda, ya no eliminar al diferente, sino trascender la indiferencia, “no dejar solo (al)

otro en su soledad mortal” (p. 18) y, así, ejercer una “responsabilidad que (es) (...) excelencia de la proximidad ética en su socialidad, en su amor sin concupiscencia” (p. 20). Vemos aquí la referencia al amor como valor ético –y a emociones positivas asociadas como la empatía y la compasión–, como también lo vimos emerger en el capítulo anterior a través de planteamientos de Nussbaum (2018) o Taylor (2002), así como en las conceptualizaciones neurocognitivas sobre la aplicación del *mindfulness* a la TDE (Pless *et al.*, 2017).

Bajo tal marco valorativo, podemos ver en el *mindfulness* una herramienta práctica para materializar la desafiante invitación ética de Lévinas. En tanto práctica continua de mantener una actitud autocontemplativa, con el tiempo se hace posible trascender el hábito de reaccionar (a cualquier sensación de lo interno o externo) con movimientos, pensamientos o emociones inconscientes. Así, la persona poco a poco puede llegar a reconocer y experimentar que, por encima de sus reacciones automáticas, está su capacidad de “observarlas”, de dejar de identificarse con ellas y, así, en palabras de Lévinas, hacerse dueña de sí misma. Lo cual contribuye a la disminución gradual de la tendencia a reaccionar impulsivamente ante cualquier situación displacentera que se enfrente como, por ejemplo, el desacuerdo con otros.

En el caso de los disensos, el *mindfulness* resulta especialmente propicio para transmutar emociones negativas como la rabia, el miedo o la frustración, en emociones positivas y facilitadoras del manejo del conflicto (Tan, 2019), tales como la empatía y la compasión. De este modo, la persona puede descubrir que más allá, o mejor, más acá de las situaciones problemáticas, cuyo desenvolvimiento escapa a su control, hay una dimensión interior de la cual sí puede hacerse responsable en tanto agente autónomo. Además, la autogestión de esa dimensión interior puede contribuir al logro de mejores resultados en la toma de decisiones, toda vez que ayuda al individuo a ejercer un pensamiento más claro y orientado a la búsqueda de soluciones que beneficien a todas las partes (Tan, 2019). Incluso, cuando los resultados exteriores son contrarios a las expectativas personales, de todos modos, la atención plena ayuda a que el individuo pueda trascender la frustración, así como aquellos efectos colaterales de la misma en su salud física, mental y emocional (Kabat-Zinn, 2009). Contrario a lo que afirma Purser (2019), trascender la frustración no significa anclarse en la resignación ante condiciones adversas. De lo que se trata es de comprender y experimentar cómo, cuando aprendemos a ser conscientes del momento presente y a aceptarlo, liberamos una energía que, de otro modo, desperdiciaríamos en quejas infructuosas, privándonos

de utilizar esa energía, justamente, para imaginar y gestionar –consciente en vez de reactivamente– soluciones eficaces:

De forma rutinaria y sin saberlo, desperdiciamos ingentes cantidades de energía al reaccionar de forma automática e inconsciente al mundo exterior y a nuestras propias experiencias interiores. Cultivar la atención plena quiere decir recoger y enfocar nuestras propias energías desperdiciadas. Al hacerlo, aprendemos a calmarnos lo suficiente para penetrar y detenernos en estados de profundo relajamiento, lo que alimenta y restaura cuerpo y mente. Simultáneamente, nos resulta más fácil ver con mayor claridad la forma en que vivimos y, en consecuencia, cómo realizar cambios para mejorar nuestra salud y calidad de vida. Además, nos ayuda a canalizar nuestra energía con más eficiencia en momentos de tensión, o cuando nos sentimos amenazados o inermes. Esta energía proviene de nuestro interior y, por tanto, la tenemos siempre a nuestro alcance y bajo nuestro potencial control. (Kabat-Zinn, 2009, p. 42)

Planteamientos como el anterior son rebatidos por Purser (2019) cuando señala que la práctica de *mindfulness* que sugiere Kabat-Zinn conlleva a una despolitización e ingenua sumisión de las personas al neoliberalismo:

(En la práctica de *mindfulness* que propone Kabat-Zinn) lo que permanece es una herramienta de autodisciplina, disfrazada de autoayuda. En vez de liberar a quienes la practican, ayuda a que se adapten a las mismas condiciones que causaron su problema. (Purser, 2019, p. 8)

Trayendo esta polémica a nuestro contexto (o pretexto) de la fusión UNE-Millicom, aclararé, del lado de Kabat-Zinn, que su versión del *mindfulness* invita a aceptar el momento presente, que no es lo mismo que la situación. Esta última se desarrolla en un pasado, presente y futuro. Así, el llamado a aceptar un presente como aquel en el que otros toman una decisión distinta a la propia (como cuando los promotores de la fusión votaron a su favor), no supone que los detractores se sometan pasivamente al predominio del sector privado en el manejo de los servicios de interés público. En cambio, sí supone que dichos detractores comprendan que la realidad derivada de una decisión no puede ni tiene necesariamente que ajustarse siempre a sus criterios ideológicos, pues ello rallaría en el autoritarismo. Y en todo caso, además del principio pluralista democrático subyacente a esa toma de consciencia, la aceptación está ligada a efectos benéficos en la salud de las personas, misma que no tiene por qué ser contraria a la continuidad de sus luchas políticas. Al contrario, una mente en paz

puede ser más estratégica en la gestión del cambio, como queda claramente ejemplificado en una experiencia meditativa de Mahatma Gandhi, revertida en el movimiento político global de la resistencia pasiva o no violencia, cuyo impacto aún hoy sigue generando eco.

En cualquier caso, las aplicaciones potenciales de lo que llamo *mindfulness emocional*⁴⁰ para la toma de decisiones conscientes, de cara a conflictos entre colectivos, personas o individuos en sí mismos, pueden comprenderse mejor bajo el esquema conceptual de los cuadrantes (Wilber, 2006) –presentado en el capítulo 1–; así como en relación con otras categorías propuestas por el mismo Wilber, a partir de su desarrollo del trabajo de autores provenientes, especialmente, del campo de la psicología. Entre tales categorías se encuentran las “líneas” (Gardner, 1995), las “etapas” (Kohlberg, 1976), los “estados” (Freud y Lacan) y la “sombra” (Jung). A través de las figuras 17 y 18, he tratado de representar la aplicación de dichas categorías, mediante una herramienta conceptual que denomino “etígrafo”. Entiendo este último como un medio visual para facilitar, tanto el autodiagnóstico de la manera como tomamos decisiones, como la intervención necesaria para tomarlas de la mejor forma posible, es decir, conscientemente o, en términos de Kabat-Zinn (2009), con “atención plena” (*mindfulness*).

La figura 17 representa la forma dominante de tomar decisiones en culturas fuertemente polarizadas y excluyentes –como la colombiana–. Por su parte, la figura 18 representa una concepción ideal del proceso de toma de decisiones, cuya aplicación exige transformaciones individuales que, a la vez, reviertan en un cambio social global. Ambas figuras están compuestas por la intersección entre dos cuadrantes que representan la realidad social. Dentro de esta última se inscribe una situación conflictiva, alrededor de la cual se manifiestan dos o más decisiones opuestas en juego, que pueden estar asociadas a distintos individuos y colectivos o, incluso, a una persona en conflicto con varios cursos de acción posibles. Mientras que el círculo café representa posibles coincidencias (o diferencias) culturales, que también influyen en la toma de decisiones de cada una de las contrapartes. A continuación, profundizo en cada una de las dos figuras.

⁴⁰La noción de *mindfulness* emocional (*emotional mindfulness*) ha sido referida por autores como el psicólogo clínico Ronald J. Frederick (2019), en alusión a las aplicaciones del *mindfulness* para el manejo de conflictos de pareja; en cambio, mi acepción es más amplia, y remite a todo el espectro de las aplicaciones del *mindfulness* a todos aquellos conflictos, inter e intrapersonales, en los que la transmutación de emociones negativas en emociones positivas puede resultar favorable para la toma de decisiones conscientes y pluralistas.

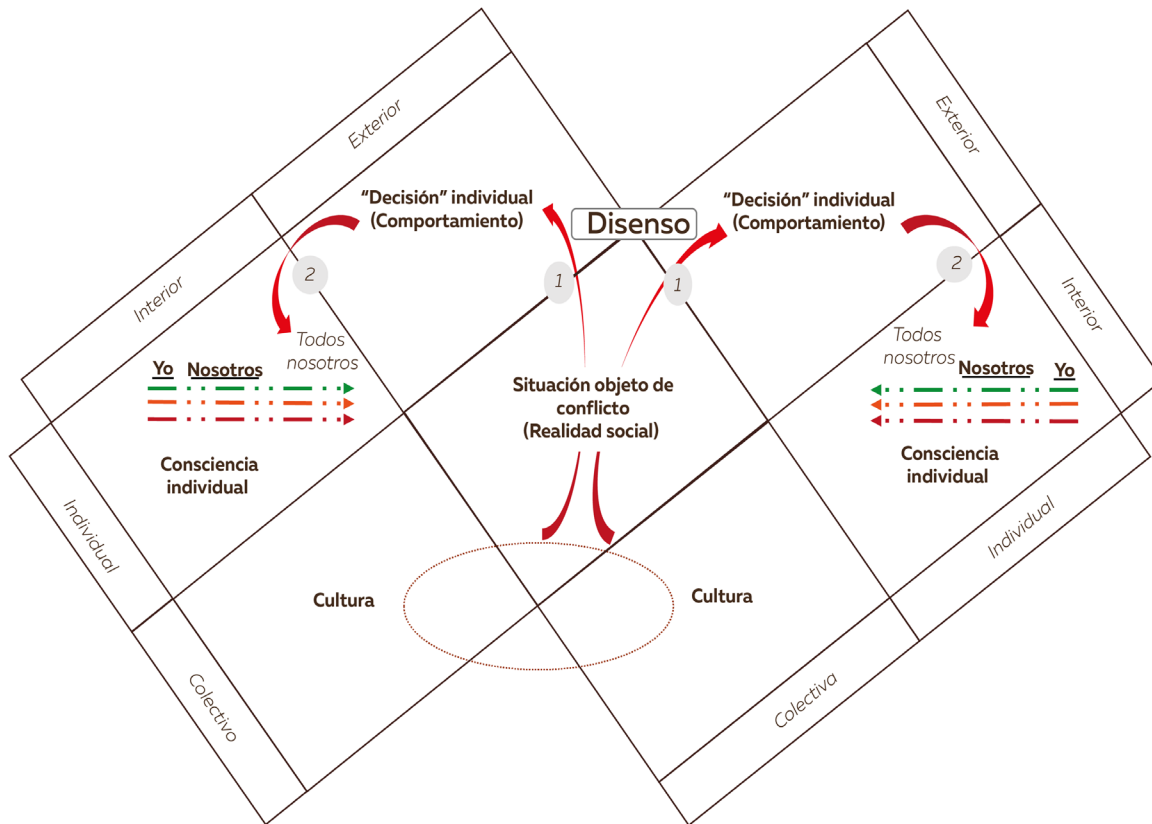


Figura 17. Fase 1 del etígrafo
Fuente: adaptado de Wilber (2007).

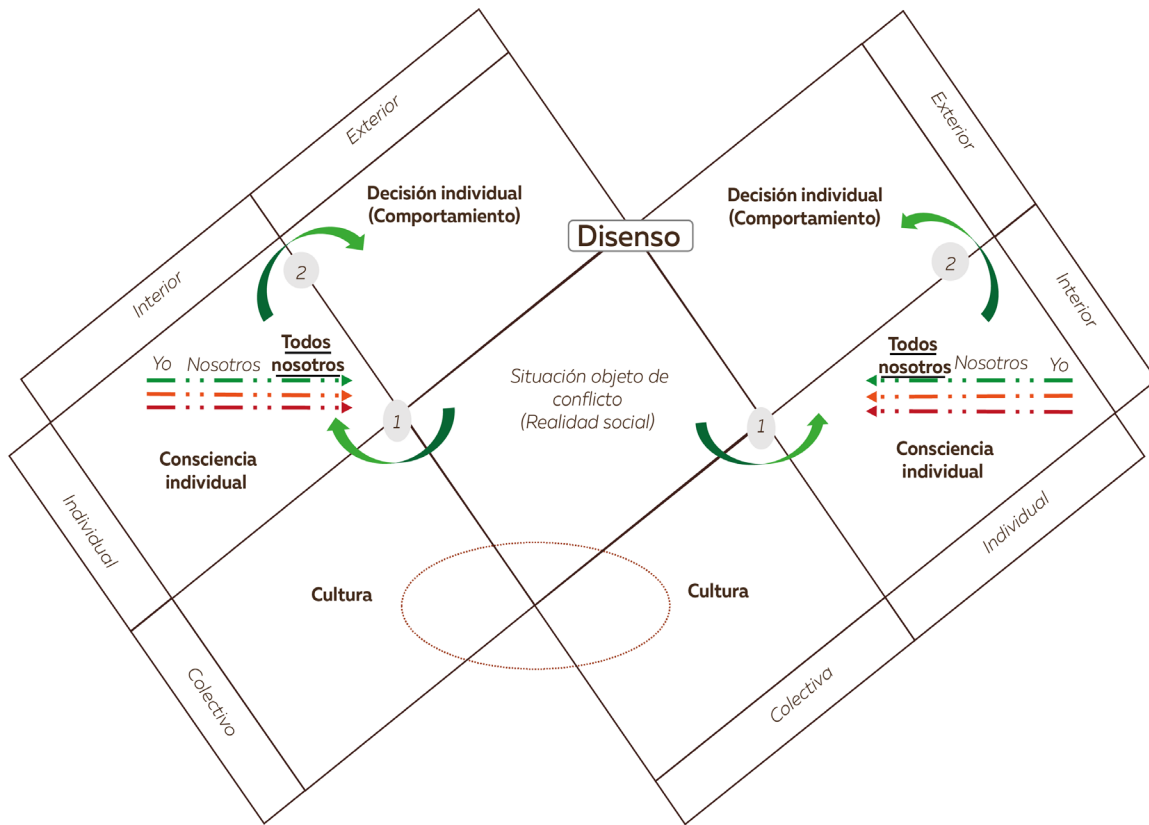


Figura 18. Fase 2 del etigrafo
 Fuente: adaptado de Wilber (2007).

3.3 Egoísmo y etnocentrismo: líneas de base común en la toma de decisiones

Basta con hacer referencia a la deshonrosa posición número 2 (a nivel latinoamericano) y 7 (a nivel mundial) que ocupa Colombia en el *ranking* de niveles de desigualdad (Serrano, 2018), para caracterizar la cultura del país como una en la cual las decisiones –tanto individuales como colectivas– se toman, principalmente, con base en criterios egoístas. Esta afirmación pareciera contradecir lo dicho más atrás, con respecto a que los concejales entrevistados, tanto detractores como promotores de la fusión UNE-Millicom, argumentaron que la principal motivación de sus decisiones radicaba en la búsqueda del bien común (por naturaleza superior a fines egoístas).

Es obvio que los argumentos de los entrevistados (como los de cualquier persona) deben analizarse con cautela. Como lo señala Guber (2001) a partir del ejemplo de temas álgidos como el racismo, es poco probable que, al entrevistar a una persona racista, esta se reconozca como tal. Asimismo, parece irrisorio que un político vaya a decirle a un entrevistador que sus decisiones las toma basado principalmente en su egoísmo. No obstante, esa misma cautela analítica debe aplicarse cuando consideramos lo que el representante de una postura opina respecto a los intereses que motivan a su contraparte. Por lo tanto, en el caso de la fusión UNE-Millicom (como en cualquier otra situación conflictiva), sería ingenuo si tomáramos como irrefutable el juicio que los detractores hicieron sobre los promotores, al señalarlos de haber recibido beneficios burocráticos o, incluso, dineros ilícitos, como contraprestación por su voto a favor. Y, de igual forma, sería ingenuo si redujéramos los motivos de los detractores a aquellos atribuidos por los promotores: populismo electoral. Pero, además, en este caso reitero que, al menos en términos legales, no existe sustento por medio del cual se demuestre que las votaciones (a favor o en contra de la fusión) hayan sido resultado de poner el interés particular de los concejales por encima del bien común. Por ello, la fusión no forma parte de los típicos casos de corrupción que suelen ser objeto de análisis ético, sino que se mueve en un área de grises morales –representados en las figuras 17 y 18 mediante las líneas grises que rodean al concepto de “disenso”, ubicado en el centro–.

Ese centro de ambas figuras representa una situación objeto de conflicto (por ejemplo, la fusión UNE-Millicom). Esa situación es un hecho social objetivo. Así como también son objetivamente comprobables algunos comportamientos individuales como los votos de unos concejales a favor y de otros en contra. No obstante, esos comportamientos son nombrados como “decisiones”, así, entre comillas, porque, el caso de la fusión, como muchos otros casos de desacuerdo, puede no implicar elecciones conscientes y libres, sino reacciones automáticas, derivadas de mapas mentales, emociones preexistentes y falta de experiencia en la toma de decisiones análogas a la representada, en nuestro caso-ejemplo, por la fusión UNE-Millicom. Adicionalmente, esos comportamientos individuales pueden estar permeados por rasgos culturales comunes a las contrapartes. Entre tales rasgos se encuentran aquellos propios de la idiosincrasia colombiana (Botero, 2006), captada, a manera de fractal (Ojeda, 2009), a partir de las entrevistas: formas reactivas y ofensivas de interpretar, tanto el conflicto como a la(s) persona(s) con la(s) cual(es) no se está de acuerdo. Y aunque en las entrevistas no logré acceder al plano emocional de los concejales entrevistados, vimos en el capítulo 2 que, a la luz de las neurociencias, el ser humano tiende a tomar decisiones de forma mecánica, inconsciente y emocional; mientras que el razonamiento suele surgir *a posteriori*, para justificar lo –automáticamente– decidido (Haidt, 2001; Reynolds, 2006; Schwartz, 2016; Pless et al., 2017).

Así, después de manifestar una “decisión” a través de un comportamiento individual (inconscientemente emocional), como por ejemplo un voto, surgen varios procesos individuales subjetivos paralelos. Estos son representados dentro de los cuadrantes ubicados en ambos extremos superiores de la figura 17, a través de las “líneas” de desarrollo moral (verde), cognitivo (naranja) y emocional (rojo)⁴¹. Respecto a cada una de estas tres líneas, el individuo puede estar ubicado en una etapa determinada, la cual incide en los criterios (conscientes o inconscientes) a partir de los cuales basa, de forma predominante, sus elecciones. De esta manera, en una primera etapa, prevalecen criterios de decisión meramente egoístas, centrados en el “yo”; posteriormente, aparece una etapa etnocéntrica, con criterios enfocados en el “nosotros”; y, finalmente, se encuentra la etapa mundicéntrica, en la cual predominan criterios centrados en “todos nosotros”, con independencia de criterios de raza, ideología, origen regional, género, orientación sexual, etc.

⁴¹Existen otras líneas de desarrollo que Wilber retoma del concepto de “inteligencias múltiples” propuesto por Howard Gardner (1995). Sin embargo, para los propósitos del etígrafo, las tres líneas indicadas sirven como punto de partida.

El desarrollo de las etapas no es parejo. Así, en el plano cognitivo y moral, un individuo puede tener el anhelo consciente de velar por el bien de todos los ciudadanos de una sociedad determinada. No obstante, es posible que su grado de desarrollo emocional solo le permita tomar decisiones que, en la práctica, sigan centradas en un solo grupo de referencia (etapa etnocéntrica) o, incluso, respondan principalmente a intereses personales (etapa egocéntrica).

La situación hipotética anterior puede corresponder con el caso de la fusión UNE-Millicom. De este modo, pareciera que ambas contrapartes, pese a expresar razonamientos en defensa del bien común, cayeran en el etnocentrismo. Este se manifestaría en la referencia a sus opositores, tanto a partir de apelativos ofensivos (“mamertos-izquierdosos” / “ultraderechistas-privatizadores”), como desde la atribución de intencionalidades meramente egoístas. Como lo he señalado apelando al concepto de “discriminación moral”, tal atribución niega la posibilidad de que el otro tome una decisión distinta a la propia, simplemente, por el hecho de tener un criterio decisorio (y moral) diferente y, sin embargo, válido y respetable, al menos en el marco de sociedades pluralistas basadas en la existencia de “consensos entrecruzados” (Nussbaum, 2018).

En todo caso, es necesario alertar ante el riesgo de interpretar el modelo que estoy proponiendo, como un dispositivo moralista. En palabras de MacIntyre (1977), “el interés por la ética (...) puede degenerar en lo que es muchas veces hoy en día, una forma de exhortación moral abierta o disfrazada” (p. 107). En consecuencia, mi idea no es que el aprendiz de ética sea considerado, por sí mismo —o, peor aún, por mí—, como una “mala” persona, cada vez que llame “uribestia/fascista” o “mamerto/terrorista” a aquel que piensa diferente a él. En tal caso, caeríamos en una especie de metadiscriminación moral, es decir, en la discriminación moral de los discriminadores morales.

Se trata, más bien, de que el etígrafo sirva para realizar un autoexamen en el que, en esta primera fase de su aplicación, la persona que voluntariamente quiera hacerlo (sin ninguna imposición externa) evalúe hasta qué punto sus posturas frente a determinadas realidades sociales pueden estar respondiendo a preconditionamientos inconscientes basados, a su vez, en el egoísmo o en el etnocentrismo.

Tales preconditionamientos llevan a que la persona actúe de forma reactiva, es decir, motivada por emociones no procesadas de eventos pasados —representadas por las líneas curvas rojas en la figura 17—. Así, la persona pasa mecánicamente del conflicto a la acción, sin la mediación de un proceso previo de procesamiento de las emociones —especialmente de aquellas negativas— con base en herramientas como el *mindfulness*. De este modo, el razonamiento aparece solo después de haber tomado una decisión, y lo hace más para justificar —que para pensar— lo ya decidido. De ahí que la segunda fase del etígrafo (figura 18) inicie con un momento de autocontemplación basada en el *mindfulness* emocional, previo a una posterior fase de razonamiento y, finalmente, de acción. Veamos.

3.4 El *mindfulness* emocional: herramienta para la toma de decisiones conscientes

En la figura 18, las líneas curvas de color verde representan un escenario ideal, en el cual, el motor y la direccionalidad de la toma de decisiones difieren de la dinámica expuesta en la figura 17. Así, frente a cualquiera sea la situación social que se presente y el actor con el cual se esté en desacuerdo respecto a lo que se debe decidir, el primer paso es la introspección y autocontemplación del sentir, es decir, el *mindfulness emocional*. Este paso da tiempo y espacio para el desarrollo de procesos autoconscientes (a nivel moral, emocional y racional) anteriores a la acción. De manera que, antes de tomar una decisión, la persona requiere autocontemplar aquello que siente cuando piensa en la situación en cuestión y en aquellos con quienes di-siente respecto a lo que se supone que debe decidirse.

Como lo anticipé desde la introducción de este libro, utilizo el guion en la palabra di-sentir, justamente porque el *mindfulness emocional* nos desafía a reconocer lo que *sentimos* y su influencia en la forma como *pensamos* y *actuamos*. Tal reconocimiento demanda el desarrollo de una sensibilidad emocional que, desafortunadamente, ha sido descuidada en los espacios educativos formales e informales propios de la mayoría de las sociedades actuales, como resultado del paradigma de pensamiento racionalista que aún predomina en occidente. Bajo ese paradigma, poco o nada aprendemos respecto a cómo mirar(nos) y

decir(nos) lo que sentimos (De Zubiría, 2006). En tal contexto de analfabetismo emocional, no sorprende que nos cueste tanto trabajo aprender a estar en desacuerdo con el otro, sin agredirlo; siendo que, justamente, la palabra disentir, en su acepción más básica, significa “no ajustarse al *sentir* o parecer de alguien”. (Real Academia Española, 2021)

Como hemos visto, la autocontemplación de aquello que sentimos cuando estamos en desacuerdo con el otro o con una situación que nos molesta, puede realizarse a través de técnicas meditativas de *mindfulness* (Pless *et al.*, 2017). No obstante, “la meditación no necesariamente desenterrará la rabia y la ira que se ocultan detrás de nuestros sentimientos” (Wilber, 2008, p. 131). De ahí que autores como Wilber recomienden, además de la práctica regular de la meditación, realizar también lo que, en términos junguianos, se conoce como “trabajo con la sombra”.

La sombra puede entenderse como el resultado de “proyectar” en el otro aquello que rechazamos o anhelamos en nosotros mismos. Esa proyección se materializa en pensamientos, emociones, palabras y acciones ofensivas —con frecuencia inconscientes—. Bajo tal definición, podemos asumir que la sombra es el motor de expresiones como “mamerto/terrorista” / “uribestia/fascista”, así como de apelativos análogos y de comportamientos ofensivos asociados.

Con el fin de enfrentar la sombra, Jung nos invita a aceptar o “integrar” lo que hemos proyectado en ese otro (o en esa situación) que tanto nos molesta. Tal esfuerzo de aceptación de la diferencia (o de las situaciones que riñen con lo que queremos), no parte de una visión moralizante ni autoflagelante (del tipo “por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa”); sino, más bien, de un despliegue de la consciencia necesaria para el desarrollo moral. Bajo la concepción integral, dicho despliegue no es un proceso automático, acelerado u obligante; más bien, se trata de un camino de trascendencia gradual, lento y autónomo (Wilber, 2005).

Recorrer ese camino de trascendencia puede parecer irrealizable para la persona promedio. Bien sea por la dificultad inicial de reconocer que algo del otro —o de una situación— resulta molesto; o también, por la dificultad posterior implicada en dejar de luchar contra esa molestia para, así, “integrarla”. De ahí que el mismo Wilber (2008) recomiende recurrir a la ayuda de un psicoterapeuta.

No obstante, dado el espíritu autónomo y emancipador del aprendizaje ético por el cual abogo, considero más adecuado acudir a una técnica de gestión de las emociones diseñada para ser ejecutada sin necesidad de supervisión permanente (aunque ello suponga una instrucción básica inicial). Tal es el caso de la práctica del *mindfulness emocional* que propongo en este libro.

El *mindfulness* emocional parte de diferenciar las emociones negativas de las positivas. Lo anterior entendiéndolo que, según evidencias referidas en el capítulo 2 y en el presente, emociones negativas como la rabia, el miedo o la culpa, dificultan tomar decisiones en las que se busque, al mismo tiempo, el bien común y el respeto de quien piensa diferente a nosotros. Frente al logro paralelo de tales objetivos, también hemos referido evidencias de los efectos favorables de emociones positivas como la empatía y la compasión (enmarcadas en una concepción laica del valor del amor).

El esfuerzo de autoconsciencia que supone, primero procesar las emociones negativas, y luego transmutarlas en sus contrapartes positivas, puede desarrollarse mediante la alternancia de cuatro procedimientos referidos en la práctica genérica del *mindfulness*: respirar, “habitar” el cuerpo, sentir y observar (sin juicio) aquello que se activa en el plano interior del individuo cuando piensa en la situación conflictiva.

Ahora, como hemos visto, esa eliminación del juicio constituye un momento transitorio propio de la contemplación consciente; pero no supone renunciar al legítimo derecho a estar en desacuerdo con otros, en relación con una determinada situación objeto de conflicto (Muguerza, 1998). De lo que se trata es, justamente, de poder expresar ese desacuerdo, pero sin necesidad de sufrir por ello, de pretender cambiar —y mucho menos a la fuerza— la postura del otro, o de irradiar hacia este último pensamientos, emociones o comportamientos ofensivos. Todo lo cual demanda trascender la tendencia humana al drama, derivado de una extrema identificación con nuestros roles, así como de la baja capacidad de identificarnos con los de los demás. En esa vía, la capacidad de reírse de sí mismo e, incluso, de la tragedia, emergen como herramientas terapéuticas (Angelou, 1970; 1986). Herramientas que no solo ayudan a la persona a trascender las emociones negativas, sino a salir de sí misma para *llegar al otro*, empáticamente.

Así pues, el enfoque de autogestión ética que defiendo, se apoya en el *mindfulness* emocional, como base para que, a través de su aplicación (previo diagnóstico por medio del etígrafo), la persona pueda pasar –de forma gradual– de reaccionar ante un desacuerdo (con otros o consigo misma) a partir de emociones negativas, a enfrentarlo de forma consciente y con base en emociones positivas, favorables a la sociabilidad y el respeto por la diferencia. Tal proceso de desarrollo moral y emocional constituye un insumo relevante, en la vía de transformar –también gradualmente– la tendencia cultural colombiana –e, incluso, mundial– hacia la polarización y el rechazo sistemático de la diferencia.

Bajo la perspectiva anterior, por ejemplo, el problema de partida de un contradictor del socialismo no radicaría en demostrar racionalmente la inviabilidad de tal sistema económico; o en rechazarlo en función del temor a que se repliquen en determinado contexto esquemas políticos absolutistas como el stalinista. Más bien, la cuestión de base sería la necesidad de reconocer dicho temor, así como los comportamientos ofensivos que de él surgen, para luego “integrar” tales tendencias inconscientes y, así, trascender a una etapa de consciencia “mundicéntrica”, en la cual es posible pensar distinto a los demás, sin necesidad de invalidarlos.

Recíprocamente, un detractor del sistema capitalista o del “neoliberalismo”, antes que ocupar su mente en la enumeración de las fatídicas consecuencias económicas y sociales de ese sistema, o de asociarlo con experiencias históricas fascistas como el nazismo, tendría que reconocer e integrar la rabia que dirige ante cualquier persona que, a su juicio, se relaciona con ese sistema al cual se opone con tanta vehemencia.

Ahora, es necesario reiterar que el uso del etígrafo como herramienta de autodiagnóstico, y del *mindfulness* emocional como procedimiento de autointervención, no genera el desarrollo emocional deseado, a través de un simple episodio terapéutico. Se trata, en cambio, de un proceso tan gradual como la limpieza de un tanque de aguas negras, desde cuya tapa superior se ingresan –lentamente– gotas de agua limpia; y del cual se deja salir –también lentamente– el agua renovada, a través de un pequeño desagüe inferior.

Asimismo, cabe reiterar que el proceso de “limpieza emocional” descrito –y la reducción de la ofensividad que de él se espera–, no es concebido desde un dogmatismo moral. Por lo tanto, no se trata ahora de estigmatizar a quien elija no someterse a este proceso de

autogestión ética, y de catalogarlo como un ser “malo”; pero tampoco veo justificación alguna en invalidar una posible ruta de cambio (de lo individual a lo social), la cual, hasta un férreo crítico de las visiones moralizantes, como Michel Foucault, podría catalogar dentro de la categoría de proceso “espiritual”:

Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. (Foucault, 2002, p. 33)

Así pues, en un sentido foucaultiano, el desarrollo espiritual propuesto a lo largo de este libro constituye un proceso personal, subjetivo. No obstante, imaginemos un mundo en el que, en vez de agredir (física o simbólicamente) a quien piensa distinto a nosotros, aprendemos a regular lo que ese disenso detona en nuestro interior, como paso previo a cualquier acción de nuestra parte.

Ese mundo, por el simple hecho de estar conformado por individuos —que hoy, seguramente, son todavía escasos—, no sería meramente subjetivo; sería, más bien, una sociedad en la que se respeta el desacuerdo. Una sociedad en la cual, parafraseando —de nuevo— el pensamiento ilustrado de Voltaire, podríamos diferir de la posición del otro y, sin embargo, defender su sagrado derecho a expresarla.

Es innegable que este cierre al que ya hemos llegado tiene un aire utópico; pero justamente, ese aire es inherente a cualquier pensamiento (sentimiento y anhelo) ético. En palabras de Camps, “por definición, toda teoría moral tiene un componente utópico, en el sentido de que se refiere a lo que debe ser, (y no solamente) a lo que es” (2013, p. 244). Ya queda en manos del lector la posibilidad de llevar a la práctica —si así lo considera pertinente— los elementos ontológicos, axiológicos, epistemológicos, teóricos y aplicativos discutidos a lo largo de este libro, con respecto al papel del arte de di-sentir en el mejoramiento continuo de nuestra capacidad individual para tomar decisiones más éticas.

CONCLUSIÓN

Una pregunta transversal a este libro ha sido: ¿qué virtudes deberían tener quienes lideran diversos tipos de organizaciones para que puedan tomar decisiones socialmente justas? La complejidad inherente a tal pregunta justificó dedicar un primer capítulo para explicar al lector el lente intelectual integral desde el cual la he asumido. Solo después de una extensa (pero necesaria) puntualización de los antecedentes, así como de las bases ontológicas y epistemológicas de dicho lente integral, en el capítulo 2 pasé a problematizar los fundamentos morales y éticos de la noción de *justicia social*, arribando a una perspectiva pluralista acorde con el espíritu democrático que también es inherente a mi enfoque integral. Y ya en el capítulo 3, el lector se habrá encontrado con una propuesta de aplicación del concepto y la práctica del *mindfulness* emocional a la capacidad de di-sentir. Entendiendo esta última capacidad en tanto virtud personal necesaria en los procesos de toma de decisiones a nivel organizacional, inter e, incluso, intrapersonal.

Ahora cabe cerrar este libro señalando que el mismo ha sido, junto a los contenidos recién rememorados, un tejido de confesiones, de narración académica reflexiva sobre el “detrás de cámaras” de más de una década de múltiples investigaciones que han mantenido una misma línea: mi yo reflexivo. Y alerto una vez más al lector, al señalar que mi pretensión no es brindarle un recuento narcisista de mi existencia. Tendría que ser, quizás, alguien importante para que importara la sola referencia a lo que me acontece. Se trata, más bien, de reconocer, de la manera más honesta que me ha sido posible, que todo académico, especialmente en las áreas de investigación social y humana, lleva un poco (¿o quizás mucho?) de sí mismo a lo que investiga.

Así, en los primeros momentos de mi carrera académica, me adentré en el terreno etnográfico de la vida social, llevando conmigo las municiones teóricas del pensamiento marxista, con las cuales me equiparon la mayoría de mis profesores de antropología durante mi formación de pregrado en la Universidad Nacional de Colombia. Ya luego, habiendo sido parte de la izquierda organizada colombiana, viviendo los ires y venires de una ONG sindical, me defraudé de la(s) izquierda(s) y decidí buscar otro camino ideológico. Entonces, lleno de ansias de un nuevo dogma que llenara el vacío existencial, llegué a Aristóteles, a

su *Ética nicomáquea* y a su *Política*. Me enamoré de ambas obras. Quizás igual que lo hice del partido verde colombiano y del “pensamiento de centro” que suele catalogarse como expresión de “tibiaza” ideológica.

Bajo ese –también pasajero– enamoramiento, se me presentó la fortuita oportunidad de entrevistar a concejales de Medellín, cuyos votos decidieron en 2013 la fusión entre la empresa estatal colombiana (UNE-Telecomunicaciones) y una multinacional privada sueca (Millicom). Y vi en esa oportunidad un escenario posible para rastrear la virtud del equilibrio aristotélico entre los extremos contrarios del liderazgo estatal y el liderazgo privado.

¡Ah qué dicha! –pensaba–. Encontré la verdad que debo transmitirle al pueblo, y a sus dirigentes, desde mi pedestal académico. Tierna –aunque peligrosa– ilusión que también tiernamente, con el trabajo de campo y el reencuentro con *lo(s) otro(s)*, tarde que temprano llegaría a su fin.

“¡Ajá!” –podrán decir en este momento mis excamaradas de la(s) izquierda(s) del mundo académico–. Sabíamos que volverías a nuestras trincheras. Te advertimos que las ideas de Marx, así como sus ecos expresados a través de Marcuse, eran verdades. No ha habido, ni habrá nunca, manera alguna de que el sector privado contribuya algún día al bien común.

Bien amigos míos, efectivamente, el caso UNE-Millicom no representa la anhelada unión entre contrarios; pero también hemos visto que un solo caso conocido no puede (ni debe) extrapolarse, como si fuese sinónimo de verdad universal común. E incluso si tomáramos las insuficiencias de la fusión UNE-Millicom como un ejemplo paradigmático respecto al presunto fracaso de toda posible alianza del sector privado y el estatal en función del bien común, ya Popper nos ha dicho que hallar un millón de cisnes blancos no nos autoriza para decir que todos los cisnes son de ese color. Basta un contraejemplo para falsear la hipótesis. El asunto sería entonces cómo lograr que la existencia de empresas privadas comprometidas con el bien común pase de ser una excepción a ser la regla general.

Ahora, es cierto que comencé el estudio del caso particular de la fusión UNE-Millicom buscando –ilusamente– una fórmula universal para promover la dignidad humana en tanto bien común. Pero ni siquiera un examen filosófico más robusto que el mío, como el que presenta Nussbaum (2018) con su enfoque de las capacidades, desconoce que una cosa es

la formulación abstracta y genérica de la dignidad humana (siendo esta también polisémica); y otra cosa son las formas concretas que puedan llevar esa fórmula a la práctica. En todo caso, al no encontrar una fórmula mágica global para resolver la pobreza, la desigualdad y la exclusión, concuerdo con aquellos de ustedes que afirman con desasosiego que:

La verdad, antes que gran descubrimiento al que debemos el tan esperado sosiego de la esperanza (Dios, la razón, el progreso, el comunismo, etc.), es una construcción de nosotros los seres humanos, tan contingente y de valor tanto más relativo cuanto más consciencia tenemos de la tragedia agazapada en toda elección. (Carvajal, 2013, p. 119)

A la frase anterior, inspirada en una genealogía nietzscheana de la crisis de la crítica social, podríamos añadir lo siguiente: si Dios (y el comunismo) han muerto, entonces ¿ahora qué? Por supuesto, espero que no piensen que mi respuesta será: “ahora solo el neoliberalismo”. No, no soy tan cínico y, más que eso, no soy ajeno a las cifras que vimos en el capítulo 2, las cuales nos recuerdan lo que historiadores del siglo XX ya han documentado, esto es, ni a la izquierda ni a la derecha, el futuro está adelante:

No sabemos a dónde vamos, sino tan solo que la historia nos ha llevado hasta este punto (...) Sin embargo, una cosa está clara: si la humanidad ha de tener un futuro no será prolongando el pasado o el presente. Si intentamos construir el tercer milenio sobre estas bases, fracasaremos. (Hobsbawn, 1997, p. 576)

Entonces, ¿hacia dónde vamos? O, más aún, en un sentido ético, ¿hacia dónde *deberíamos* ir? Pues bien, he confesado que no encuentro una respuesta global, ya no solo respecto a la forma como mejor pueda gestionarse un umbral de acceso de toda la ciudadanía a las telecomunicaciones; sino a cualquiera otra de las capacidades básicas, necesarias para un buen vivir.

Encuentro, sin embargo, dos pistas tentativas. Una primera, derivada de uno de los aspectos en los que creo que Analayo (2020) atina en su esfuerzo por defender la legitimidad del *mindfulness* –tildado despectivamente por Purser (2015; 2019) como *McMindfulness* o *nueva espiritualidad capitalista*–.

Como Analayo, también he llegado a considerar que, antes de preocuparnos por las etiquetas con las cuales nombramos nuestras agendas políticas (desde el sector que sea), debiésemos prestar mayor atención a una necesidad más vital y urgente: la crisis ambiental. “Desde la perspectiva de la inminente catástrofe climática, el activismo ambiental podría incluso justificar una mayor atención pública que otras agendas políticas” (Analayo, 2020, p. 478).

Si lo pensamos desde este marco, claramente, por ejemplo, una capacidad básica para el desarrollo humano, como el acceso agua, estaría por encima del –aunque también necesario– acceso a las telecomunicaciones. Pero entonces, si la estrategia para satisfacer cualquiera de las capacidades humanas no se plantea (o al menos no *solo*) desde un plano de acción global, y mucho menos bajo una sola ideología, ¿cuál sería pues el camino para la “construcción de esa nueva humanidad” (Carvajal, 2013, p. 119) que todos (incluso desde distintas ideologías) hoy ansiamos?

Mi respuesta tentativa provendrá no ya de un dogmatismo aristotélico, ni del horizonte filosófico político liberal de Nussbaum; sino más bien, del encuentro con autores que ya desde la introducción me he atrevido a catalogar como *posdeconstructivistas* (Lockyer y Veteto, 2015). Esto último, en el entendido de que tales autores ya no solo cuestionan cómo emergen discursos que configuran la realidad social, normatizando *lo que es* a partir en un *deber ser impuesto de manera anónima y arbitraria* (Foucault, 2018; Fair, 2010); sino que, además, trascienden hacia un modo de “investigación que, más allá de estudiar la oposición entre ‘lo que es’ versus ‘lo que debería ser’, se enfoca en ‘lo que puede ser’” (Avelino y Grin, 2017, p. 15). Orientación que dialoga con la noción aristotélica (en este caso no necesariamente dogmática) de *phronesis*, sabiduría práctica o prudencia, en tanto capacidad de pensamiento y acción *contextualizados*. Misma capacidad que también reconocen Avelino y Grin (2017) como necesaria en la transición hacia sociedades sostenibles. Transición que, si bien es antecedida por la resistencia al discurso dominante del desarrollo, supone avanzar “desde una posición deconstructiva, hacia lo que llamamos un enfoque reconstructivo” (Avelino y Grin, 2017, p. 15).

A estos autores posdeconstructivistas (como Lockyer y Veteto, 2015) tuve acceso mediante la reciente actualización del curso de antropología que desde 2018 imparto a estudiantes del Programa de Publicidad de la Universidad Católica de Manizales (UCM). Institución que

me ha abierto las puertas para presentar estas reflexiones. Y en ese contexto de apertura, al revisar bibliografía reciente sobre antropología y desarrollo, me encontré con una invitación a que:

Los antropólogos participemos con todas las disciplinas y con activistas de todo el mundo, para plantear, analizar y refinar posibilidades viables (de desarrollo sostenible) y, al hacerlo, vayamos más allá de la crítica cultural descomprometida (*disengaged*). De hecho —al ir más allá de nuestros habituales roles de reconocer, describir, analizar y deconstruir la cultura— ese accionar supone que los antropólogos pueden ser cocreadores, junto con otros profesionales (y activistas) de proyectos de investigación, y del proceso cultural (de cambio). (Lockyer y Veteto, 2015, p. 3)

Los autores citados enmarcan su propuesta, ya no en una mera discusión intelectual, sino en el uso del método etnográfico para dar cuenta de experiencias alternativas de cambio social. Estas se plantean sí bajo una “crítica de escala global al capitalismo industrial”, pero también, y fundamentalmente, desde la “visión de formas locales de desarrollo sostenible” (Lockyer y Veteto, 2015, p. 7). Ahora, los autores citados son conscientes de que una clásica lectura deconstructivista de su propuesta podría llevar a que se les juzgue como nuevos cómplices de la lógica desarrollista occidental, amparada en instituciones como Naciones Unidas y ampliamente criticada por autoridades como el antropólogo colombiano Arturo Escobar (2006). Al respecto, se adelantan respondiendo que su:

Énfasis en un enfoque centrado en soluciones en lugar de problemas no sugiere un alejamiento del análisis crítico. Más bien, refleja una aceptación de la gravedad de los problemas sociales y ambientales, así como un reconocimiento de que ya se están desarrollando soluciones de abajo hacia arriba, y la comprensión de que estas soluciones de base pueden potencialmente fortalecerse y hacerse más viables a través del análisis académico. (Lockyer y Veteto, 2015, p. 2).

La línea de trabajo anterior es nombrada por sus promotores como “ecotopía”, en alusión a una reactivación del enlace histórico entre el pensamiento antropológico y la construcción de utopías que den lugar a la alteridad, así como al cuidado del medio ambiente del cual depende toda forma de vida, además de la humana. En especial cuando hablamos del acceso al agua y del anhelo de volver a enraizar la experiencia humana en territorios donde puedan vivir dignamente las generaciones presentes, sin poner en riesgo la posibilidad de

vida de las generaciones futuras. Esto último es justamente a lo que aspiran los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), formulados en el seno de la Agenda 2030 de Naciones Unidas (2016) (Díez, 2020; Díez y Flórez, 2020). Organización que, no solo desde un enfoque posdeconstructivista, sino también desde el enfoque de las capacidades de Nussbaum (2018), ya no puede verse como un ente condenado a ser servil a los intereses de países dominantes como los Estados Unidos; sino que constituye un aliado posible y necesario en la visibilización y escalamiento de propuestas alternativas de construcción de comunidad.

Esa visibilización, a partir de una refrescada mirada antropológica, serviría para reapreciar cómo, al trascender una labor académica meramente intelectual, se hace posible un enfoque posdeconstructivista que, de todas maneras, sigue siendo crítico. Solo que, contrarrestando el exceso de intelectualidad y falta de practicidad que algunos autores cuestionan a la teoría crítica (Múnera, 2013), el enfoque posdeconstructivista supone combinar “un modo analítico” con un “modo propositivo” (y yo diría también operativo), para así vigorizar “un sueño legítimo (...) que por supuesto tiene el sabor de la utopía” (Cruz, 2013, p. 145).

Y por supuesto también es claro que, en este libro, no he presentado evidencia sobre cómo construir esa utopía frente al asunto específico del acceso universal al servicio de las telecomunicaciones. Al menos en el caso colombiano, tal acceso no ha sido logrado bajo los monopolios privados y la tímida participación estatal en el mercado. Esta cuestión, aunque sí de menor envergadura que las prioridades ambientales, también resulta urgente en tiempos de pandemia y pospandemia, como medio para el aumento de la cobertura y la calidad de la educación en tanto motores del desarrollo sostenible en Colombia y en los países del Sur, históricamente despojados por los del Norte (pero también por las élites nacionales elegidas por sus mismos pueblos).

De lo anterior se abren múltiples vías para la coordinación entre investigaciones y acciones futuras, que permitan dar cuenta de ecotopías locales, centradas, tanto en el cuidado del medio ambiente, como en el acceso a la justicia social y, dentro de esta, a la alfabetización digital y formación académica con pertinencia social y diversidad cultural.

Respecto a dicha diversidad, valga recordar mi distanciamiento de experiencias que ligan la configuración de formas de vida alternativas y creencias religiosas particulares como el budismo. Más allá de compartir con Analayo (2020) la invitación a que las agendas políticas

sectarias trasciendan hacia prioridades y acciones locales de cuidado ambiental, veo también riesgo en pensar que lo alternativo deba enmarcarse en ideologías y formas de vida totalizantes, ya sean de corte religioso (como el budismo) o político (como el neoliberalismo o el antineoliberalismo). Más aún cuando dentro de esas alternativas sostenibles Lockyer y Veteto (2015) mencionan las ecovillas, mismas que, en los años sesenta, dieron lugar a experiencias como las de Osho y su comunidad en el estado de Oregon (Estados Unidos), donde se llegó incluso al anatema de conformar ejércitos armados de meditadores pretendidamente pacifistas (más bien pacificadores).

Al respecto, los mismos Lockyer y Veteto (2015) señalan que de lo que se trata es, justamente, de aprender del pasado, tanto del lejano como del reciente. Dentro de ese pasado reciente:

El modelo de ecoaldeas se convirtió en un fenómeno mundial y surgió un esfuerzo colectivo para reformular la construcción comunitaria intencional, basado en un pensamiento ecotópico más amplio (que el de experiencias previas). (Lockyer y Veteto, 2015, p. 16)

Ese horizonte más amplio podemos pensarlo, en lo práctico, desde experiencias como la relatada por Snyder en torno al Noveno Congreso Bioregional Continental realizado en 2005 en la ecovilla de Earthaven (Carolina del Norte, Estados Unidos):

Este es quizás el giro más exquisito que surge de pensar en la política desde el punto de vista del lugar: cualquier persona de cualquier raza, religión u origen es bienvenido, siempre y cuando vivan bien en la tierra (...) (Este) tipo de cultura futura está disponible para **quien hace la elección**, independientemente de su origen. No es necesario que una persona renuncie a ser budista, judía, cristiana, o a creencias animistas, ateas o musulmanas, sino que simplemente sume a esa fe o filosofía un sincero asentimiento en la dirección del profundo valor del mundo natural y la subjetividad de los seres no humanos. (Snyder, citado por Lockyer y Veteto, 2015, p. 10)⁴²

Ahora, se podría objetar la perspectiva ecotópica anterior en dos sentidos. Primero, por referirse a "opciones" de vida propias de ciudadanos de países desarrollados como Estados Unidos, inaccesibles en contextos marginales como, por ejemplo, el correspondiente a un

⁴²Las neग्रillas son mías.

país sin nación, ni soberanía, ni paz, como parece ser Colombia (Palacios y Safford, 2001); y, segundo, también se puede objetar el hecho de que las experiencias alternativas se circunscriban a ámbitos de rurales aislados.

Respecto a ambas objeciones, invito a la lectura del libro del colega Andrés Cancimance, *Echar raíces en medio del conflicto armado: Resistencias cotidianas de colonos en Putumayo*, publicado en 2017 por el Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. En su libro, como en otros trabajos previos derivados de su tesis doctoral en antropología (2015, 2016), Andrés se pregunta “por qué y cómo la gente se queda en Putumayo (uno de los departamentos más afectados por la guerra en Colombia) en lugar de huir de allí por la violencia” (2017, p. 17). A partir del diálogo con quienes habitan ese golpeado territorio del Putumayo donde el mismo Andrés creció:

Lo que hay que poner de relieve, es que (...) quienes asumieron con éxito el riesgo de quedarse echaron mano de principios morales y estéticos que han estado de tiempo atrás incorporados como referentes de la conducta personal, y son, en buena medida, deliberados y fuente de orgullo. Hacen parte de la identidad: ellos los denominan como *la valentía*, *ser neutrales*, el recurrir al *silencio* y *ser buenos convivientes*. (Cancimance, 2017, p. 10)⁴³.

Esa condición del silencio y de la neutralidad como bases morales para sembrarse en el territorio aún en medio de la guerra, lleva a Andrés a hablar de la construcción de “la paz de adentro hacia afuera” (2016, p. 150). El adentro no solo en el sentido territorial de quienes *viven* la violencia, *más acá* de los llamados “violentólogos” que la estudian; sino también en términos de lo que está *de la piel hacia adentro*. Pues Andrés trasciende la mera intelectualización para implicarse activamente en el reforzamiento de la resiliencia de los paisanos con quienes cohabita el territorio del Putumayo. Lo hace a través de una práctica afín al *mindfulness* como es el “trabajo corporal”, mismo en el que se formó Andrés en calidad de terapeuta alternativo, bajo la dirección del biólogo Pedro Rojas Posada. Este último acompaña con una breve —pero sentida— presentación, el prólogo con el cual la doctora Myriam Jimeno, profesora emérita de la Universidad Nacional de Colombia, hace antesala al libro de su pupilo Andrés.

⁴³Las cursivas pertenecen al original.

Por otro lado, más allá de experiencias rurales aisladas, Lockyer y Veteto (2015) referencian alternativas de desarrollo sostenible expresadas incluso en ciudades enteras, como es el caso de Auroville, ubicada en la India. Una ciudad conformada por cerca de dos millares de habitantes provenientes de más de 30 países, en la cual se ha hecho posible materializar utopías como, por ejemplo, la construcción de una sociedad local carente de moneda circulante.

En cualquier caso, la construcción del tipo de alternativas referidas no constituye un proceso fortuito, sino que demanda procesos de planeación y transición organizada hacia la sostenibilidad (Lockyer y Veteto, 2015; Avelino y Grin, 2017). En ambos procesos (planeación y transición), la mirada antropológica, en conjunción con la de otras áreas de conocimiento, así como del activismo social (no limitado a la militancia política tradicional), resulta más que propicia, fundamental:

Nuestros esfuerzos —desde la antropología— pueden arrojar luz sobre algunas de las preguntas más fundamentales (...) tales como ¿Qué forma tiene una comunidad sostenible en el siglo XXI? ¿Cómo podemos hacer la transición hacia un mundo de comunidades sostenibles y socialmente justas? ¿Qué políticas y acciones personales y sociales resultan efectivas para lograr un mundo sostenible? (Lockyer y Veteto, 2015, p. 5)

Así pues, podemos pensar las experiencias actuales de modos de vida alternativos, bajo el marco de un *optimismo posible* (Palencia-Roth, 2015), de un pensamiento y acción política sustentados en la *Ética como filosofía de primera* de Lévinas (2006); y del *mindfulness* emocional en tanto virtud fundamental para el ejercicio de *decidir vivir una vida sostenible*, aún en medio de un contexto *global* contrario a esa lógica alternativa *local*. Pero no parece posible dar pasos en la dirección que supone tal estilo de vida si, primero, seguimos asumiendo que lo único que podemos (y peor aún, *debemos*) hacer en medio de la crisis socioambiental actual, es quejarnos. O si seguimos catalogando a quien piense que la mejor opción no necesariamente es quejarse, por defecto, como cómplice (consciente o inconscientemente, no se sabe qué es peor) del sistema neoliberal. O si seguimos pensando, sintiendo y queriendo que cualquiera que piense de manera diferente a nosotros se convierta a nuestro parecer, o peor aún, que deje de existir, ya sea física o simbólicamente.

Y para no cerrar solo con una crítica, sino también con un pensamiento de apertura, podemos considerar como agenda investigativa –tan necesaria y urgente como esperanzadora–, una en la cual el análisis antropológico y del conjunto de las disciplinas (y transdisciplinas) académicas se articule alrededor de la comprensión, explicación y resolución de problemáticas específicas, como las delineadas en los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) trazados desde Naciones Unidas (2016):

Dichas problemáticas van desde la necesidad de erradicar la pobreza, la desigualdad social o la inequidad de género, hasta el desafío de generar acceso universal a condiciones integrales de salud, educación y trabajo, así como a la paz y la convivencia armónica con la naturaleza. (Díez *et al.*, 2020, p. 2)

El concepto y la práctica del *mindfulness emocional* tienen mucho que aportar de cara, tanto a los *desafíos globales* que supone la sostenibilidad de la especie humana en la Tierra; como al diseño y desarrollo de aquellas *alternativas locales*, las cuales ya están teniendo lugar en todo el mundo como respuesta a tales desafíos.

Bajo el marco anterior, mis frentes de trabajo académico y activismo actual se enfocan en contribuir, por un lado, al objetivo de desarrollo sostenible de Naciones Unidas número 16, *Paz, justicia e instituciones sólidas*. Dicho objetivo apunta a “Promover sociedades pacíficas e inclusivas para el desarrollo sostenible, facilitar el acceso a la justicia para todos y crear instituciones eficaces, responsables e inclusivas a todos los niveles” (2016, p. 71). Bajo este marco, he venido explorando potenciales aplicaciones del *mindfulness emocional* a escenarios de conciliación extrajudicial. Esto último con la aspiración, primero, de contribuir al descongestionamiento del sistema judicial, mediante la promoción del uso de mecanismos conciliatorios potenciados a partir de la autorregulación de aquellas emociones negativas (como la rabia, la culpa o el miedo) contrarias a un ánimo conciliatorio. Y segundo, más allá del escenario institucional de las instancias extrajudiciales, el *mindfulness emocional* es favorable a la promoción de una cultura de paz sustentada en el respeto por la diferencia; no solamente en un sentido de enunciación intelectual, sino desde la experiencia vital de aprender a desarrollar empatía y compasión incluso –y especialmente– por aquel que piensa distinto a nosotros (Díez, 2021; Díez y Romero-Cárdenas, 2021).

Por otro lado, y desde un marco más amplio, a partir del rol de líder que ejerzo desde 2018 en el grupo de Investigación Altamira, adscrito a los programas de Publicidad y la Especialización en Branding y Comunicación Estratégica de la Universidad Católica de Manizales (UCM), he dilucidado, en diálogo con los colegas del grupo y sus diversas trayectorias formativas y profesionales, la necesidad de repensar el papel de la publicidad, de la comunicación e, incluso, del diseño, de cara a la construcción de sociedades sostenibles (Díez, 2020; Díez y Flórez, 2020). Este replanteamiento vuelve a llevarnos, a la manera de un bucle, a las ideas posdeconstructivistas de Lockyer y Veteto, (2015) y reconstructivistas de Avelino y Grin (2017).

Si hoy vemos los ODS como una agenda conjunta para la deliberación y acción de agentes provenientes incluso de ideologías opuestas, ello no parece ajeno a un proceso previo de *diseño comunicativo*. Invito a quien no conozca la representación visual de los ODS, a que por un momento la contemple en Naciones Unidas (2016). Porque, además, bastante falta nos hace a los académicos rediseñar el lenguaje erudito, de modo que nuestros aportes al entendimiento y a la intervención de la realidad se expresen mediante planteamientos que, sin dejar de ser profundos, resulten comprensibles y, de ese modo, asequibles a todos los demás actores sociales con quienes tenemos la tarea de reconstruir un mundo al borde del colapso. En palabras de Lockyer y Veteto (2015), la academia puede y debe jugar un papel clave en el “*diseño de comunidades humanas sostenibles*” (p. 15)⁴⁴.

Queda pues abierta la invitación para que la generación de alternativas a un modelo global dominante insostenible deje de pensarse como una cuestión ajena a la cotidianidad de los estilos de vida, tanto del ciudadano común como del académico privilegiado; y pase a considerarse como un proceso de transición y de cambio social frente al cual cada individuo, en tanto agente, y con independencia de su postura ideológica, puede —y debería— querer tomar decisiones conscientes.

⁴⁴Las cursivas son mías.

REFERENCIAS

- Alvesson, M. y Kärreman, D. (2011). *Qualitative Research and Theory Development. Mystery as Method*. SAGE.
- Analayo, B. (2020). The myth of McM mindfulness. *Mindfulness*, 11, 472-479 doi:10.1007/s12671-019-01264-x
- Angelou, M. (1970). *I know why the caged bird sings*. Random House.
- Angelou, M. (1986). *And still I rise*. Edición Kindle.
- Arango, P. (2007). ¿Cómo se investiga en filosofía? *Jurídicas*, 4(1), 141-145. http://juridicas.ucaldas.edu.co/downloads/Juridicas4-1_10.pdf
- Aria, M. y Cuccurullo, C. (2017). Bibliometrix: An R-tool for comprehensive science mapping analysis. *Journal of Informetrics*, 11(4), 959-975. <https://doi.org/10.1016/j.joi.2017.08.007>
- Aristóteles (1995). *Física*. Editorial Gredos.
- Aristóteles (1998a). *The Nicomachean Ethics*. Oxford's World Classics.
- Aristóteles (1998b). *Politics*. Oxford's World Classics.
- Aull, C. (2008). *Reflexive ethnography: a guide to researching selves and others* (2.^a ed.). Routledge.
- Avelino, F., Grin, J. (2017). Beyond deconstruction. A reconstructive perspective on sustainability transition governance. *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 22, 15-25. doi: 10.1016/j.eist.2016.07.003

- Ayala, J. (1999). *Instituciones y economía. Una introducción al neoinstitucionalismo económico*. Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI Editores.
- Bahl, S., Milne, G., Ross, S., Glen, M., Grier, S., Chugani, S., Chan, S., Gould, S., Cho, Y., Dorsey, J., Schindler, R., Murdock, M. y Boesen-Mariani, S. (2016). Mindfulness: its transformative potential for consumer, societal, and environmental well-being. *Journal of Public Policy & Marketing*, 35(2), 1-13.
- Bauman, Z. (1994). *Pensando sociológicamente*. Nueva Visión.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bentham, J. (1996). *Introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford University Press.
- Beorlegui, C. (2009). *Antropología filosófica. Nosotros: Urdimbre solidaria y responsable* (3.^a ed.). Deusto.
- Bhaskar, R. y Hartwig, M. (2010). *The Formation of Critical Realism*. Routledge.
- Biden, J. (2020, 25 de octubre). *The Love* (video). YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=G3U1YkOOHfk>
- Blandón, M. (2018). Relación del movimiento de mujeres y feminista con el movimiento y gobierno sandinistas de Nicaragua durante los últimos 40 años. *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, (2.1), 97-128. <http://revistamonograma.com/wp-content/uploads/2019/07/Revista-Monograma-2.1-2018-97-5-movimiento-de-mujeres-movimiento-gobierno-sandinistas-Nicaragua.pdf>

- Bloom, B. S., Engelhart, M. D., Furst, E. J., Hill, W. H. y Krathwohl, D. R. (1956). *Taxonomy of educational objectives: The classification of educational goals*. Handbook I: Cognitive domain. David McKay.
- Botero, D. (2006). *Discurso de la no razón*. Produmedios.
- Boudon, R. (2004). La sociología que realmente importa. *Papers*, 72, 215-226. <https://papers.uab.cat/article/view/v72-boudon>
- Bourdieu, P. (1993). Comprendre. En P. Bourdieu (Ed.), *La misère du monde* (pp. 160-166). Seuil.
- Boyatzis, C. (1992). Let the Caged Bird Sing: Using Literature to Teach Developmental Psychology. *Teaching of Psychology*, 19(4), 221-222. https://journals.sagepub.com/doi/10.1207/s15328023top1904_5
- Bunge, M. (2001, 19 de febrero). ¿Qué son las pseudociencias? *Diario La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/opinion/que-son-las-seudociencias-nid52951/>
- Burke, P. (1996). *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Gedisa.
- Burrell, G. y Morgan, G. (1979). *Sociological Paradigms and Organizational Analysis*. Ashgate.
- Cámara de Representantes de la República de Colombia (2011). Proyecto de Ley 215, Por medio de la cual se determina como actividad misional permanente la labor de empacadores en establecimientos de comercio, almacenes de cadena en todas sus modalidades e hipermercados, minoristas, entre otros; y se definen sanciones que se generan por el incumplimiento de esta ley. *Gaceta del Congreso*, XX(16), 3-8. <http://svrpubindc.imprenta.gov.co/senado/index2.xhtml?ent=Camara&fec=27-04-2011&num=206>

- Campbell, D. y Cowton, C. (2015). Method issues in business ethics research: finding credible answers to questions that matter. *Business Ethics: A European Review*, 24(S1), 3-10. <https://doi.org/10.1111/beer.12093>
- Camps, V. (2013). *Breve historia de la ética*. RBA Libros.
- Camus, A. (2012). *El mito de Sísifo*. Alianza Editorial.
- Cancimance, A. (2015). Los silencios como práctica de resistencia cotidiana: Narrativas de los pobladores de El Tigre, Putumayo, que sobrevivieron al control armado del Bloque Sur de las AUC. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 30(49), 137-159. <https://www.redalyc.org/pdf/557/55740044007.pdf>
- Cancimance, C. (2016). La paz de adentro hacia afuera. Trabajo corporal con sobrevivientes del conflicto armado en Colombia. En M. Hernández (comp.), *Cultura de paz, reconciliación y transicionalidad. Versión XXII de la Cátedra Democracia y Ciudadanía* (pp. 150-166). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Cancimance, A. (2017). *Echar raíces en medio del conflicto armado: Resistencias cotidianas de colonos en Putumayo*. CES, Universidad Nacional de Colombia.
- Carvajal, R. (2008). *Gestión crítica alternativa*. Universidad del Valle.
- Carvajal, R. (2013). La crisis de la crítica. Historia y filosofía. En R. Carvajal (comp.), *Estudios críticos de la organización. Qué y cuál es su utilidad* (pp. 53-127). Universidad del Valle.
- Carvajal, Y. (2010). Interdisciplinarietà: Desafío para la educación superior y la investigación. *Revista Luna Azul*, 31(31), 156-169. <http://www.scielo.org.co/pdf/luaz/n31/n31a11.pdf>
- Challener, D. (2019). *Stories of Resilience in Childhood: Narratives of Maya Angelou, Maxine Hong Kingston, Richard Rodríguez, John Edgar Wideman and Tobias Wolff* Routledge. Kindle Edition.

- Cooper, T. (2012). *The responsible administrator. An approach to ethics for the administrative role* (6.^a ed.). Jossey-Bass.
- Cortina, A. (1993). Ética discursiva y democracia política. *Revista Colombiana de Psicología*, 2, 107-116. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15790>
- Craft, J. L. (2012). A Review of the Empirical Ethical Decision-Making Literature: 2004-2011. *Journal of Business Ethics*, 117(2), 221-259. <https://doi.org/10.1007/s10551-012-1518-9>
- Crossan, M., Mazutis, D. y Seijts, G. (2013). In search of virtue: the role of virtues, values and character strengths in ethical decision making. *Journal of Business Ethics*, 113(4), 567-581. <https://doi.org/10.1007/s10551-013-1680-8>
- Cruz, F. (2008). El declive del pensamiento crítico y de la cultura letrada y su impacto en la práctica social: La educación como espacio de resistencia cultural. En R. Carvajal (Ed.), *Gestión crítica alternativa* (pp. 17-28). Universidad del Valle.
- Cruz, F. (2013). Pensamiento, obsesión por la verdad y gestión: Legitimidad de los estudios críticos organizacionales. En R. Carvajal (comp.), *Estudios críticos de la organización. Qué y cuál es su utilidad* (pp. 129-145). Universidad del Valle.
- Csikszentmihalyi, M. (2013). *Creativity: Flow and the Psychology of Discovery and Invention*. Harper.
- Datosmacro (2021a). *Estados Unidos. Índice de desarrollo humano (IDH)*. <https://datosmacro.expansion.com/idh/usa#:~:text=Se%20ha%20publicado%20el%20%C3%ADndice,que%20se%20situ%C3%B3%20en%200%2C922>
- Datosmacro (2021b). *Singapur: economía y demografía*. <https://datosmacro.expansion.com/idh/singapur>
- Datosmacro (2021c). *Colombia - Índice de desarrollo humano - IDH*. <https://datosmacro.expansion.com/idh/colombia>

- De Zubiría, M. (2006). *El mito de la inteligencia y los peligros del cociente intelectual*. Fundación Internacional de Pedagogía Conceptual.
- Díez, D. (2006). Propina y economía del don: La subcontratación de empaques en supermercados de Bogotá. *Revista Colombiana de Antropología*, 42, 249-276. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=SO486-65252006000100009
- Díez, D. (2007a). Juventud, género y trabajo: una mirada a formas de empleo juvenil en Colombia. *Controversia*, 188, 57-85. <https://revistacontroversia.com/index.php?journal=controversia&page=article&op=view&path%5B%5D=159>
- Díez, D. (2007b). ¿Qué es género? De los chistes en la web al análisis crítico social. *Dialéctica Libertadora*, 1, 109-114. https://www.academia.edu/11873092/_Qu%C3%A9_es_g%C3%A9nero_De_los_chistes_en_la_Web_al_an%C3%A1lisis_cr%C3%ADtico_social
- Díez, D. (2009a). Aprender en el camino... Por un rostro joven del sindicalismo colombiano. Jóvenes y participación en la Central Unitaria de Trabajadores de Colombia (CUT). *Documentos de La Escuela*, 79. https://www.ens.org.co/wp-content/uploads/2016/12/DOCUMENTOS-DE-LA-ESCUELA_79-J%C3%B3venes-y-participaci%C3%B3n-sindical-en-la-CUT.pdf
- Díez, D. (2009b). Jóvenes y discriminación laboral: El engaño de las cooperativas de empaques de hipermercados en Colombia. *Cultura y Trabajo*, 76, 16-21. https://www.academia.edu/11903708/J%C3%B3venes_y_discriminaci%C3%B3n_laboral_el_enga%C3%B1o_de_las_cooperativas_de_empaques_de_hipermercados_en_Colombia
- Díez, D. (2009c). Género, poder y violencia: Autobiografía de un "empoderamiento familiar". *Géneros*, 6, 123-139. <http://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/generos/article/view/517>

- Díez, D. (2011a). Género, trabajo y proyectos de vida: ¿"Rarezas" de jóvenes empacadores/as colombianos/as? 7-33. *Géneros*, 9(2), 7-33. <http://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/generos/article/view/608>
- Díez, D. (2011b). It's not easy to be me: Las angustias del Supermán contemporáneo. En F. Sanabria (Ed.), *Vínculos virtuales* (pp. 201-215). Universidad Nacional de Colombia. https://www.academia.edu/34950206/It_s_not_easy_to_be_me_Las_angustias_del_superman_contempor%C3%A1neo
- Díez, D. (2012). *Género, trabajo y proyectos de vida. "Rarezas" de jóvenes empacadores de supermercados colombianos*. Editorial Académica Española. <https://www.amazon.com/G%C3%A9nero-trabajo-proyectos-vida-supermercados/dp/3847355538>
- Díez, D. (2014). *Praxis integral e innovación social*. Uniminuto. https://www.academia.edu/11875706/Praxis_integral_e_innovaci%C3%B3n_social
- Díez, D. y Rodríguez, M. P. (2019). Practically wise ethical decision-making: a qualitative application to UNE-Millicom merger. *Business Ethics: A European Review*, 28(4), 494-505. <https://onlinelibrary.wiley.com/journal/26946424>
- Díez, D., Guillén, M. y Rodríguez, M. P. (2019). Toma de decisiones éticas en organizaciones: una revisión de la literatura. *Información Tecnológica*, 30(3), 25-37. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0718-07642019000300025&lng=e s&nrm=iso
- Díez, D. (Comp.) (2020). *Comunicación, responsabilidad social y sostenibilidad: Perspectivas desde Colombia, Ecuador, Chile y Norteamérica*. Universidad Católica de Manizales (UCM).
- Díez, D. y Flórez, G. (2020). Aportes colombianos en la bibliografía sobre comunicación de la responsabilidad social: Hacia una comunicación estratégica para el desarrollo sostenible. En D. Díez (Comp.), *Comunicación, responsabilidad social y sostenibilidad: Perspectivas desde Colombia, Ecuador, Chile y Norteamérica* (pp. 17-34). Universidad Católica de Manizales (UCM).

- Díez, D., Echeverri, A. y Sepúlveda, E. (2020). La revisión bibliográfica integral (ReBI) como método transdisciplinar. Su relevancia frente a los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), En Castaño, C. (Comp.), *Miradas académicas sobre los ODS* (pp. 1-29). Unimeta. (En edición).
- Díez, D. (2021). *Mindfulness y mediación de conflictos: Una conceptualización integral*. (ponencia). Memorias XXIII Encuentro Nacional de Investigación, Universidad Católica Luis Amigó. (En proceso editorial).
- Díez, D. y Romero-Cárdenas, R. (2021). Conocimiento sobre las aplicaciones del mindfulness a la mediación de conflictos: revisión bibliográfica mixta, *Jurídicas* 18(2). (en proceso editorial).
- Donahue, J. (1989). *The privatization decision. Public ends, private means*. Basic Books.
- Doris, J. (2002). *Lack of character: personality and moral behavior*. Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica.
- DW News (2020, 6 de noviembre). *How the media rejected Trump's claim of a rigged election*. (video). YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=9kzdHLADL_Y
- Enkema, M., McClain, L., Bird, E., Halvorson, M. y Larimer, M. (2020). Associations Between Mindfulness and Mental Health Outcomes: A Systematic Review of Ecological Momentary Assessment Research. *Mindfulness*, 11. 2455-2469 doi:10.1007/s12671-020-01442-2
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo*. Gobierno Bolivariano de Venezuela.
- Fair, H. (2010). Una aproximación al pensamiento político de Michel Foucault. *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, 6(1), 13-42. <https://www.redalyc.org/pdf/726/72616110002.pdf>

- Farr, A. (2019). *Herbert Marcuse*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition). Edward N. Zalta (Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/marcuse/>
- Fassin, Y. (2009). Inconsistencies in activists' behaviours and the ethics of NGOs. *Journal of Business Ethics*, 90(4), 503-521. <https://www.jstor.org/stable/27735262?seq=1>
- Fontrodona, J., Guillén, M. y Rodríguez, A. (2010). *La ética de la empresa en la encrucijada*. Universidad de Navarra.
- Ford, R. C. y Richardson, W. D. (1994). Ethical decision making: A review of the empirical literature. *Journal of Business Ethics*, 13(3), 205-221. <https://www.jstor.org/stable/25072524>
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2018). *Arqueología del saber*. Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, (25/26), 56-80. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Fraser, N. (2012). *Escalas de la justicia*. Herder. Edición de Kindle.
- Frederick, R. (2019). *Loving like you mean it: Use the power of emotional mindfulness to transform your relationships*. Central Recovery Press.
- Fromm, E. (2014). *El arte de amar*. Paidós.
- Gardner, H. (1995). *Inteligencias Múltiples. La teoría en la práctica*. Paidós.

- Geertz, C. (1974). From the native's point of view: On the Nature of Anthropological Understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28(1), 26-45. <https://doi.org/10.2307/3822971>
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press.
- Giddens, A. (1999). *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Taurus.
- Gigena, A. (2012). Necropolítica: Los aportes de Mbembe para entender la violencia contemporánea. En A. Fuentes (Ed.), *Necropolítica, violencia y excepción en américa latina* (pp. 11-31). Universidad Autónoma de Puebla.
- Gómez-Heras, J. (1992). Ética y tradición escolástica. En V. Camps (Ed.), *Concepciones de la ética* (pp. 105-129). Trotta.
- Gómez, A. (2016). *El triunfo del no: La paradoja emocional detrás del plebiscito*. Ícono.
- Grinberg, M. (2005). *Ken Wilber y la psicología integral*. Campo de Ideas.
- GSNoticias, (2020, 16 de junio). En Colombia, el 43 % de los hogares que tienen estudiantes entre 5 y 18 años tienen Internet. <https://www.gsnoticias.com/en-colombia-el-430-de-los-hogares-que-tienen-estudiantes-entre-5-y-18-anos-tienen-internet/>
- Guba, E. y Lincoln, Y. (2002). Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa. En Denman, C. y J. A. Haro (Comp.), *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social* (pp. 113-145). El Colegio de Sonora.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma.
- Guzmán, S. y Peeters, I. (2006). Una visión metodológica diferente en la investigación en salud: el antimétodo. *Gaceta Médica Boliviana*, 29(2), 67-71. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-29662006000200014

- Habermas, J. (1978). *Conocimiento e interés*. Tecnos.
- Habermas, J. (1988). *Teoría de la acción comunicativa*. (Vol. 2). Taurus.
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108(4), 814-834. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- Haidt, J. W. (2012). *The righteous mind. Why good people are divided by politics and religion*. Random House.
- Hammersley, M. (2013). *What is qualitative research?* Bloomsbury.
- Han, B-C. (2019). *La expulsión de lo distinto*. Herder.
- Harari, Y. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate.
- Harris, M. (2004). *Introducción a la antropología general* (7.^a ed.). Alianza Editorial.
- Hegel, G. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*. Alianza Editorial.
- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación* (6.^a ed.). McGraw Hill.
- Hessen, J. (1981). *Teoría del conocimiento*. Espasa-Calpe.
- Hobsbawn, E. (1997). *Historia del Siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Hofmann, S., Grossman P. y Hinton, D. (2011). Loving-kindness and compassion meditation: potential for psychological interventions. *Clin Psychol Rev*, 31(7), 1126-1132. doi: 10.1016/j.cpr.2011.07.003

- Hope, S. (2013). Neo-aristotelian social justice: an unanswered question. *Res Publica*, 19(2), 157-172. doi:10.1007/s11158-013-9213-y
- Hursthouse, R. y Pettigrove, G. (2018). Virtue Ethics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition). Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica.
- Icheku, V. (2011). *Understanding ethics and ethical decision-making. Case studies and discussion*. Xlibris Corporation.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (2018). *Forensis. Datos para la vida. Herramienta para la interpretación, intervención y prevención de lesiones de causa externa en Colombia*. <https://www.medicinalegal.gov.co/documents/20143/49502/Introducci%C3%B3n.pdf>
- Isenberg, D. y Onyemah, V. (2016). Fostering Scaleup Ecosystems for Regional Economic Growth (Innovations Case Narrative: Manizales-Mas and Scale Up Milwaukee). En P. A. y I. Qadir (Eds.), *Innovations: Technology, Governance, Globalization* (pp. 60-79). MIT Press.
- Jara, O. (2017). *La sistematización de experiencias: Práctica y teoría para otros mundos posibles*. CINDE.
- Jones, T. (1991). Ethical decision making by individuals in organizations: An issue-contingent model. *Academy of Management Review*, 16(2), 366-396. <https://doi.org/10.2307/258867>
- Juliao, C. (2002). *La praxeología. Una teoría de la práctica*. Uniminuto.

- Kabat-Zinn, J. (2009). *Vivir con plenitud las crisis. Cómo utilizar la sabiduría del cuerpo y de la mente para afrontar el estrés, el dolor y la enfermedad* (3.ª ed.). Kairós.
- Kanheman, D. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*. Debate.
- Kant, I. (2009). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- King, A. (1999). Legitimizing post-fordism: a critique of Anthony Giddens' later works, *Telos*, (115), 61-77. <http://journal.telospress.com/content/1999/115/61.abstract>
- Kohlberg, L. (1976). Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach. En T. Lickona (Ed.), *Moral development and behavior: Theory, research and social issues* (pp. 171-205). Holt, Rinehart and Winston.
- Kundera, M. (2007). *La inmortalidad*. Tusquets.
- Kundera, M. (2016). *La vida está en otra parte*. Tusquets.
- Lehnert, K., Park, Y. y Singh, N. (2015). Research Note and Review of the Empirical Ethical Decision-Making Literature: Boundary Conditions and Extensions. *Journal of Business Ethics*, 129(1), 195-219. <https://doi.org/10.1007/s10551-014-2147-2>
- Lehnert, K., Craft, J., Singh, N. y Park, Y. (2016). The human experience of ethics: A review of a decade of qualitative ethical decision-making research. *Business Ethics: A European Review*, 25(4), 498-537. <https://doi.org/10.1111/beer.12129>
- Lerner, B. (2011). *Leaving the Atocha station*. Coffee House Press.
- Lévinas, E. (2006). Ética como filosofía primera. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 43, 1-11. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf>
- Levi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Lincoln, Y. y Denzin, N. (2012). *Paradigmas y perspectivas en disputa*. Gedisa.

- Lockyer, J. y Veteto, J. (2015). An Introduction. En *Environmental anthropology engaging ecotopia* (pp. 1-29). Berghahn.
- Loe, T., Ferrell, L. y Mansfield, P. (2000). A review of empirical studies assessing ethical decision-making in business. *Journal of Business Ethics*, 25, 185-204. <https://doi.org/10.1023/A:1006083612239>
- MacIntyre, A. (1977). Why are the problems of business ethics insoluble? En M. Hoffman (Ed.), *Proceedings of the first national conference on business ethics. Business values and social justice: compatibility or contradiction?* (pp. 99-107). Bentley College.
- MacIntyre, A. (2002). *After virtue* (2.^a ed.). University of Notre Dame.
- Mackie, J. (1977). *Ethics: inventing right and wrong*. Penguin.
- Malinowski, B. (1995). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Península.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Planeta-Agostini.
- Mardones, J. y Ursúa, N. (1982). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Fontamara.
- Marina, J. A. (2013). *Ética para naufragos*. Anagrama.
- Marshall, P. (2012a). The meeting of two integrative metatheories. *Journal of Critical Realism*, 11(2), 188-214. <https://doi.org/10.1558/jcr.v11i2.188>
- Marshall, P. (2012b). Toward an integral realism. *Journal of Integral Theory and Practice*, 7(4), 1-34. https://www.researchgate.net/publication/289589717_Toward_an_integral_realism_Part_1_An_Overview_of_Transcendental_Realist_Ontology
- Marshall, P. (2016). *A complex integral realist perspective. Towards a new axial vision*. Routledge.

- Marx, K. (1946). *El capital*. (Tomo I). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores.
- Marzano, R. J. y Kendall, J. S. (2007). *The new taxonomy of educational objectives* (2.^a ed.). Corwin Press.
- Mbembe, A. (2006). Necropolítica. En O. Enwezor (Ed.), *Lo desacogedor. Escenas fantasmas en la sociedad global* (pp. 32-51). Fundación Biacs.
- Melé, D. (2010). Practical wisdom in managerial decision making. *Journal of Management Development*, 29(7/8), 637-645. <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/02621711011059068/full/html>
- Mill, J. (2009). *Sobre la libertad*. Tecnos.
- Miller, C. (2014). The problem of character. En S. van Hooft (Ed.), *The handbook of virtue ethics* (pp. 418-429), primera edición. Acumen Publishing Limited.
- Moore, G. (2002). *Principia ethica*. Crítica.
- Morales, R. y Cabello, C. (2013). The role of four universal moral competencies in ethical decision-making. *Journal of Business Ethics*, 116(4), 717-734. <https://doi.org/10.1007/s10551-013-1817-9>
- Morin, E. (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. (2.^a ed.). Gedisa.
- Muguerza, J. (1998). *Ética, disenso y derechos humanos*. Argés.
- Múnera, P. (2013). Entre practicismo maquiavélico e intelectualismo estéril: Un auténtico pragmatismo. En R. Carvajal (comp.), *Estudios críticos de la organización. Qué y cuál es su utilidad* (pp. 191-215). Universidad del Valle.
- Naciones Unidas. (2016). *Agenda 2030 y los objetivos de desarrollo sostenible. Una oportunidad para América Latina y el Caribe*. Autor. <https://www.cepal.org/>

es/publicaciones/40155-la-agenda-2030-objetivos-desarrollo-sostenible-opportunidad-america-latina-caribe

Newland, P., Bettencourt, B. A. (2020). Effectiveness of mindfulness-based art therapy for symptoms of anxiety, depression, and fatigue: A systematic review and meta-analysis. *Complementary Therapies in Clinical Practice*, 41, 1-6. doi:10.1016/j.ctcp.2020.101246

Niglas, K. (2010). The multidimensional model of research methodology: An integrated set of continua. En A. Tashakkori y C. Teddlie (Eds.), *Sage handbook of mixed methods in social & behavioral research* (2.^a ed.) (pp. 215-236). SAGE.

Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Herder.

Nussbaum, M. (2018). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Planeta.

Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas: ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós.

O'Fallon, M. y Butterfield, K. D. (2005). A review of the empirical ethical decision-making literature: 1996-2003. *Journal of Business Ethics*, 59, 375-413. <https://doi.org/10.1007/s10551-005-2929-7>

Ojeda, H. (2009). Cultura organizacional y hábitos: análisis de un relato etnográfico. Prácticas de oficio. *Investigación y reflexión en ciencias sociales*, (5), 1-12. <https://static.ides.org.ar/archivo/www/2012/04/artic143.pdf>

Ortega y Gasset, J. (1981). *Meditaciones del Quijote*. Alianza Editorial.

Palacios, M. A. y Safford, F. (2001). *Colombia: Fragmented Land, Divided Society*. Oxford University Press.

Palencia-Roth, M. (2015). La (in)dignidad humana en la modernidad: reflexiones sobre la moral, la otredad y la deshumanización. En W. Rojas (comp.), *Alteridad, ética y*

- legitimidad. Teoría, praxis y educación en el devenir administrativo* (pp. 17-34). Universidad del Valle.
- Phillips, E. y Pugh, D. (2010). *La tesis doctoral*. Profit.
- Pieper, J. (1965). *The four cardinal virtues. Prudence, justice, fortitude, temperance*. Harcourt, Brace and World, Inc.
- Platón (2019). *La república*. Ama, Edición Kindle.
- Pless, N., Sabatella, F. y Maak, T. (2017). Mindfulness, re-perceiving, and ethical decision making: a neurological perspective. *Research in Ethical Issues in Organizations*, 17, 1-20. doi:10.1108/S1529-209620170000017001
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo - PNUD (2019). *Informe sobre desarrollo humano 2019. Más allá del ingreso, más allá de los promedios, más allá del presente: desigualdades del desarrollo humano en el siglo XXI*. http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2019_overview_-_spanish.pdf
- Popper, K. (1978). *La lógica de las ciencias sociales*. Grijalbo.
- Popper, K. (1994). *El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós.
- Prigogine, I. (1999). *Las leyes del caos*. Crítica.
- Prins, S. J., Bates, L. M., Keyes, K. M. y Muntaner, C. (2015). Anxious? Depressed? You might be suffering from capitalism: contradictory class locations and the prevalence of depression and anxiety in the USA. *Sociology of Health & Illness*, 37(8), 1352-1372. doi: 10.1111/1467-9566.12315
- Puett, M. y Gross-Loh, C. (2016). *The path: what Chinese philosophers can teach us about the good life*. Simon & Schuster.
- Purser, R. E. (2015). The myth of the present moment. *Mindfulness*, 6(3), 680-686. <https://doi.org/10.1007/s12671-014-0333-z>.

- Purser, R. E. (2019). *McMindfulness, how mindfulness became the new capitalist spirituality*. Repeater Books.
- Rachels, J. (2006). *Introducción a la filosofía moral*. Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2000). Réplica a Habermas. En *Debate sobre el liberalismo político* (pp. 75-143). Paidós.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Raworth, K. (2018). *Economía rosquilla: 7 maneras de pensar la economía del siglo XXI*. Paidós.
- Real Academia Española. (2021). *Diccionario de la lengua española*. 23.ª ed., [versión 23.4 en línea]. <https://dle.rae.es>
- Rest, J. (1986). *Moral development. Advances in research and theory*. Praeger.
- Restrepo, D. (2003). De la falacia neoliberal a la nueva política. En D. Restrepo (Ed.), *La falacia neoliberal. Crítica y alternativas* (pp. 17-42). Universidad Nacional de Colombia.
- Revista Dinero (2020a, 12 de junio). *Gobierno ofrece internet desde \$8.600 para hogares vulnerables*. <https://www.dinero.com/empresas/articulo/internet-desde-8600-para-hogares-de-estrato-1-nueva-oferta-del-gobierno/289521>
- Revista Dinero (2020b, 11 de junio). *Wom llega a competir por el 25 % del mercado de telecomunicaciones*. <https://www.dinero.com/empresas/articulo/wom-colombia-planes-del-operador-de-telecomunicaciones-en-2020/305865>
- Revista Semana (2020, 8 de enero). 2020: un líder asesinado por día. *Revista Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/asesinato-de-lideres-sociales-uno-por-dia-en-2020/648542>

- Reynolds, S. J. (2006). A neurocognitive model of the ethical decision-making process: implications for study and practice. *The Journal of Applied Psychology*, 91(4), 737-748. doi: 10.1037/0021-9010.91.4.737
- Rodríguez, M. P. y Bustamante, U. (2009) Desarrollo de competencias para el comportamiento ético-gerencial: un enfoque de responsabilidad. *Cuadernos de Administración*, 21(35), 205-228. <http://www.scielo.org.co/pdf/cadm/v21n35/v21n35a09.pdf>
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo.
- Schwartz, M. (2016). Ethical decision-making theory: an integrated approach. *Journal of Business Ethics*, 139(4), 755-776. <https://doi.org/10.1007/s10551-015-2886-8>
- Schuling, R., Huijbers, M., Van Ravesteijn, H., Donders, R., Cillessen, L., Kuyken, W. y Speckens, A. (2020). Recovery from recurrent depression: Randomized controlled trial of the efficacy of mindfulness-based compassionate living compared with treatment-as-usual on depressive symptoms and its consolidation at longer term follow-up. *Journal of Affective Disorders*, 273, 265-273. doi:10.1016/j.jad.2020.03.182
- Señales (2011, 14 de octubre). *Armand Mattelart: "Cuando ves Twitter apropiado por los movimientos sociales o en períodos de crisis es formidable"*. <https://seniales.blogspot.com/2011/10/armand-mattelart-cuando-lo-ves.html>
- Sen, A. (1998). Las teorías del desarrollo a principios del siglo XXI. *Cuadernos de Economía*, 29, 73-100. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ceconomia/article/view/11497>
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Planeta.
- Sen, A. (2009). *La idea de la justicia*. Taurus.
- Serrano, M. (2018, 23 de enero). Pese al crecimiento económico, Colombia sigue siendo uno de los países más inequitativos del mundo. *UN Periódico*. <https://unperiodico.unal.edu.co/pages/detail/pese-al-crecimiento-economico-colombia-sigue-siendo-uno-de-los-paises-mas-inequitativos-del-mundo/>

Shütz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Amorrortu.

Simon, H. A. (1992). What is an "explanation" of behavior? *Psychological Science*, 3(3) 150-161. doi: 10.1111/j.1467-9280.1992.tb00017.x

Small, C. y Lew, C. (2019). Mindfulness, moral reasoning and responsibility: towards virtue in ethical decision-making. *Journal of Business Ethics*, 196, 103-117.

Stake, R. (1995). *The art of case study research*. SAGE.

Sutamchai, K., Rowlands, K., Rees, C., (2020). The use of mindfulness to promote ethical decision making and behavior: Empirical evidence from the public sector in Thailand. *Public Administration and Development*, 40,156-167. doi:10.1002/pad.1872

Tan, T. (2019). The camel and the lotus: where mindfulness meets mediation. En J. Lee y M. Lim (Eds.), *Contemporary Issues in Mediation* (pp. 121-131). World Scientific.

Tapias, C. (2010). *Fumando mañas. Construcción del sentido de la realidad social en un contexto de ilegalidad*. Universidad del Rosario.

Tarnas, R. (2013). *La pasión de la mente occidental. Para la comprensión de las ideas que modelaron nuestra cosmovisión*. Ediciones Atalanta.

Taylor, C. (2002). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.

Tello, C. y Rodríguez, M. (2014). Categorías conceptuales para el estudio de la responsabilidad social organizacional. *Hallazgos*, 11(22), 119-135. <http://www.scielo.org.co/pdf/hall/v11n22/v11n22a08.pdf>

Tenbrunsel, A. E. y Smith-Crowe, K. (2008). Ethical decision making: where we've been and where we're going. *The Academy of Management Annals*, 2(1), 545-607. <https://doi.org/10.1080/19416520802211677>

- Van Maanen, J. (2011). *Tales of the field. On writing ethnography*. (2.ª ed.). The University of Chicago Press.
- Vallespín, F. (2000). Introducción. En *Debate sobre el liberalismo político* (pp. 9-37). Paidós.
- Viveros, M. (2002). *De quebradores y cumplidores: Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Wenar, L. (2017). John Rawls. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), Edward N. Zalta (Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rawls/>
- Werner, E. (1995). Resilience in development. *Current Directions in Psychological Science*, 4(3), 81-85. <https://www.jstor.org/stable/20182335?seq=1>
- Wilber, K. (1985). *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*. Kairós.
- Wilber, K. (1996). *Sexo, ecología y espiritualidad. El alma de la evolución*. GAIA.
- Wilber, K. (2005). *El espectro de la conciencia* (3.ª ed.). Kairós.
- Wilber, K. (2006). Introduction to integral theory and practice: IOS basic and the AQAL map. *AQAL: Journal of Integral Theory and Practice*, 1(1), 1-40. <https://www.integralrecovery.com/articles/introduction-to-integral-theory-practice-ios-basic-and-the-aqal-map>
- Wilber, K. (2007). *Espiritualidad integral. El nuevo papel de la religión en el mundo actual*. Kairós.
- Wilber, K. (2008). *La visión integral. Introducción al revolucionario enfoque sobre la vida, Dios y el universo*. Kairós.
- Yáñez, J. y Perdomo, A. (2011). *Cognición y conciencia*. Uniminuto.

APRENDER A DI-SENTIR EL MINDFULNESS COMO VIRTUD EN LA TOMA DE DECISIONES ÉTICA

"En nuestro mundo moderno estamos acostumbrados a dialogar, debatir, discutir, y negociar. Asumimos que la razón domina ese encuentro de ideas e intereses diferentes. La realidad es que las razones siempre van acompañadas de emociones y que el acuerdo o el desacuerdo se basa más en sentimientos que en razones. La experiencia del autor con los protagonistas de la decisión sobre la fusión UNE-Millicom, es un ejemplo de esto en un doble sentido: las posturas ideológicas que subyacen a los argumentos de los concejales; y la negativa a reconocer la influencia de las emociones en esas posturas ideológicas. Y esta segunda dimensión –no reconocer la influencia de las emociones– me parece el argumento central en la reivindicación del mindfulness como camino para el desacuerdo constructivo. Contribuciones rigurosas y bien fundamentadas (en las ideas y la experiencia) como la presentada por el doctor David Díez, no solo hacen avanzar el conocimiento, sino también mejorar la sociedad" (Dr. J. Félix Lozano, Instituto Ingenio, CSIC-UPV, Universidad Politécnica de Valencia, España).

www.ucm.edu.co · (60) 6 8933050

ce centro
editorial
Universidad Católica de Manizales



UCM