



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

ESCUELA DE POSTGRADO

**LA TECNOLOGÍA COMO HECHO INSTITUCIONAL: UNA PROPUESTA DE  
SOCIEDAD LIBERAL EN LA QUE ENCUENTRE SU MEJOR EXPRESIÓN**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Daniela Grandón Muñoz

Profesor guía: Dr. Rodrigo González Fernández

Dr. Íñigo Álvarez Gálvez

Santiago de Chile, año 2020

## Resumen

La suposición de que la tecnología es meramente una consecuencia de la ciencia, constituyéndose en una herramienta altamente eficiente, ajena a toda valoración por parte de agentes intencionales, es lo que ha obstaculizado comprender sus implicancias. Esta interpretación señala el problema de no poder situarla ni implementarla socialmente de acuerdo a su real condición. En este sentido, se propone caracterizar a la tecnología como un hecho institucional, de acuerdo a la Ontología Social de John Searle, pues asume las características propias de este tipo de hechos: se constituye mediante intencionalidad colectiva y conlleva poderes deónticos creando nuevas formas de comportamientos. Sin embargo, la creencia en su neutralidad puede llevar a proyectar instituciones tecnologizadas que posibiliten el control en pos de seguridad, bienestar y progreso. En este sentido, una lectura del Leviatán permite observar las posibilidades de amenaza a que lleva una mala interpretación de la tecnología, y al mismo tiempo, acentúa el valor del papel que cumple la libertad en el resguardo de los derechos inalienables de las personas, lo que quedará de manifiesto en el análisis del estado de naturaleza de John Locke. Presentar a ambos autores de forma paradigmática permitirá proyectar las consecuencias de la tecnología como hecho institucional mediante diversos ejemplos, para finalmente postular que la sociedad liberal es la más adecuada para la tecnología. Esta sociedad comprende la libertad como no dominación, y demanda la importancia de equilibrar la libertad negativa como positiva, para lo cual resulta fundamental contar con el criterio de imparcialidad, entregado por Rawls en relación a las instituciones.

## Dedicatoria

*A mis padres, familia, y a Pilar*

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I: ONTOLOGÍA SOCIAL DE JOHN SEARLE</b>	
1.1 Introducción.....	8
1.2 Realismo externo.....	9
1.3 Distinción entre hechos brutos y hechos institucionales.....	16
1.4 Intencionalidad colectiva y funciones de estatus.....	24
1.5 El poder de las instituciones.....	30
<b>CAPÍTULO II: LA TECNOLOGÍA COMO HECHO INSTITUCIONAL</b>	
2.1 Introducción.....	38
2.2 La Tecnología como Hecho institucional.....	40
2.3 Consecuencias de la Tecnología en relación con las Instituciones.....	56
2.4 Una lectura del Leviatán de Thomas Hobbes: La máquina del Estado...	64
2.5 Estado de naturaleza en John Locke: el valor de la libertad.....	72
<b>CAPÍTULO III: CÓMO LA TECNOLOGÍA ENCUENTRA SU MEJOR EXPRESIÓN EN UNA SOCIEDAD LIBERAL</b>	
3.1 Introducción.....	83
3.2 El aporte de Rawls: hacia una comprensión de la sociedad liberal.....	84
3.3 La Tecnología y el peligro del Leviatán.....	96

3.4 Una sociedad liberal es más adecuada a la Tecnología como hecho institucional.....	105
<b>IV. CONCLUSIONES.....</b>	<b>119</b>
<b>V. BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>125</b>

## Introducción

Ya desde sus comienzos, los estudios relativos a la ciencia y la tecnología, situados a mediados del siglo XIX, han minimizado no sólo el rol social que tienen ambas disciplinas, sino que también, han tenido una mirada reduccionista, al circunscribirlas a la especificidad y exactitud de lo que se ha creído propio de la dinámica científica. Bajo esta perspectiva, la tecnología aparece ineludiblemente ligada a la ciencia, confiriéndole ésta el grado de exactitud y neutralidad necesarias para hacer de aquella la consecuencia inevitable de una práctica que queda fuera de cualquier tipo de cuestionamiento. En efecto, se ha tendido a pensar que la tecnología es inseparable de la práctica científica, y que por ello, es legítimo adjudicarle el estatus de ser la garante del progreso y bienestar social de la humanidad. Este esquema ingenuo de las relaciones entre ciencia, tecnología y sociedad es lo que ha permitido sostener que la tecnología es ajena a valores morales, políticos o sociales y es, por ende, neutral, constituyéndose meramente en una herramienta. Se extiende con esto, la idea de que la tecnología es omnipotente y no tiene límites, de la misma forma que se piensa que el conocimiento científico es definitivo e infalible. Y esto, si bien no es del todo ajeno a la verdad, se debe matizar, puesto que la tecnología no siempre ha sido un anexo de la ciencia ya que que son sistemas en desarrollo que precisan el uno del otro para avanzar. Así por ejemplo, la máquina a vapor que dio inicio a la primera revolución industrial, fue un invento que no se inserta en la tradición investigativa científica-académica, pues buscaba, principalmente, rentabilidad financiera. De esta forma, al considerarse a la tecnología como el producto de la exactitud científica, las problemáticas en cuanto a su constitución y rol social fueron quedando de lado, pues su interpretación se ha reducido a considerarla como efecto de la ciencia. Esto lleva al problema de no poder situar a la tecnología para proyectarla apropiadamente, pues no se cuenta con una definición propiamente filosófica respecto de su naturaleza. Así, en esta tesis se

propone una interpretación de la tecnología como hecho institucional, siguiendo la Ontología Social de John Searle. La idoneidad de esta propuesta radica en que ya desde la filosofía de la tecnología se pueden encontrar acercamientos hacia un planteamiento que involucre a agentes intencionales y considere las creencias y valores como parte constitutiva de la tecnología. Quintanilla (1991), por ejemplo, sostiene que la tecnología es un sistema de acciones humanas intencionalmente orientado a la transformación de objetos concretos para conseguir de forma eficiente un resultado valioso (1991; p.11). Esta definición se acerca a la definición que hace Searle de los hechos institucionales, los cuales son posibles debido a la participación de la intencionalidad colectiva, las funciones de estatus, las reglas constitutivas y los actos de habla declarativos, que permiten, en su conjunto, la permanencia de las instituciones a través del tiempo mediante poderes deónticos. Por tanto, las razones para postular a la tecnología como hecho institucional radica en su acercamiento a concepciones de la tecnología, como la de Quintanilla, que incorpora a los agentes intencionales y las valoraciones que éstos hagan para constituirlos; además de realizarse en la tecnología una de las principales características de este tipo de hechos, que es la de posibilitar nuevas formas de comportamientos. En efecto, los poderes deónticos interpelan a considerar la importancia de los deberes y derechos asociados a la tecnología en vista de que se erige como una institución, entre otras muchas, y por tanto, necesita de estos poderes para mantenerse en el tiempo. En esta línea, la tecnología tiene implicancias sociales por dos motivos: porque también participa en la toma de decisiones políticas al constituirse mediante los agentes intencionales, y porque también requiere de otras instituciones. Así, un hecho institucional como el dinero requiere de la institución del Estado, la tecnología requiere, por ejemplo, de la institución de propiedad, entre otras, todo lo cual pone de relieve la necesidad de vislumbrar un tipo de sociedad donde mejor se proyecte y se inserte, dada su condición de hecho institucional. Esta constatación hace ver que al estar lo

político inmiscuido constitutivamente en la tecnología, puede ésta posibilitar nuevas formas de poder, en relación al Estado u otras instituciones, que atenten contra los derechos inalienables de las personas. Así, cabe la posibilidad de que una institución como el Estado, que incorpore a otra, como la tecnología, adquiera una función semejante a una gran máquina, garantizando neutralidad respecto a su implementación social, esto es, que sea ajena a dogmas políticos, y por ello asegure bienestar amparada en la precisión tecnológica. Este aparente beneficio que se produciría de la asociación de la tecnología con cualquier otra institución, se sostendría en su carácter de hecho institucional, por lo que podría posibilitar formas de poder absolutos amparados en esta constatación, teniendo por consecuencia el perjuicio de las personas que verían restringidos sus derechos, y por ende, sus formas de comportamientos. Para efectos de ejemplificar esto, y en vista de la semejanza que revisten las características que Hobbes atribuyó al Leviatán, es que se puede hacer un paralelismo con la tecnología, pues ésta podría otorgar la anhelada exactitud y neutralidad política que esperaba Hobbes del Estado emulando la eficiencia de una gran máquina, y constituyéndose en el dios terrenal que ordena la sociedad al contener las pasiones humanas. La lectura del Leviatán que se hará en esta tesis, por tanto, no lo incorporará dentro de la corriente liberal, pues se considera que su concepción de la libertad contribuye poco a garantizar la protección de las libertades individuales al rechazar necesidad de limitar el poder del gobierno mediante el cuidadoso diseño de instituciones que se orienten a este cometido. Por esto, la libertad queda restringida a todo lo que se pueda hacer fuera del soberano, y esto es, ciertamente, un espacio de acción débil e insuficiente, como señalan Berkowitz, Schmitt, entre otros. En esta línea, una institución como el Estado, que incorpore a la tecnología, podría tener implicancias perjudiciales para la sociedad, por lo que se precisa acentuar el valor que tiene la libertad en una sociedad que reconozca a la tecnología como hecho institucional. Es por esto que se recurrirá al estado de naturaleza de John



Locke para contrastar, en un sentido paradigmático, la representación, por una parte, de la concentración de poder propiciada por la tecnología que se podría visualizar en el Leviatán de Thomas Hobbes, y por otra, la representación de un estado de naturaleza que justifica el valor que tiene la libertad, tanto en lo civil como en lo político, pues Locke representa la apuesta por los derechos de los individuos y la importancia de preservarlos. Así, la importancia de incorporar a ambos filósofos en esta tesis radica en que simbolizan propuestas que nos impelen a contemplar la posibilidad de un peligro real en relación al individuo, la persona o ciudadano, y por ello la importancia de rescatar el valor de la libertad y de los derechos inalienables de las personas. Por tanto, el problema que se intentará visualizar dice relación con el tipo de sociedad que resultaría más adecuada para la tecnología como hecho institucional. La contrastación del Leviatán de Hobbes y el estado de naturaleza de Locke, se realiza con miras a proponer un tipo de sociedad liberal que incorpore una concepción de libertad como no dominación, incluso más que como no interferencia, y que logre equilibrar tanto la libertad negativa como la positiva. La primera alude a los derechos inalienables o civiles, mientras que la segunda a la participación colectiva de un cuerpo político. Esta sociedad liberal, al tener directa relación con las instituciones, pues la tecnología se caracteriza como tal, requiere de un criterio de imparcialidad transversal a toda institución, por lo que se incorporará a John Rawls en la búsqueda de este criterio en relación a las instituciones, lo que hará ver, además, lo que reafirmará la necesidad de que la libertad debe se haga efectiva tanto en su sentido negativo como positivo.

En definitiva, el objetivo de esta tesis se centra en intentar demostrar que la tecnología es un hecho institucional, y que por ello, requiere de condiciones sociales y políticas adecuadas a esta constatación, y es una sociedad liberal la que mejor cumpliría esta condición, toda vez que resguarda los derechos fundamentales de las personas pero bajo una concepción de libertad no sólo como no interferencia, sino, sobre todo, como no dominación. Para ello, se

precisa del equilibrio de la libertad individual (negativa) como colectiva (positiva), pues es esta última la que puede salvaguardar la posibilidad de injerencia institucional como dominación; y lo es porque puede comprenderse como el ejercicio y realización de una intencionalidad colectiva.

De esta forma, y para demostrar la posibilidad de concebir a la tecnología como hecho institucional, visualizar los peligros que puede implicar y proyectar la idoneidad de una sociedad liberal en los términos planteados, es que esta tesis se dividirá en 3 Capítulos. En el primero, se expondrá la Ontología Social de John Searle, teniendo como objetivo comprender qué es un hecho institucional, y cómo intervienen la intencionalidad colectiva, las reglas constitutivas y las funciones de estatus para conformar la piedra angular de la realidad social. Para ello, se precisa exponer el contexto general en el que nace la propuesta social de Searle, que es el realismo externo, para luego elucidar la distinción entre hechos brutos y hechos institucionales, entendiendo por estos últimos aquellos que dependen de los agentes intencionales. La tercera sección del primer capítulo profundiza acerca del rol que cumple la intencionalidad colectiva y la importancia de las funciones de estatus en la conformación de hechos institucionales. Finalmente, en la sección cuatro se desarrollan el poder que tienen las instituciones para crear hechos institucionales y la importancia de los poderes deónticos en su mantenimiento, esto último fundamental para visualizar el problema de los derechos y deberes que sugiere la tecnología.

Luego de otorgar el contexto necesario en el capítulo precedente, en el Capítulo 2 se desarrollará propiamente una concepción de la tecnología como hecho institucional a partir de la Ontología Social de Searle. Ello lo constataremos en algunos casos donde se hace efectiva la tecnología como institución a la vez que crea institucionalidad lo que se comprueba al evidenciar cómo los agentes intencionales participan en la constitución de la tecnología pues el desarrollo

tecnológico exige la participación, en forma de intencionalidad colectiva, de determinados valores en la sociedad que configuran la creación, diseño, desarrollo e implementación de la misma, a la vez que crea nuevas formas de comportamientos sociales. Junto con ello, se introducirá a una lectura del Leviatán de Hobbes que resalta el carácter absolutista que en última instancia tiene el Estado puesto que la libertad se deriva netamente del carácter físico, determinista y mecánico de la naturaleza. Esto permitirá postular que el carácter neutral al que aspiraba Hobbes que tuviera el Leviatán en sus funciones, se pueden cumplir aludiendo a la tecnología como hecho institucional, teniendo por consecuencia una disminución en la libertad de las personas, constituyéndose en un peligro. De esta forma, se considerará el estado de naturaleza de John Locke como una forma de representar paradigmáticamente una visión que resalte el valor y el papel de la libertad para resguardar los derechos inalienables de las personas, pero que también destaque el papel que tiene la comunidad para legitimar el poder de un gobierno al ceder los derechos individuales y, de esta manera, sentar la base para proponer una sociedad liberal más transversal que sirva de contrapartida a la posibilidad de instituir un Estado o instituciones que, amparados en la tecnología como hecho institucional, y en su denotada eficiencia, pueda resultar en una amenaza a los derechos fundamentales.

Finalmente, en el capítulo 3 emplearé el concepto de tecnología como hecho Institucional desarrollado en el capítulo anterior y lo incorporaré a la concepción de Leviatán y de sociedad liberal identificados en los capítulos precedentes, pero considerando el aporte de Rawls en relación a las instituciones para ampliar el concepto de sociedad liberal y denotar la transversalidad en los valores primordiales que la fundamente. La significancia de Rawls radica en que, si la tecnología como hecho institucional crea nuevas formas de comportamientos, ello quiere decir que las instituciones asumen creencias y valores que se asumen políticamente y que, a su vez, conllevan la instauración

de poder deónticos, entonces la participación y los valores políticos cobran relevancia. Las instituciones, por tanto, operan la mayoría de las veces bajo un criterio que, de no ser comprendido apropiadamente, puede tener consecuencias nocivas para las personas. Por esto, establecer un criterio de imparcialidad en relación a las instituciones permitiría que la libertad positiva (política) sea determinante en la conquista y mantenimiento de estas libertades civiles (pre-contrato) lo que podría complementar lo planteado por Locke respecto de los derechos inalienables. Seguidamente, se profundizará, mediante algunos ejemplos, cómo la tecnología puede asumir las características del Leviatán y resultar un peligro, para finalmente, argumentar en favor de una sociedad liberal considerando lo expuesto en los capítulos precedentes, asumiendo una concepción de la libertad, en relación a la tecnología, como no dominación. La libertad positiva, esto es, la libertad política que se ejerce en la participación activa por parte de una comunidad, hace referencia a la injerencia que tienen los agentes intencionales para determinar la dirección que pueda tomar la tecnología en tanto institución, y de esta forma, poder resguardar los derechos fundamentales de los ciudadanos.

Una sociedad libre, en última instancia, deberá definir conjuntamente la implicancia de la tecnología, dado su carácter de hecho institucional, y promover un uso y desarrollo de la misma de manera que no interfiera ni perjudique la libertad de los individuos en tanto dominación institucional, y que se oriente, más bien, al beneficio y bienestar de la sociedad en su conjunto.

## **Capítulo I. Ontología social de John Searle**

### **1.1 Introducción**

Para comprender correctamente la ontología social de John Searle es importante entender, primero, el contexto a partir del cual desarrolla su propuesta. La coincidencia, en un único mundo, de fenómenos objetivos y fenómenos subjetivos, es lo que Searle denomina realismo externo, y otorga el marco para distinguir aquellos objetos que existen objetivamente de aquellos que existen subjetivamente.

La existencia de fenómenos objetivos y subjetivos es lo que Searle denomina hechos brutos e institucionales. Estos últimos son la base en la construcción de su Ontología Social y son posibilitadas por la intencionalidad colectiva, las funciones de estatus, las reglas constitutivas y los actos de habla declarativos, que permiten la permanencia de las instituciones a través del tiempo mediante poderes deónticos.

Los hechos institucionales son creaciones humanas realizadas mediante una institución que las trae a la existencia social y construyen nuestra realidad social. Este capítulo, que se dividirá en cuatro secciones, expondrá y desarrollará los conceptos más importantes de la propuesta Ontológica Social de John Searle, que ya se han mencionado. La primera sección expone el contexto general en el que nace la propuesta social de Searle, que es el realismo externo. La segunda sección elucida la distinción de hechos brutos y hechos institucionales, entendiendo por estos últimos aquellos que dependen de los observadores. La tercera sección profundiza acerca del rol que cumple la intencionalidad colectiva y la importancia de las funciones de estatus en la conformación de hechos institucionales, y por tanto, de la realidad social. Finalmente, en la sección cuatro se desarrolla: i) el poder que tienen las

instituciones para crear hechos institucionales y ii) la importancia de los poderes deónticos en su mantenimiento. Ambos puntos proporcionan el marco referencial desde el cual se desarrolla, en los capítulos siguientes, el concepto de tecnología como hecho institucional.

## **1.2 Realismo externo**

El realismo externo, que es la base de la que parte Searle para desarrollar su Ontología Social- y que tiene que ver con la existencia de fenómenos independientes de nosotros para su existencia- se vuelve problemático cuando debe responder no sólo a la existencia de dichos fenómenos, sino también de otros que parecen depender de nosotros para existir. Cómo existen y coinciden, en un único mundo, ambos fenómenos que parecen contrarios entre sí, es el problema que visualiza Searle, y lo formula de la siguiente manera:

¿Cómo es posible que en un universo que consiste enteramente de partículas físicas en campos de fuerza, pueda haber cosas como la conciencia, la intencionalidad, la voluntad libre, el lenguaje, la sociedad [...] y las obligaciones políticas? (Searle, 2010; p. 3).

Para responder tal pregunta, se expondrán algunos conceptos clave, como la objetividad y subjetividad tanto en el sentido epistemológico como ontológico, lo cual configurará el criterio a partir del cual Searle propone la existencia de una realidad externa, y posibilita la creación de instituciones y el conjunto de la realidad social.

Este realismo sugiere que el universo no sólo existe independientemente de nuestra mente, sino que también se puede comprender su naturaleza (Searle, 1998; p. 4), asumiendo, de esta forma, tanto una objetividad ontológica como una inteligibilidad epistémica. Las células, montañas y ríos no son meras

representaciones mentales puesto que su existencia no depende de cómo la concibamos, sino que existen objetivamente y con total independencia de nosotros. En palabras de Searle:

Defino realismo como el punto de vista de que el mundo existe independientemente de nuestras representaciones. Esto tiene por consecuencia que si nosotros nunca hubiésemos existido [...] la mayor parte del mundo no se hubiera visto afectado. (Searle, 1995; p. 153)

Este filósofo postula que la realidad no requiere de nuestra participación para su existencia, no necesita de nosotros para existir objetivamente, porque es independiente de nuestras representaciones. Y, ¿qué son las representaciones? son contenidos mentales que nos hacemos a partir de ciertas características del mundo. Es decir, las representaciones corresponden a creencias, percepciones, e incluso el lenguaje. Esta es una, sino la principal, forma de representarnos el mundo, y mediante la cual “pasan” aquellas características objetivas de la realidad y que hacen posible que interpretemos el mundo; nos representamos el mundo precisamente cuando pasan por el filtro de nuestras creencias, pensamientos e incluso deseos, lo que no implica reconocer que absolutamente toda la realidad sea una representación nuestra.

Es importante enfatizar acerca de la realidad externa puesto que, además de ser evidentemente la base sobre la cual Searle construye su Ontología Social, aporta las características primordiales que permiten diferenciarlo del constructivismo. En efecto, al afirmar este filósofo que en nuestro mundo- único mundo- los objetos físicos existen independientemente de las representaciones que nos hagamos de ellas, que la realidad no depende intencionalmente de ninguna forma de nosotros (Searle, 1995; p. 153), supone que la realidad del mundo físico es la base a partir de la cual construimos mentalmente un tipo determinado de realidad: la realidad social. Así, por ejemplo, la cordillera de Los

Andes existe independientemente de nuestras representaciones, sin embargo, no ocurre lo mismo con, por ejemplo, el unicornio.

Para representarnos a este último, necesitamos hacer partícipe a la imaginación, la que nos proporciona los elementos ficticios adicionales para traer a la existencia aquello que no existe sin nuestra cooperación. Atribuir a la forma de caballo, alas, cuerno, colores y mitificaciones sólo es posible gracias a la participación de la imaginación, y así también ocurre con ámbitos de la realidad que no están sujetas a las condiciones mentales para su existencia. Es precisamente la imaginación, y el supuesto ontológico fundamental que aporta el realismo externo, los que permiten no caer en una construcción total de la realidad a partir de teorías sociales.

Para Searle, entonces, hay un único mundo (2010; p. 3), una única realidad posible en el cual encontramos tanto los objetos físicos como todas las posibles representaciones que podamos hacernos de ellos: “La propuesta básica es que los humanos viven tanto en un mundo social e institucional como viven en uno físico” (Rakoczy, Tomasello, 2007; p 113).

El realismo consiste para Searle en que “El mundo existe independientemente de nuestras representaciones. A esto lo llamo realismo externo” (Searle, 1995; p.153). Pero además, este realismo se identifica con aquella realidad objetiva develada por la ciencia “La verdad es, para nosotros, que la mayoría de nuestra metafísica es derivada desde la física (incluida las otras ciencias naturales)” (Searle, 1995; p. 6)

Con esto el realismo externo es consistente con aquellos sistemas físicos, biológicos y químicos de los que nos habla la ciencia objetivamente, y que son independientes de nuestras creencias y deseos.

Empero, esta definición de realismo externo implica varios puntos. Primero, al tratarse de una teoría ontológica, rechaza de plano que se identifique con varias



otras teorías, entre ellas, con una teoría de la verdad, del conocimiento o del lenguaje (Searle, 1995; p.155). Esto porque, al ser el realismo una teoría ontológica no es, evidentemente, una teoría epistémica.

Lo anterior es importante, pues responde a las variadas críticas de que ha sido objeto el realismo externo que encuentran sustento, precisamente, en una falta de distinción respecto de términos tales como: epistémico/objetivo, subjetivo; y ontológico/objetivo, subjetivo. En efecto, declarar que hay una realidad externa que es independiente de nuestras representaciones (realismo ontológico) no es equivalente a decir que la realidad es completamente independiente de nuestras mentes (epistemológicamente). El dinero, por ejemplo, por sus propiedades intrínsecas de composición física y química, es ontológicamente objetivo, en el sentido de que existe como un trozo de papel y no depende de nosotros para existir, pero es epistémicamente objetivo, ya que culturalmente acordamos reconocerlo como dinero. Sin este consenso acerca de su valor como dinero, sería solamente un trozo de papel.

A diferencia del dinero, la verdad de una proposición será epistemológicamente subjetiva si depende de valores que no implican necesariamente consenso.. Siguiendo el ejemplo del dinero, decir “El euro es más bello que el dolar” depende de los sentimientos o creencias de una persona y de su apreciación personal. Y de igual forma, “me duele la cabeza” es una afirmación ontológicamente subjetiva, porque el fenómeno existe para un sujeto que lo percibe. En consecuencia, epistémicamente subjetivo es el valor de verdad de un enunciado para un sujeto; epistémicamente objetivo es el valor de verdad para varios sujetos; ontológicamente objetivo es la existencia de algo independiente de sujetos; ontológicamente subjetivo es la existencia de algo dependiente de un sujeto.

Esta distinción es especialmente importante puesto que el realismo externo depende, y junto con ello su defensa, de comprender la preeminencia de una

realidad que tiene una existencia ontológicamente objetiva (por ejemplo, un árbol), y que sólo a partir de ella podemos llegar a postular la existencia de una realidad ontológicamente subjetiva (por ejemplo, el dinero).

Cabe destacar, sin embargo, que el realismo externo no se identifica con una ontología objetiva. Tal como señala Searle: “Objetividad ontológica implica realismo externo porque la independencia de la mente implica independencia de representación. Pero no a la inversa” (Searle, 1995; p. 152).

De lo anterior se puede inferir, por tanto, que el realismo externo no necesariamente se refiere a la realidad en términos de contenido, porque no se preocupa acerca de cómo es el mundo ni qué hay en él (1995; p.155); el realismo no se trata acerca de la existencia material, o de entidades dispuestas en el espacio y el tiempo, sino acerca de la independencia que tienen respecto a cómo nos las representamos. Así, el realismo estipula que hay una manera en la que las cosas son en este mundo, incluso antes de ser consideradas objetos, porque implica asumir que aunque nosotros no existiéramos para representarnos las cosas, ellas seguirían estando allí.

Como se mencionó arriba, la importancia de enfatizar el realismo externo desde el cual parte Searle radica, por una parte, en que es la base y justificación que sostiene todo el edificio teórico de su Ontología Social, y por otra, en que es una clara respuesta al constructivismo más radical, aquella corriente intelectual que sostiene que el mundo físico, y todo lo acontecido en él, es una construcción social. Por esto Searle enfatiza en que el realismo externo es una posición *default*, es decir, una visión del mundo que los seres humanos sostienen prerreflexivamente (Searle, 1998; p. 9), y que es la condición de posibilidad del pensamiento y de la acción. Como posición default, Searle entiende por realismo externo lo siguiente: “Aquí hay un mundo real que existe independientemente de nosotros, independientemente de nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestro lenguaje” (Searle, 1998; p. 10).

El realismo externo plantea, por tanto, que existe una realidad que es independiente del observador, pero que a la vez es el cimiento que sostiene la Ontología Social, lo que deja en evidencia el error de teorías que sostienen que el mundo real es una mera construcción social.

Sin embargo, una respuesta al constructivismo apoyada solamente en una posición prerreflexiva (*default*) como la realidad externa, deja de lado por qué las teorías constructivistas han sido tan exitosas. En efecto, este éxito puede explicarse, y también refutarse, apelando a los conceptos de ontología y *episteme*. Entender la diferencia entre ambos, de una forma objetiva y subjetiva, permite rechazar la conclusión pseudológica que realiza el constructivismo radical, a saber, extraer consecuencias ontológicas a partir de premisas epistemológicas.

La confusión del constructivismo reside en que deriva su concepción ontológica a partir de una epistemología subjetiva lo que conlleva, por ejemplo, a sostener que los hombres son sólo sus historias y se pueden hacer a sí mismos en la medida de sus experiencias, pues el lenguaje es el vehículo por el cual nos representamos el mundo, constituyendo ontológicamente la realidad.

En consecuencia, sostener que somos únicamente una construcción o relato social como señala Derrida- “No existe nada fuera de los textos” (Derrida en Searle, 1998; p. 19)- lleva indefectiblemente a negar la existencia de un mundo independiente del lenguaje. El universo no sería más que narrativa, sin sustancia; un tipo de idealismo que anularía la realidad externa.

La distinción entre objetividad y subjetividad, en el contexto del realismo externo, permite distinguir, entonces, aquella realidad que existe independientemente de nosotros- que no necesita ser pensada para su existencia- de aquella que sí depende de nosotros. “Mucho de nuestra mirada

del mundo depende de nuestro concepto de objetividad y del contraste entre lo objetivo y lo subjetivo” (Searle, 1995; p. 7).

De esta forma, el error del constructivismo, que toma una porción de la realidad, específicamente la realidad social haciéndola pasar por la realidad toda, reside en que pese a lo que cualquiera de nosotros desee, las montañas, los árboles o la galaxia no necesitan de nosotros para existir y seguirán estando ahí estemos nosotros o no: “Pese a los constructivistas sociales, existen (los hechos brutos) con independencia de los observadores, lo cual sugiere que el realismo externo que defiende Searle, si no subyace a la mencionada distinción, al menos la confirma” (González, 2020; p. 131). De esta forma se comprende que cualquier pregunta en relación a un mundo externo presupone la existencia de una realidad externa.

En definitiva, el realismo que asume Searle es el fundamento necesario no para decir cómo son las cosas ni para preguntar acerca de su existencia, puesto que, para que algo exista objetivamente para un sujeto, debe simplemente ser independiente de la mente, lo que implica independencia de representación. La objetividad ontológica implica un realismo externo, pero no inversamente. El realismo es el escenario a partir del cual se establecen posibilidades de acontecimientos referido a las relaciones sociales e institucionales que se puedan establecer a partir de este marco común, pues es lo que posibilita la existencia tanto de hechos brutos como de hechos institucionales.

### **1.3 Distinción entre hechos brutos y hechos institucionales**

Luego de exponer el contexto en que se sitúa la filosofía de Searle y la trascendentalidad (Searle, 1995; p. 183) de la realidad externa en la conformación de la realidad social, podemos identificar algunos conceptos que resultan clave. Como ya se ha señalado con anterioridad, hay porciones de la realidad que existen independientemente de nosotros, no dependen de la creencia de que tengamos acerca de ellos porque existen objetivamente, mientras que otras dependen del acuerdo humano, es decir, que existen porque creemos que existen. Creer o no en su existencia es la primera instancia que determina la distinción entre hechos brutos y hechos institucionales.

En efecto, estar ante una montaña, observarla, implica reconocer la existencia objetiva de la montaña, pues hay características de este único mundo que es materia de la física, es decir, de la ciencia. En cambio, los hechos institucionales sí requieren que creamos en su existencia, porque involucran características que son materia de la cultura y la sociedad (Searle, 1995; p. 27), como, por ejemplo, el dinero. Si mostramos una cantidad de dinero en un país determinado, creemos que es dinero y lo reconocemos como tal, entonces lo será. Si se deja de creer que lo es, entonces dejará de serlo. Lo mismo cabe decir cuando hablamos de elecciones, propiedad privada, matrimonios (Searle, 1995; p. 32).

Ahora bien, aquí hay dos problemas que resolver; por una parte, tenemos que, para reconocer la existencia de un hecho institucional debemos creer en él, es decir, la creencia es condición de posibilidad de este tipo de hechos, lo que lleva a un argumento circular, porque: “Si parte del contenido de la reclamación que algo es dinero es la reclamación que se cree que es dinero, entonces ¿cuál es el contenido de tal creencia?” (Searle, 1995; p. 33). En efecto, como el mismo Searle señala, este tipo de argumento podría objetarse ya que, así planteado, la creencia es el contenido que fundamenta al dinero, pero el dinero,

a su vez, es posibilitado por esta creencia, lo que lleva al mencionado argumento circular.

En otras palabras, si el contenido de la creencia de que algo es dinero contiene la creencia de que es dinero, entonces la creencia de que algo es dinero es, en parte, la creencia de que es dinero, lo que imposibilita, lógicamente, justificar la creencia de que se cree que es dinero; no se puede explicar el contenido de esa creencia sin repetir la misma característica una y otra vez.

Nuevamente, para dilucidar este problema de la regresión al infinito, Searle alude a los conceptos sociales y los físicos o naturales. Estos últimos existen independientes de nosotros. Una montaña no dejará de estar ahí porque no la veamos o no creamos que exista. De igual forma, una molécula seguirá siendo una molécula incluso si nadie piensa nada acerca de ella (Searle, 1995; p.33).

Sin embargo, no ocurre lo mismo con los hechos sociales; estos dependen de la actitud que tomemos hacia ellos. Pero no sólo dependen de nosotros, sino que es esta actitud la que precisamente permite que se constituyan. Es más, como examinaremos más adelante, el lenguaje cumple un rol primordial porque es la principal institución mediante la cual podemos distinguir entre hechos brutos e institucionales (González, 2020).

Efectivamente, los hechos brutos requieren de la institución del lenguaje para poder representar que son hechos. En sí mismos, sin embargo, la existencia de los hechos brutos no depende de institución alguna (Searle, 1995; p. 27), es decir, el dinero, en cuanto a su característica física de papel, no requiere de una institución para existir, sino sólo en cuanto se lo reconoce como dinero.

Así, declarar que la montaña más alta de nuestro país mide 6893 mts., requiere de la institución del lenguaje que permita representar esa medición, pero el hecho mismo de la existencia de la montaña, es independiente de cualquier institución, incluyendo el lenguaje.

Searle coloca por ejemplo la comparación entre una gran fiesta y la guerra; aun cuando en la fiesta las cosas puedan salirse de control con una tasa de siniestralidad, todos sabrían que, por más que pudiéramos equipararla a una guerra, no lo es. Simplemente es una fiesta, y no una guerra. Entonces, parte de ser una fiesta es ser pensada como una fiesta. En cambio, parte constitutiva de ser una guerra es ser pensada como tal, de la misma forma ocurre con el dinero, donde “X es dinero” implica una disyunción indefinida como esta: “X es visto como dinero” o “X es pensado como dinero” o “X es usado como dinero” (Searle, 1995; pp.32-34).

No hay una analogía entre hechos físicos, sino que, más allá de ellos, son pensados de una determinada manera, y esto es lo que constituye propiamente a los hechos sociales: dos personas intentando echar a andar un auto, es un hecho social, más no un hecho institucional. Para que un hecho sea considerado institucional, se precisa de la institución, que es la que permite la creación de hechos institucionales. Así, la acción que emprenden dos personas intentando hacer que arranque el auto no necesita de institución alguna para ser entendida como tal, el dinero en cambio sí lo requiere: “Es la institución que permite la creación de hechos institucionales fuera de los hechos sociales y los hechos brutos” (Searle, 1995; p. 113).

Pero, para comprender qué es una institución, que es la que permite la existencia de hechos institucionales, hay que comprender la participación que tienen las reglas. Searle distinguirá entre reglas regulativas y reglas constitutivas, y lo que señala es que las primeras, como dice su nombre, regulan cierta actividad. Por ejemplo, “límite máximo de velocidad al conducir es de 60 km/h”. La actividad de conducir ya existía desde antes de la formulación de aquella regla. No ocurre lo mismo con las reglas constitutivas; éstas crean la posibilidad de la existencia misma de ciertas actividades. Por ejemplo, las reglas del ajedrez crean la posibilidad de jugar ajedrez (Searle, 1995; p. 28),

porque las reglas constituyen el ajedrez, es decir, no es posible comprender o jugar el ajedrez sin sus reglas. Para jugar ajedrez debemos hacerlo siempre de acuerdo con sus reglas, sino, no es ajedrez.

Las reglas permiten la identificación de un determinado sistema, en este caso, el sistema de juego del ajedrez. De la misma forma, los hechos institucionales existen sólo dentro de un sistema de reglas constitutivas: “En virtud de la regla constitutiva el papel cuenta como “recurso legal para todas las deudas públicas y privadas” (Searle, 1995; p. 46).

El dinero en este sentido, como hecho institucional, cumple su función porque hay reglas que lo constituyen como tal, por tanto, que crean la posibilidad misma de realizar ciertas actividades. De esta forma, la estructura de las instituciones humanas es una estructura de reglas constitutivas.

En efecto, lo que caracteriza a este tipo de hechos institucionales es que hay reglas bajo las cuales se constituyen como tales siguiendo una determinada fórmula. Por tanto, dichas reglas siempre tienen la forma de X cuenta como Y en el contexto C. Esta estructura lógica permite entender cómo la intencionalidad colectiva impone estatus (Y) a ciertos fenómenos (X) y a ese estatus, cierta función bajo determinadas condiciones (C). De tal manera esta fórmula sólo viene a representar la estructura lógica que sigue la imposición de una función que, sin embargo, no siempre tiene relación con las propiedades físicas intrínsecas de los objetos, es decir, que dichas propiedades no son relevantes a la hora de atribuir estatus. En palabras de Searle:

Las funciones nunca son intrínsecas a la física de algún fenómeno, porque son asignadas desde afuera por usuarios y observadores conscientes. Las funciones, en breve, nunca son intrínsecas porque son siempre relativas al observador (Searle, 1995; p. 14).



La fórmula “X cuenta como Y en el contexto C” ejemplifica la diferencia entre hecho bruto e institucional, ya que Y impone un nuevo estatus a X, y este nuevo estatus lleva consigo una función que no puede simplemente remitirse a alguna virtud o característica física nombrada por X. La función, entonces, requiere del estatus para que se realice, mientras que el estatus requiere de intencionalidad colectiva, incluyendo la continua aceptación social del estatus con su correspondiente función. Por ejemplo, Searle sostiene: “El estatus descrito por “dinero” implica la función de ser un medio de cambio, entre otros” (Searle, 1995; p. 114).

Es evidente, por tanto, que hay una jerarquía entre los distintos tipos de hechos. En la base se puede encontrar a los hechos brutos, luego los hechos sociales, y como una sub-clase de estos últimos, a los hechos institucionales. Ello no lleva a afirmar que el hecho institucional se reduzca al hecho bruto, pues como ya se ha señalado, aquel no se remite a una característica física intrínseca de éste. Por otra parte, los hechos brutos no se manifiestan solamente en objetos físicos, sino incluso como pensamientos, en la medida que éstos son la actividad de un fenómeno mental con base biológica, lo que se profundizará un poco más en el capítulo II de esta tesis.

La creación de hechos institucionales es posibilitada por una estructura institucional C que permite, precisamente, asignar una función a un determinado estatus. Es esta estructura institucional la que permite garantizar la certeza de fenómenos institucionales mediante su representación simbólica, como ocurre con el dinero, donde X, el papel, cuenta como Y, dinero, en el contexto C, Chile.

En otras palabras, es la estructura permitida por las reglas bajo las cuales existirán determinados fenómenos institucionales, como ocurre en un juego de ajedrez. En efecto, mover una pieza de madera, o del material que sea, no sólo de forma intencionada, sino que de acuerdo con ciertas reglas, no cuenta sólo

como mover un elemento físico, sino que significa mover a la reina para ganar. De la misma forma, mover un balón haciéndolo traspasar una determinada línea, podría significar sólo eso: mover el balón, incluso más allá de la intención, que podría ser derribar un árbol, golpear a alguien, etc. Pero, si ese movimiento acontece bajo un determinado contexto Y, bajo determinadas reglas, entonces podría significar anotar un gol y ganar un partido de fútbol. Lo importante es señalar que la existencia de ese balón, su existencia real, no está determinada ni condicionada por lo que nosotros creamos de él, sino sólo lo estará en tanto representa un determinado balón en el campo de juego. Hay, por tanto, una existencia física que no depende de nosotros, y una construida que sí requiere de nosotros para existir institucionalmente. A esta última Searle la denomina hecho institucional.

Ahora bien, el filósofo amplía esta definición y señala que también es posible que ciertos tipos de hechos institucionales sean creados por actos que son, a su vez, hechos institucionales (Searle, 1995; p.116). Así por ejemplo, la creación de nuevos derechos de propiedad requiere del acto de comprar o vender. El propietario de una casa, bajo la legislación chilena, podrá vender y traspasar los derechos de propiedad a quien se la compre, pero para ello, necesita él mismo ser reconocido como propietario para crear un nuevo hecho institucional. Por tanto, un nuevo estatus y una nueva función son impuestas a la vivienda; la de ser vendida o traspasada, la que ya ha tenido un estatus-función impuesta y que crea un hecho institucional. En este sentido: “En la medida que el nuevo estatus institucional es de mayor importancia, estamos más inclinados a requerir que sea creado por actos de habla explícitos realizados de acuerdo con reglas estrictas” (Searle, 1995; p. 116).

Este tipo de creación de hechos institucionales conlleva, por lo tanto, a la declaración explícita en actos de habla. Por ejemplo, cuando el juez declara marido y mujer, lo que hace, mediante esta declaración, es cambiar el estatus

de cada integrante, y junto con ello, su función: de ser ciudadanos solteros, a la de ser casados. Es lo que Searle denomina, iteración de funciones de estatus.

Además, podemos imponer funciones de estatus en cuyas entidades previamente se impusieron funciones de estatus que era de representar, i. e., podemos imponerlas en actos de habla. Por ejemplo, una cierta clase de promesa como X pueda contar como un contrato Y, pero ser una promesa es, de hecho, tener una función de estatus Y en un nivel bajo. No es exageración decir que estas iteraciones proveen la estructura lógica de las sociedades complejas (Searle, 1995; p. 80).

Son estos actos de habla, ellos mismos, hechos institucionales, que crean, a su vez, más hechos institucionales. Así, cuando un juez declara que se abre la sesión, impone una nueva función de estatus en el acto de habla, de la misma forma que un ciudadano puede llegar a ser presidente por los votos declarados individualmente por otros ciudadanos, instancia que sólo puede ser confirmada, sin embargo, por el presidente en ejercicio. Esta confirmación del nuevo cargo a asumir se hace declarando, prometiendo o jurando ejercer. Por tanto, para que alguien pueda llegar a esa instancia (prometer su cargo), debe antes haber cumplido el requisito de ser un ciudadano según la constitución de EEUU.

La creación como la permanencia en el tiempo de estos tipos de hechos dependen, por tanto, de las reglas constitutivas, las cuales permiten, bajo la fórmula "X cuenta como Y en C", crear y mantener hechos institucionales.

Las reglas constitutivas, como ya se ha señalado, asignan la función de estatus pero posibilitado por el acuerdo humano, esto es, gracias a la intencionalidad colectiva. Esto último será abordado en profundidad en el apartado que sigue; mientras, interesa destacar la diferencia entre hechos brutos y hechos institucionales, teniendo en consideración que los primeros son la base de los últimos.

Conviene señalar, nuevamente, que la existencia de los hechos brutos se refiere a la realidad física y no a una construcción social de la realidad, como ocurre con los hechos institucionales: “Las funciones son siempre, en última instancia, asignados a fenómenos brutos” (Searle, 1995; p. 121). Esto, como se ha precisado, tiene que ver con una distinción ontológica; en efecto, la característica de los hechos brutos es ser ontológicamente independientes del observador, y por ello, tienen propiedades biológicas, químicas o físicas que son intrínsecas a los objetos mismos. En este sentido, este es el único mundo donde colapsan, tanto regímenes políticos, como estados cuánticos, lo que señala que el mundo de las instituciones, no es distinto del mundo físico.

Ahora bien, y como ya se ha señalado, Searle sostiene que hay cierto orden jerárquico en relación con estos tipos de hechos. Por una parte, los hechos brutos, base de los hechos sociales e institucionales, tienen una existencia objetiva, es decir, son ontológicamente objetivos, pero pueden también ser aprehendidos subjetivamente, esto es, ser epistémicamente objetivos. Afirmar que el monte Everest tiene nieve, implica acceder a esta de una manera objetiva. En cambio, si estando en la montaña afirmo sentir frío, entonces mi estado mental será epistémicamente subjetivo pues dependerá de mi valoración y apreciación. En cualquier caso, hay que señalar que la principal diferencia entre uno y otro es el acuerdo humano y que por ello podemos catalogar a unos como hechos brutos no mentales, mientras los otros como hechos institucionales mentales (Searle, 1995; p. 122).

De esta forma, se ha establecido la diferencia entre estos tipos de hechos la cual, a juicio de Searle, radica principalmente en una diferencia ontológica, puesto que la existencia de los hechos brutos no requiere de la creencia, acuerdo o participación humana, es decir, no participa ningún tipo de intencionalidad.

Por el contrario, la creación de hechos institucionales sí precisa creer en ellos para que existan, haciéndose efectiva mediante una determinada intencionalidad, además de la participación de reglas constitutivas que permitan declarar, mediante actos de habla, un hecho institucional, el cual impone, a su vez, un nuevo estatus y función social. Todo lo cual pone de relieve la importancia de la intencionalidad en la constitución de hechos institucionales. En este sentido, se expondrá a continuación cómo se hacen efectivos estos hechos de acuerdo a un tipo específico de intencionalidad.

#### **1.4 Intencionalidad colectiva y funciones de estatus**

En la sección precedente se examinó la diferencia entre hechos brutos e institucionales, constatando cómo los primeros son la base a partir de los cuales se constituyen los hechos institucionales. Se pudo apreciar, además, la participación de ciertos elementos clave que posibilitaban su creación, entre los cuales se identificó el estatus que adquieren los hechos institucionales mediante determinados actos de habla (declarativos) y la función que adquirirían. Sin embargo, se precisa de un elemento que es fundamental para comprender cómo es que los actos de habla (lenguaje) constituyen la realidad social, y permiten asignar funciones que son reconocidas por todos quienes participan de una determinada comunidad. Este elemento es la intencionalidad colectiva, que es, para Searle, la base que sostiene toda la ontología social humana. Como declara: “Me enfocaré en lo que creo es el principal bloque en la construcción de toda la ontología social humana y sociedad humana en general” (Searle, 2010; p. 43).

De esta forma, los hechos institucionales abarcan un rango que va desde una amistad informal, hasta la complejidad legal de corporaciones internacionales y que son posibilitados por una intencionalidad colectiva que es, en primer lugar, un fenómeno biológico natural (Searle; 2010; p. 42), pero que tiene propiedades semánticas. En efecto, para Searle, la intencionalidad colectiva que crea

hechos institucionales, es un fenómeno biológico propio del cerebro y no puede ser reducida a ninguna otra cosa: “Creo que la capacidad de comportamiento colectivo es biológicamente innato, y las formas de colectividad intencional no pueden ser eliminadas o reducidas a algo más” (Searle, 1995; p. 37)

Esta capacidad de nuestro cerebro de poseer intencionalidad colectiva no es compartida con otros animales puesto que ningún animal no humano puede crear hechos institucionales, aunque sí mostrar comportamientos individuales diferentes para conseguir un objetivo común. Como sostiene Searle:

La única característica difícil para asimilar comportamiento colectivo animal dentro de una teoría general de intencionalidad deriva del hecho de que cualquier forma de comportamiento complejo, tal como el ejemplo de las hienas atacando al león, cada contribución animal individual al comportamiento colectivo tendrá un contenido intencional diferente de una colectividad intencional (Searle, 1995; p. 38).

Aunque animales pueden mostrar un comportamiento colectivo, no derivan tal comportamiento de la intencionalidad colectiva, puesto que no ejecutan la acción individual a partir de una intención colectiva. Pasar de enunciados individuales como “yo creo” o “yo quiero” a la primera persona del plural “nosotros creemos”, “nosotros queremos”, implica tener intencionalidad colectiva y ello sólo es posible en humanos, es decir, la de una acción conjunta conformada por la misma intención de realizar algo. “Cuando Jack y Mary bailan juntos, cada uno intenta no sólo bailar, sino “Bailar juntos” (Rakocsy, Tomasello, 2007; p. 113).

Cuando observamos a un grupo de animales cazar, por ejemplo, cuando los leones intentan atrapar una gacela, se hace evidente, argumenta Searle, que al igual que ocurre con el comportamiento humano, cada animal tendrá un comportamiento diferente, y es desde esta diferencia que contribuye al

comportamiento colectivo. Sin embargo, y siguiendo la propuesta que hacen Rakoczy y Tomasello (2007), ni siquiera este comportamiento sería equiparable a lo realizado por los seres humanos. Por ejemplo, en un juego de fútbol, un individuo cumple una determinada función (defensa, delantero, etc.), pero lo hace a partir de la intencionalidad colectiva, pues sirve al propósito de, “intentar, todos, marcar un gol para ganar el partido”. De esta forma, la diferencia entre el comportamiento animal y el humano, más allá de que en ambos se evidencie un trabajo mancomunado, es que el ser humano actúa sobre la base de la intencionalidad colectiva que es un fenómeno propio del cerebro humano.

Como indican Rakoczy y Tomasello: “La evidencia empírica sugiere que otros animales, incluidos nuestros parientes primates más cercanos, en realidad no tienen intencionalidad compartida o colectiva del tipo humano” (2007; p. 114).

Aclarado este punto, conviene señalar que la intencionalidad colectiva permite declarar reglas que posibilitan, consecuentemente, el reconocimiento de estatus y la función respectiva en el desarrollo del juego, porque este tipo de intencionalidad trabaja desde el *nosotros*. Es esto lo que permite reconocer un hecho institucional, en contraste el hecho aparentemente social mostrado por los animales, ya que, además, los animales carecen de lenguaje, de actos de habla, y por ende, de declaraciones. El lenguaje aparece entonces, como condición y límite del pensar y del actuar humano en Searle (Cuchumbé, 2012; p. 208).

En la misma línea, señala Cuchumbé, Searle ve que “el núcleo de la vida humana es la acción discursiva y los efectos que ésta produce” (2012; p. 209), de aquí el reconocimiento de la filosofía de Searle en su aspecto pragmático, pues son los hablantes los que intentan crear o evitar la realización de ciertas acciones. En efecto, en su teoría de la intencionalidad y de la función que cumplen los actos de habla, señala que el lenguaje implica participar en una forma de conducta gobernada por reglas, (Searle, 1986, p.27), lo que constituye

la realidad social. Y es a partir de esta constatación del papel que cumple el lenguaje para crear un tipo específico de realidad que desarrolla una ontología de los hechos institucionales. Entonces, hay dos elementos primordiales en la constitución de hechos institucionales: el lenguaje y la intencionalidad colectiva.

Pese a que los animales tienen un comportamiento distinto al nuestro, pues en los seres humanos la intencionalidad individual es comprendida desde la intencionalidad colectiva, constituyendo así los hechos institucionales, lo cierto es que tradicionalmente se cree que la intencionalidad colectiva es reducible a la individual. Se tiende a pensar en ella como el reconocimiento de la sumatoria de intenciones, creencias o deseos, y por ello se puede reducir a una intencionalidad individual.

Sin embargo, esto supone no comprender la naturaleza ni el alcance que tiene en tanto fenómeno biológico. Efectivamente, la intencionalidad colectiva es un fenómeno biológico primitivo y original que tiene como elemento crucial un sentido del hacer algo juntos (Searle, 1995; p. 24). Por tanto, es a partir de este fenómeno de la consciencia, que es la mente, que la intencionalidad colectiva adquiere sentido. De la misma forma, tanto la intencionalidad individual como la intencionalidad colectiva son dos fenómenos mentales distinguibles entre sí. En otras palabras, una persona puede realizar algo intencionalmente individual, por ejemplo tocar un violín, pero el lugar y la función que cumpla esta persona en una orquesta proviene de la intencionalidad colectiva.

La dificultad que aprecia Searle para reconocer a la intencionalidad colectiva como un fenómeno primigenio de la mente, radica en la inferencia, comúnmente aceptada, de que toda intencionalidad ocurre en la mente de un individuo, y por tanto, la intencionalidad colectiva debería seguir el mismo procedimiento, es decir, la de inferirse a partir de una intención individual. Según él:



Lo primero es que, siempre que respetemos el hecho básico, debemos reconocer que toda intencionalidad humana existe sólo en cerebros humanos individuales [...] No hay ningún otro lugar para que la intencionalidad sea excepto en cerebros humanos (Searle, 2010; p. 44).

Por lo que, o bien se tendría que reconocer este hecho y sostener una reducción de la intencionalidad colectiva a una individual, o bien, identificar una mala comprensión de la filosofía de Searle, y postular una intencionalidad colectiva equiparable a algo así como una consciencia suprema, una súper mente de una naturaleza ontológicamente separada de la mente individual como fenómeno biológico. El primer punto es lo que se reconoce como individualismo metodológico (Searle, 1995; p. 25).

Este falso dilema como Searle lo llama (1995; p. 25) tiene como fundamento asumir que, como toda la vida mental ocurre, efectivamente, en la mente de un individuo, la intencionalidad colectiva también debería reducirse a él. Y aunque es correcto afirmar que lo que piensa un individuo no puede constituir lo que otro está pensando (no se puede pensar el pensamiento de otro), ello no lleva a sostener que toda la vida mental de un individuo se exprese en forma singular y esté sólo referida a él. El pensar en un nosotros, como ocurre en la intencionalidad colectiva, no es lo mismo que la sumatoria de cada intención singular: “El elemento crucial de la intencionalidad colectiva es un sentido del hacer algo juntos, y la intencionalidad individual que cada persona tiene es derivado *desde* la intencionalidad colectiva que ellos comparten” (Searle, 1995; p. 24).

Seguidamente, cualquier hecho que involucre intencionalidad colectiva es un hecho social, como por ejemplo, dos personas caminando por la calle. Pero si una acción involucra para su constitución, a las instituciones, entonces habrá institucionalidad y hechos institucionales. Por ejemplo, en un equipo de fútbol, un jugador tiene la intencionalidad individual de bloquear el paso del delantero

del equipo rival, pero tiene su acción tiene un contenido diferente desde la intencionalidad colectiva “estamos defendiendo para impedir que el equipo rival marque un gol”. Por tanto, el sentido de hacer algo en conjunto a partir de la intencionalidad colectiva, es lo que dará sentido a la acción individual. En este sentido, las reglas del juego otorgan la estructura para distinguir la función que a cada uno le corresponde y el poder designar cuándo hay un pase fuera de juego, o cuándo se marca un gol válido. Así, si todos los jugadores, al realizar una acción determinada no actuaran a partir de una intencionalidad colectiva, simplemente no podrían creer, en su conjunto, que el traspaso del balón en la línea del arco significa gol. Pero lo reconocen así porque precisamente todos están de acuerdo en que eso significa gol bajo determinadas circunstancias (reglas), el cual se declara como tal en el reconocimiento del árbitro, que es el encargado de ejecutar y velar porque se cumplan las reglas del juego.

Ahora bien, la intencionalidad colectiva puede también no sólo apoyarse en reglas constitutivas, como se ha analizado anteriormente, sino también generar funciones agentivas. Estas permiten otorgar a objetos físicos determinadas funciones, es decir, trata de la capacidad que tienen los agentes conscientes para, en la creación de hechos institucionales, poder asignar una función de estatus. Esta asignación de función no se conforma sólo en virtud de las características físicas de un objeto, así un palo puede ser usado como palanca (Searle, 1995; p. 39). La función es asignada al objeto como consecuencia de la cooperación humana, es decir, producto de la intencionalidad colectiva.

El ejemplo con el que ilustra Searle esta función agentiva propiciada por la intencionalidad colectiva en la creación de hechos institucionales, resulta bastante esclarecedor. Imaginemos una tribu primitiva que construye un muro de piedra para dividir territorialmente sus dominios y alejar la presencia de personas que no pertenezcan a la tribu. Con el tiempo, esta barrera física se va deteriorando, y se transforma en una barrera simbólica, de tal forma que los que

vivían fuera de ella como lo que vivían dentro, siguen reconociéndola como límite territorial lo que sigue condicionando su comportamiento. Así, aun cuando no exista la barrera física, tanto los que viven fuera como los que viven dentro siguen reconociendo sus límites. La línea de piedras que ahora queda ha sido conformada no en virtud de sus características físicas, que dividía materialmente el territorio en un tiempo pretérito, sino que se le ha dado una nueva función gracias a la intencionalidad colectiva. De esta forma la función agentiva es simbólica; logra cambiar la función de la línea de piedras no debido a sus características físicas concretas, sino por ser una nueva función de estatus, la de delimitar territorialmente con base en un reconocimiento compartido por todos quienes participan. Es esta la función primordial de la intencionalidad colectiva: la de imponer funciones a fenómenos no meramente en virtud de sus propiedades físicas. Consecutivamente esta nueva función requiere que su estatus sea colectivamente identificado, aceptado y reconocido.

La creación de la realidad social consiste precisamente en esto; en la imposición de funciones, mediante la intencionalidad colectiva, en entidades que de otra forma no podrían cambiar su función de no ser por esta nueva función de estatus, la que es una categoría de las funciones agentivas. Es esta asignación de función la que crea un nuevo hecho, un hecho institucional, que impone obligaciones y derechos en su realización y mantenimiento efectivo. Son los denominados poderes deónticos, que se analizarán en la siguiente sección.

### **1.5 Poderes deónticos: El poder de las instituciones**

Hasta ahora se ha indagado cómo desde los hechos brutos se pasa a la constitución de los hechos institucionales, examinando aquellos componentes claves que permiten una descripción de la estructura de la realidad institucional propuesta por Searle. Se necesita creer, usar o considerar colectivamente que

existen determinados hechos para traerlos a la existencia social. Sin embargo, pensar o creer que estoy casado ni implica que de hecho lo esté, ni creer que los papeles arrugados sobre la mesa son dinero hace que lo sean. Creer que algo es X es una condición necesaria, pero no suficiente para crear hechos institucionales. Podría ocurrir que pienso que tengo dinero cuando son billetes falsificados. Por tanto, se precisa no sólo de mi creencia, sino de la intencionalidad colectiva para que sea aceptado como dinero, es decir, que otros también creen que lo es. Empero, para que algo sea aceptado como hecho institucional se requiere, además de la intencionalidad colectiva, de la función de estatus y de poderes deónticos, es decir, que X cuente como Y en C.

El término X corresponde a un hecho bruto, el término Y a una función de estatus, mientras que C se refiere a las condiciones que hacen posible que X como como Y. De esta forma, una persona soltera (X) contará como casada (Y) según la legislación chilena (C). O también, un billete de determinado color (X) cuenta como 20.000 (Y) según el sistema monetario chileno (C).

Los poderes deónticos asociados a esta clase de hechos institucionales tienen que ver con imponer deberes, garantías o derechos para su funcionamiento y mantenimiento en la realidad social. Es decir, que para que un billete de determinado color cuente con un valor monetario asociado, se le debe imponer esa función (valorativa de poder intercambiar), mediante intencionalidad colectiva. La función Y asociada a X se podrá realizar, a su vez, sólo en un marco normativo que permite su constitución, es decir, en un sistema monetario determinado, por ejemplo, el chileno. El dinero, de esta forma, como hecho institucional es parte de un determinado contexto que posibilita su existencia, es decir, de una estructura institucional. Esta estructura institucional permite que las instituciones impongan funciones de estatus mediante reglas que las constituyen. Por tanto, la fórmula asociada a las reglas constitutivas de hechos institucionales (X cuenta como Y en C) que ya se ha referido, nos señala

claramente la imposición de una función posibilitada por estas reglas que hacen posible, como en el caso del dinero, realizar intercambios y transacciones.

En este sentido, asociadas a las reglas constitutivas están los poderes deónticos, que son todos aquellos derechos, deberes, obligaciones, autorizaciones, permisos, etc., que posee, por ejemplo, un miembro de una institución al serle asignado una función. Como sostiene Searle:

Así como el poder de grandes figuras como presidentes, primeros ministros, el congreso de U.S [...] Son todas derivadas de la posesión por estas entidades del reconocimiento de funciones de estatus. Y estas funciones de estatus asignan poderes deónticos. (Searle, 2010; p. 164).

En otras palabras, lo que Searle quiere evidenciar es cómo los poderes deónticos permiten la creación y mantenimiento de hechos institucionales mediante la asignación de una función de estatus, que posibilitan, precisamente, este tipo de poder; asignación posibilitada por la intencionalidad colectiva. De esta forma, la intencionalidad colectiva involucra la aplicación colectiva de reglas constitutivas y la asignación de un tipo de estatus deóntico a acciones y objetos.

La importancia de reconocer una deontología para el mantenimiento de la estructura institucional se relaciona con entregar razones para la acción. En efecto, la participación en la estructura institucional debe ser capaz de motivar a los agentes que participan en ella, y la única forma de hacerlo es que este sistema les entregue razones para actuar en pos de mantener la estructura.

Evidentemente un agente encontrará pocas razones para inclinarse a entregar su dinero a la banca si no obtuviera con ello ciertas garantías y beneficios, como por ejemplo, ganar intereses monetarios. De la misma forma, habría pocas razones que obligaran a una persona a pagar una deuda si no supiera que, al no hacerlo, puede sufrir algún tipo de castigo en cárcel o de pocas

opciones para un nuevo préstamo. Por tanto, el sistema, la estructura institucional debe ser capaz de crear razones para la acción independiente de deseos. Solo de esta forma, una persona se verá impelida a decir la verdad, o a pagar sus cuentas: “Reconocer la deontología es reconocer razones para la acción independientes de deseos, o independientes de inclinaciones” (Searle, 2010; p. 139).

Estas razones para la acción se orientan a conseguir que los agentes libres realicen determinadas funciones con la deontología asociada ya que la propia libertad ocasiona que en la elección de realizar o no un acción, se puedan inclinar por no mantener la estructura institucional. Por tanto, que las personas libremente puedan decidir cumplir con sus obligaciones y/o beneficiarse de sus derechos tiene relación con mantener la estructura del sistema, es decir, que los agentes racionales y libres puedan hacer uso de las instituciones sin destruirlas. Si decidieran, por ejemplo, que ya no encuentran razones para seguir pagando impuestos, entonces la institucionalidad del sistema de impuestos quedaría en entredicho, y podría implicar el cese de sus funciones.

Cualquier institución, en este sentido, puede ser desafiada, sobre todo una institución política. Si los agentes intencionales consideran que no hay suficientes razones para mantenerla, pueden eliminarla, por eso es importante justificarlas constantemente; para mantener la deontología asociada a ellas y no colapsen, consecutivamente, hechos institucionales relacionados. La deontología, por tanto, nos da razones para actuar, impide que hagamos simplemente lo que nos sintamos inclinados a realizar debido a nuestra libertad, y de esta forma, se mantenga la estructura o sistema institucional.

Las instituciones, se puede decir, asumen la variable de la libertad de los agentes, por lo que, para forzar a tener determinados comportamientos (asociados a una función), recurren a la deontología, de la misma forma que los agentes, libremente, se vinculan a ellas (instituciones). Las instituciones, en

este sentido, no impulsan a actuar como lo hace la deontología, sino más bien, sólo crean las posibilidades para actuar dentro del marco común entregado por las reglas constitutivas.

Pero a la vez que las instituciones crean las posibilidades de acción restringen el comportamiento del agente que opera dentro de estas instituciones, y lo hace mediante obligaciones y deberes: deontología.

Para ello, resulta primordial el lenguaje, que permite constituir la realidad institucional y la deontología asociada. En efecto, tener estructuras como el dinero, el matrimonio, la propiedad, la guerra, son posible por el lenguaje y por cómo trabaja en la constitución parcial de hechos institucionales. Este tipo de hechos contienen dispositivos simbólicos lingüísticos, que son una forma de representarnos las cosas más allá de ellas mismas, y que hace posible la creación de hechos institucionales y de los poderes deónticos asociados. Por tanto: "...Características esenciales de símbolos lingüísticos: simbolizan algo más allá de sí mismos, lo hacen por convención, y son públicos" (Searle, 1995; p. 66).

En este sentido, hay palabras, símbolos o mecanismos convencionales que expresan, simbolizan algo, y lo hacen más allá de ellos mismos, es decir, les son impuestas funciones que no van asociadas, necesariamente, a una característica intrínseca del objeto y cuya imposición significa algo para todos aquellos que la reconocen como tal, porque participa en ella la intencionalidad colectiva que, como ya se ha dicho, tiene la forma de un "nosotros intentamos" o "nosotros hacemos", por lo que la asignación de función asigna a partir de un nosotros. Esta asignación ocurre a nivel del cerebro (en tanto capacidad mental), pues la intencionalidad es un fenómeno biológico (Searle, 1998; pp. 95- 98), y por tanto, tal asignación es una imposición externa; nunca son intrínsecas a la física de ningún objeto (Cuchumbé, 2012; p. 111). En este sentido, los poderes deónticos están para regular las relaciones entre la gente,

y por ello, los miembros partícipes en una comunidad humana intentan mantener la estructuración de una función de estatus que está en la base de una modalidad de poder que consolida la realidad social manifiesta en la intencionalidad colectiva.

La imposición de deberes, derechos, privilegios, penalidades, autorizaciones, etc., asociadas a las funciones de estatus (Y) confieren o deniegan poder para mantener la estructura social de la realidad. En este sentido, se pueden distinguir dos tipos de poderes deónticos: negativos y positivos, los que, como se ha expuesto, dan razones para la acción independiente de deseos (Searle, 2010, p. 167).

En los poderes deónticos negativos el agente es requerido, obligado o penalizado para hacer algo que de otra forma no haría. Por el contrario, los poderes deónticos positivos dotan al agente con un nuevo poder, autorización o derecho, es decir, lo dotan con la habilidad de hacer algo, y ambos tipos de poder pertenecen al poder convencional (Searle, 1995; p. 100), por ende, a aquel poder en el que los agentes están implicados y concuerdan en realizar, “la categorización de la realidad institucional es entre lo que el agente puede hacer y lo que el agente debe (y no debe) hacer” (Searle, 1995; p. 100).

De esta forma, obtener la cantidad de votos requeridos para ser electo ganador en una elección presidencial, implica ganar la presidencia, y junto con ello, asumir responsabilidades y estar dotado de ciertos derechos asociados a su nueva condición (función de estatus) como presidente.

Junto a esta distinción del poder convencional, Searle también plantea la posibilidad de crear y destruir este tipo de poder posibilitado por la intencionalidad colectiva; en efecto, las personas pueden casarse, pero también divorciarse, de la misma forma que una persona puede asumir una función determinada, como ser capitán de la marina, y ser removido de su cargo por



incumplir sus funciones o pasar a ser propietario de una casa y tener que pagar los impuestos correspondientes. Respecto de esto es interesante señalar que el poder convencional, es decir, los poderes deónticos, ya sean creados (asociados a una determinada función), como destruidos, tienen que ver con la aceptación colectiva. Así, el matrimonio disuelto por el reconocimiento colectivo del nuevo estatus, implica que las personas ya no acepten que, por ejemplo, María y Juan sigan casados. Será de público conocimiento que ellos han disuelto su matrimonio y todos deben reconocer tal hecho para que se sostenga en el tiempo.

Ahora bien, el por qué los seres humanos crean complejas estructuras institucionales como el dinero, el matrimonio, el gobierno o las propiedades, parece tener por respuesta un elemento común: que todas ellas son capaces de incrementar el poder humano de diferentes maneras. Efectivamente, son las instituciones las que nos permiten obtener más poder ya que mediante los poderes deónticos asociados, incrementan este poder convencional, lo que quiere decir que en esencia, amplían las posibilidades de acción de los agentes. El dinero o la universidad permiten aumentar nuestro poder: “En efecto, toda la realidad institucional trata, de alguna manera u otra, acerca del poder. Hay poderes positivos...Y hay poderes negativos” (Searle, 1998; p. 133).

Como se ha precisado en las secciones anteriores, la intencionalidad colectiva, y la aceptación de hechos institucionales, son el eje central a partir del cual se configura la Ontología Social de Searle, y nos muestra que la aceptación por parte de las personas de estos tipos de hechos se relaciona con los poderes deónticos que propician. Correlativamente, no habría razón alguna para aceptar hechos institucionales si no hubiese alguna ventaja en ello, por lo que se puede inferir que la mayoría de las instituciones trabajan para nuestro beneficio incrementando nuestros poderes (Searle, 2010; p.107). Así, el beneficio que podamos percibir posibilita la creación colectiva de hechos institucionales,

puesto que, en la medida que aumenten los poderes deónticos, más beneficios y derechos sociales pueden favorecer a los agentes, pero también, tener más responsabilidades. Por lo tanto, aceptamos las instituciones porque vemos en ellas la posibilidad de canalizar, de alguna forma, nuestros intereses, y es por ello que nos inclinamos más por algunas en detrimento de otras, ya que parecen captar mejor nuestro interés.

No es necesario extenderse demasiado respecto al por qué los seres humanos creamos instituciones, más allá de señalar el interés colectivo puestas en ellas en relación al beneficio que reportan, que es mayor al que no existieran. Lo que resulta importante destacar es cómo los poderes deónticos están ligados, mediante deberes y derechos, a las instituciones y cómo muchas veces se dan por garantizadas instituciones que son creaciones humanas, pero que son mantenidas por costumbre o hábito, sin hacer una lectura social reflexiva en cuanto a traspaso de cultura humana y, por qué no decir también, a la aceptación hereditaria de un tipo de intencionalidad colectiva que se dio en un tiempo pretérito y que seguramente obedeció a problemas y demandas de aquel entonces. ¿Nos muestra aquello que estas instituciones pueden llegar a cambiar? ¿O que pueden dejar de cumplir su función y quedar obsoletas? La respuesta a estas preguntas la obtendremos en los capítulos que siguen, por ahora es suficiente comprender que estas instituciones cumplen una función que nos proveen de poderes deónticos, y por ello, de razones para la acción independientes de deseos.

## **Capítulo II. La Tecnología como hecho institucional**

### **2.1 Introducción**

Las relaciones entre ciencia y tecnología son complejas y variadas. El desarrollo actual de la tecnología depende, en parte, del desarrollo del conocimiento científico, el cual, a su vez, está profundamente condicionado por el avance del desarrollo tecnológico. De la misma forma, persiste la creencia ingenua según la cual la tecnología es neutra y es la sociedad, o los individuos, quienes la utilizan, y que está al servicio de unos objetivos cuya valoración moral es ajena a la tecnología usada. Sin embargo, la mayoría de las veces esto no es así, y por el contrario, el desarrollo tecnológico exige la participación, en forma de intencionalidad colectiva, de determinados valores en la sociedad que configuran la creación, diseño, desarrollo e implementación de la tecnología. En esta línea, se propondrá una interpretación de la tecnología como hecho institucional, siguiendo la Ontología Social de John Searle, y que posibilita la incorporación de valores y creencias que participan mediante una intencionalidad colectiva permitiendo tanto asignar funciones, como distinguir leyes constitutivas, propias de los hechos institucionales. La tecnología, como hecho institucional, crea nuevas formas de comportamiento, que se evidencia en las nuevas formas de relaciones sociales que hace posible. Luego de ver algunos ejemplos que manifiestan la participación de la tecnología como hecho institucional, y la implicancia en la toma de decisiones políticas, pero también cómo ésta indica el camino que aquella debe seguir. En este sentido, cabe la posibilidad de proyectar un Estado de poder absoluto, a la manera de una gran máquina, garantizando neutralidad y una aplicación del poder político eficiente y seguro. La lectura del Leviatán que se hace en esta tesis, por tanto, será una que no lo incorpore dentro de la corriente liberal, puesto que se considera su concepción de la libertad muy débil, como señalan Berkowitz y Schmitt. Este

Estado se correspondería con aquel Leviatán que Hobbes utiliza como recurso mítico-político para ejemplificar su adaptabilidad, lo que podría llegar a corresponderse con una concepción del Estado tecnologizado. Sin embargo, la implicancia efectiva que lleva a pensar en una posibilidad como ésta, y en sus riesgos, se abordará con detalle en el capítulo III. En este capítulo de intentará dejar abierta esta posibilidad, demostrando la asociación Estado, máquina y Leviatán. Es por esto que, seguidamente, se hará una lectura del estado de naturaleza de John Locke para, a partir de ahí, derivar una concepción de la libertad en su sentido más clásico, de forma tal de acercarnos a una comprensión del gobierno o sociedad civil supeditada a la soberanía del pueblo. Ello representaría una forma de abordar la tecnología, en cuanto hecho institucional, desde una concepción liberal, y por tanto, legitimar ciertos valores promulgados socialmente que incidirían en la constitución misma de la tecnología y nos pondría a resguardo de la posibilidad de un Estado tecnologizado que sea una amenaza para la libertad de las personas, adquiriendo las características del Leviatán de Hobbes so pretexto de mayor seguridad. Este capítulo, por tanto, expondrá las directrices fundamentales en relación con la tecnología como hecho institucional, la exposición del estado de naturaleza y el paso al Estado (máquina) en Hobbes, para finalmente exponer el estado de naturaleza en Locke como recurso metodológico a partir del cual derivar y justificar el paso al gobierno civil que dé garantías de respetar y proteger la libertad, base y sustento de su teoría política. Las directrices principales serán retomadas y re-formuladas en el capítulo III en relación con una concepción de una sociedad liberal más transversal.

## **2.2 La Tecnología como hecho institucional**

A través de la Ontología Social de Searle, en el capítulo anterior se expuso el marco teórico que permitirá articular, en forma sistemática, cómo se constituye la tecnología como hecho institucional.

Como ya se ha precisado, Searle postula una realidad externa que es independiente de nuestras representaciones, por lo que hay una realidad objetiva. El dinero, por ejemplo, es ontológicamente objetivo, en relación a su existencia como un trozo de papel y no depende de nosotros para esto, pero es, a la vez, ontológicamente subjetivo (como dinero), ya que culturalmente acordamos reconocerlo como dinero. Sin la intencionalidad colectiva que nos permita consensuar su valor como dinero, éste sería solamente un trozo de papel. El dinero en cuanto a su valor como tal es, por tanto, ontológicamente subjetivo.

Hay que precisar, sin embargo, que la intencionalidad colectiva se inserta en una concepción bien específica de cerebro, cuyo fenómeno primigenio, la mente, articula y conecta toda la realidad social que es una. Así, el paso de lo físico a lo social es posibilitado, precisamente, por la mente.

La mente para Searle es un fenómeno biológico. Nuestro mundo contiene partículas que están organizadas en sistemas, de los cuales algunos son orgánicos, y han evolucionado a lo largo de un largo período de tiempo. Algunos de estos desarrollaron sistemas nerviosos que dieron origen a la mente. En palabras del filósofo:

En mi opinión, los fenómenos mentales tienen una base biológica: están causados por las operaciones del cerebro al mismo tiempo que realizados en su estructura. Según esto, la consciencia y la Intencionalidad son tan parte de la biología humana como la digestión o la circulación de la sangre. Es un hecho objetivo sobre el mundo que éste

contiene ciertos sistemas, a saber, cerebros, con estados mentales subjetivos, y es un hecho físico sobre tales sistemas que éstos tienen rasgos mentales (Searle 1992: p.15).

Hay, por tanto, cierto naturalismo biológico, puesto que, dado que nuestro mundo es uno y el mismo en un nivel ontológico, la mente tiene a su vez sustento material (cerebro), sin que se reduzca a la materia, ni tampoco a un fenómeno ideal.

Esta explicación de la mente queda mejor explicitada en su concepción antirreduccionista de la conciencia fenoménica (por su subjetividad), en la que se presenta a la mente como una propiedad sistémica que emerge causalmente de determinado tipo de actividad nerviosa. La mente, entonces, es causada por el cerebro. Puede señalarse, a raíz de lo dicho, que “el rasgo primario y más esencial de la mente es la conciencia” (Searle 2001: 46).

Por conciencia Searle entiende los estados subjetivos que tenemos de sensación o autopercepción en el transcurso en que estamos despiertos, porque, ya sea durmiendo (aunque no plenamente) o muertos, se puede aseverar que en el transcurso de aquellos estados no somos conscientes. Tienen, por tanto, lo que Searle denomina una ontología en primera persona, lo que implica que sólo existen desde el punto de vista del agente, del yo que los tiene y por eso son subjetivos. Esta consecuencia de la subjetividad de los estados conscientes implica que mis estados de conciencia me son accesibles solamente a mí. Este rasgo puede decirse es epistémico; cómo yo accedo a mi estado de conciencia. Las entidades objetivas, en cambio, como las montañas, tienen un modo de existencia en tercera persona, esto es, su existencia no depende de que sean experimentadas por un sujeto.

Sin embargo, para Searle no se trata únicamente de cómo sé lo que sé sobre mis estados en un sentido epistémico, sino que existen porque yo soy el sujeto

que los experimenta. De esta forma, aun cuando existan entidades ontológicamente objetivas en el mundo, se debe reconocer que existen también entidades de un modo subjetivo como los pensamientos, sentimientos, etc., y por tanto, que dependen de mí para existir.

Para Searle, entonces, la mente como una propiedad sistémica, emerge del cerebro biológico, a la vez que la consciencia cumple un rol primordial en el desarrollo evolutivo del ser humano pues ambos nos permitieron adoptar conductas que posibilitaron la sobrevivencia del ser humano. Sobrevivencia que tiene que ver con otra propiedad de la mente: su intencionalidad. La propiedad intencional de la mente permite a los seres humanos “representarse objetos y estados de cosas del mundo y actuar sobre la base de esas representaciones” (Searle 2001: 65).

Así entendida, la mente, a través de esta propiedad exclusiva de los seres conscientes llamada intencionalidad, cuya principal función es la representación, cuenta con la capacidad biológica de crear el lenguaje que, a su vez, se constituye en el puente que une la realidad con la mente.

Se puede sostener, por tanto, una interpretación de la intencionalidad colectiva, y su participación en la conformación social, en directa relación con la creación de valores que responden a deseos y necesidades biológicas de un grupo de individuos, pero que no se reduce a éstos, pues como ya se ha indicado, la intencionalidad es un rasgo primigenio que realiza la mente: “la intencionalidad que existe en cada cabeza individual tiene la forma de “nosotros intentamos”” (Searle 1997: 43).

Si la intencionalidad colectiva hace referencia, entre otras cosas, a la creación cultural, entonces se puede seguir la línea planteada por Quintanilla, el cual señala que hay dos tipos de valores culturales demandados por la tecnología actual. Por una parte los conocimientos científicos; y por otra, determinados

tipos de valores morales de carácter racional (Quintanilla, 1991; p. 4). Por tanto, aquello que el conocimiento científico identifica como hechos objetivos del mundo, y que participan también del desarrollo de la tecnología, se corresponden con los hechos brutos de la Ontología Social de Searle. Mientras que los valores culturales de tipo moral pueden asociarse a una creación en orden a constituir hechos institucionales, posibilitada por una intencionalidad colectiva que compromete en una conducta cooperativa, entre los cuales se puede incluir la tecnología.

Si la tecnología es un hecho institucional, pues demanda tanto conocimiento objetivo, como valores morales y sociales que se pueden asociar a hechos institucionales, y todo ello como parte de una actitud de cooperación entre agentes intencionales, entonces la intencionalidad colectiva actúa de la misma forma para constituirlos como ocurre en hechos institucionales como el matrimonio o el dinero. Y en este sentido, también asigna funciones que dependen de las instituciones.

Estas asignaciones que realizan los agentes, en relación con la tecnología, pueden ser concretas o simbólicas. En la primera forma la función se corresponderá con su diseño y material concreto, por lo que hay una identificación entre las propiedades materiales con la función que cumplen. Respecto de las segundas la función consiste en representarnos algo y a partir de ahí se designa la función (X cuenta como Y en C). Así, se encuentran artefactos como un martillo o destornillador cuya función asignada no es representativa pues están condicionados por sus propiedades físicas, y lo mismo cabe decir para una pantalla de televisor. Sin embargo, la función agentiva que se representa cosas y asigna funciones no solo en relación con las propiedades intrínsecas de algo, lo podemos observar por ejemplo, en tecnologías más abstractas y que cumplen funciones que exceden su finalidad inmediata, es decir, que son capaces de representar algo más allá de ellos



mismos, y por tanto, son hechos brutos que dependen de las reglas constitutivas al ser éstas las que crean la posibilidad de tener hechos institucionales. La tecnología, como hecho institucional, es ella misma creadora de institucionalidad, pues participa en la creación y mantención de instituciones, dando lugar a otros hechos institucionales, y en este sentido, nos capacita para hacer cosas. Correlativamente, son las reglas constitutivas las que crean la posibilidad de acción porque los hechos institucionales pueden explicarse solamente en términos de las reglas constitutivas adyacentes, porque son éstas las que otorgan el significado a los hechos institucionales (González, 1993; p. 269).

Un enfoque sistémico de la tecnología, al igual que la mente es una propiedad sistémica del cerebro, lleva a considerar los artefactos como computadores, autos, e incluso softwares como entidades concretas- pues aún en el caso del software requiere de soporte material- pero que involucran a los agentes intencionales que crean, diseñan, utilizan y controlan dichos artefactos, otorgándoles un significado, simbolismos que escapan a su función meramente material y operativa.

Este complejo sistema tecnológico requiere de los agentes intencionales no sólo para operar dichos artefactos, sino para posibilitar su constitución, pues son los que van transformando el sistema de relaciones de todos los componentes que interactúan en ella. Por tanto, este enfoque sistémico no sólo reconoce la complejidad en la constitución de la tecnología al señalar la necesidad de la investigación (conocimiento teórico científico), producción y venta de un artefacto, proceso logístico del material, organización de redes de distribución, formación de personal y de usuarios (que indica una labor pedagógica en el uso de la tecnología), sino que también reconoce la propiedad sistémica que emerge causalmente del cerebro: la mente, que hace posible la

intencionalidad colectiva, y de cuya participación se extiende la conformación misma de la tecnología como hecho institucional.

En este sentido, se puede poner como ejemplo la historia y desarrollo de Facebook, cuyo nacimiento se ampara en el reconocimiento de un sistema de reglas constitutivas que hace posible que individuos se reconozcan pertenecientes a una sociedad (Facebook), por lo que se presencia un ejemplo del uso tecnológico como hecho institucional, pero que, a su vez, delimita ella misma el actuar de sus usuarios pues, así como posibilita para hacer, limita el comportamiento dentro de su red. De igual forma, el caso de generación y distribución de energía eléctrica que inventó y puso en práctica Edison constituye un sistema tecnológico en este sentido. Para entender el funcionamiento de este sistema hay que tener en cuenta no sólo las propiedades de los dispositivos eléctricos, sino también la capacidad organizativa que tuvo Edison, y los cambios de costumbre que se produjeron como consecuencia del uso industrial y doméstico de la electricidad. Así, la tecnología, independientemente de su complejidad, presenta esta doble dimensión: física (artefactos) y social (organización o intencionalidad colectiva) (Quintanilla, 1998; p.53). Por tanto, en un enfoque sistémico, la comprensión de la tecnología como hecho institucional involucra reconocer la participación intencional colectiva para el diseño y desarrollo de un artefacto dentro de este sistema. Es debido a que varias personas piensan (intencionalidad colectiva) que un artefacto puede ser útil (cubrir alguna necesidad, facilitar procesos etc.) que lo crean y desarrollan, y puede cumplir un determinado significado o valor social, realizando consecutivamente su función.

En otras palabras, porque todos o la gran mayoría reconoce cierto rol de la tecnología en la sociedad en un sentido macro, o en sentido micro en relación con un artefacto, es que ésta puede cumplir su función dentro del sistema de reglas constitutivas que crean la posibilidad de tener hechos institucionales.

Tanto la institución del dinero, del matrimonio y de la tecnología son creados, por tanto, por los tres principios constitutivos que se ha venido desarrollando: intencionalidad colectiva, asignación de función y reglas constitutivas.

Es el sistema de intercambio el que permite reconocer determinados símbolos y figuras impresos en un papel, como dinero, y poder realizar transacciones comerciales válidas. Lo mismo cabe para la tecnología; un computador personal aisladamente considerado es un simple artefacto, con muy pocas posibilidades de realizar algo significativo, pero acoplado a una red de internet como sistema técnico, y a un usuario que opere, a su vez, en un sistema computacional para resolver especificaciones de un ámbito determinado (tareas asignadas interconectadas), entonces se puede apreciar la realización de un hecho institucional. Precisamente, el sistema que posibilita tanto el dinero como la utilidad de un aparato tecnológico, se compone tanto de entidades físicas como de agentes humanos, siendo clave la intencionalidad colectiva, porque la intencionalidad individual (operador intencional de un artefacto) se explica como expresión de la intencionalidad colectiva, de la misma forma que la creación, diseño y desarrollo de un artefacto tecnológico individual puede ser la expresión de la misma intencionalidad (crea, reformula o mejora objetos o plataformas tecnológicas).

La función del dinero, así como de la tecnología, implica transformar algún tipo de cosa para obtener resultados característicos del sistema como realizar transacciones monetarias para acceder a ciertos bienes. En ambos casos, nos capacita para realizar otras cosas pues abren el campo de acción a la vez que crean institucionalidad.

La asignación de funciones por parte de las instituciones que regulan el funcionamiento social para comprender cómo damos forma a los hechos brutos que existen independiente de nosotros ocurre en dos niveles; por una parte la intencionalidad colectiva se expresa en el trabajo intersubjetivo (y cooperativo)

realizado por científicos mediante el método científico, que es el sustento de la mayoría de avances tecnológicos, y en este sentido, el resultado de la investigación científica conlleva a la modificación material para un nuevo uso: “daré a este material X (Acero) cierta forma Y (se le agrega hierro y carbono) para potenciar y mejorar sus propiedades físicas en el contexto de la industria metalúrgica (C) y, de esta forma, crear artefactos de mayor durabilidad. Esto transforma la materia para adecuarla a la realidad social, mediante cooperación y acuerdo humano (investigación científica que llegó al resultado de modificar propiedades químicas). De la misma forma, modificar y ensamblar partes materiales que sirvan para crear la caja de soporte que contendrá el software de un computador, supone la creación de un nuevo artefacto que tiene utilidad social, es decir, que sirve al desarrollo y beneficio humano. En ambos casos se puede ver cómo la transformación mediante intencionalidad colectiva, expresada en el método científico, otorga el conocimiento para consensuar los beneficios en la modificación de determinados compuestos químicos y en la creación de un sistema tecnológico. Ambos ejemplos exponen la relevancia de un sistema cultural con determinados valores que predispongan las líneas en que se orienta el desarrollo tecnológico: en cuanto a la realización de la intencionalidad colectiva en un cuerpo de acción especificada en la comunidad científica, como en relación con los valores sociales y comunitarios compartidos por los miembros de una sociedad, que se traduce en valores culturales practicados a lo largo del tiempo.

En este sentido, los valores que pregonan una sociedad tienen, como ya se ha dicho, directa relación con la intencionalidad colectiva que practican los agentes de un sistema, y por tanto, la estructura de un sistema estará definida por las relaciones o interacciones que se producen entre sus componentes a modo de reglas constitutivas, comprendidos como hechos institucionales. Esta estructura del sistema, que se identifica con la estructura institucional, distingue dos tipos de relaciones: “Relaciones de transformación y relaciones de gestión. Entre las

primeras cabe distinguir los procesos físicos que se producen en los componentes materiales del sistema [...] y las acciones de manipulación que llevan a cabo los agentes intencionales” (Quintanilla, 1998; p. 54).

De esta forma, las relaciones de transformación involucran hechos brutos en cuanto a materiales cuya existencia objetiva es propiciada por la investigación científica, aunque modificables intersubjetivamente, mientras que las relaciones de gestión, al propiciar las relaciones intencionales entre los agentes, incorpora el flujo de la información que permite el control y gestión del sistema, donde actúan los dispositivos de monitoreo de éste.

De esta forma, hechos brutos e institucionales se vinculan, donde los segundos buscan crear y controlar a los primeros, siendo la tecnología la conjunción de un componente que no depende de nosotros y de una intencionalidad colectiva que también se expresa en valores culturales y, en consecuencia, puede tener implicancias políticas. La dependencia que tiene la tecnología no solo con la comunidad científica para su desarrollo, sino también respecto de otras instituciones, ya sea el Estado, universidades, empresas públicas y privadas que la introducen en la sociedad y en la vida privada de las personas, conlleva a sostener que existe una dependencia sistemática con otras formas de hechos institucionales, lo cual refuerza una de las características que señala Searle en relación a los hechos institucionales:

Un hecho institucional no puede existir aisladamente, sino solamente en un conjunto de relaciones sistemáticas con otros hechos. Así, por ejemplo, para que cualquiera en una sociedad pueda tener dinero, esa sociedad debe tener un sistema de intercambio de bienes y servicios por dinero. (Searle, 1995; p. 35).

En efecto, en el ejemplo del dinero, el sistema de relaciones de intercambio que establecen las personas sólo es posible si éstas comprenden lo mismo por

propiedad, derechos de propiedad y dueños. Si dos personas intercambian bienes, por ejemplo, una le vende un auto a otra recibiendo por ello cierta cantidad de dinero, la persona que vende sabe que ese auto le deja de pertenecer a raíz del intercambio realizado, estipulándose en un contrato el nuevo dueño del auto. Es decir, ambos deben reconocer que en este intercambio se traspasan propiedades. Una propiedad es un hecho institucional, ya que posibilita el sistema de relaciones que hace posible otros hechos institucionales, por ello Searle dice que un hecho institucional no puede existir aisladamente. Quintanilla, en la misma línea señala:

Se puede constatar en la historia de la técnica que prácticamente todas las innovaciones, por radicales que sean, se perciben al principio como variantes de sistemas técnicos preexistentes: las primeras máquinas de vapor se concebían como sustitutos de las ruedas hidráulicas [...] y los primeros ordenadores eran percibidos como un sustituto de las tradicionales máquinas de escribir (Quintanilla, 1998; p. 58).

Y, si en este sentido, la tecnología es un hecho institucional, entonces ¿Qué hace que las personas le otorguen este estatuto, y se le asocie funciones y poderes deónticos? Lo mismo que en el caso del traspaso de una propiedad, es el complejo sistema de relaciones que posibilitan las reglas constitutivas. Al igual como ocurre con el dinero, una determinada tecnología se constituirá como hecho institucional sólo si las personas creen que lo es, y que posibilita para hacer otras cosas; y lo que posibilita hacer estas otras cosas son las reglas que crean o definen nuevas formas de conductas:

Las reglas constitutivas no regulan meramente: crean o definen nuevas formas de conducta (...). Las reglas regulativas regulan una actividad preexistente, una actividad cuya existencia es lógicamente independiente de las reglas. Las reglas constitutivas constituyen una actividad cuya

existencia es lógicamente dependiente de las reglas. (Searle, 1994; p. 43).

Esta creencia en la existencia de hechos institucionales se sostiene en la intencionalidad colectiva, que conforma y a la vez otorga el poder a las instituciones para crear hechos institucionales, lo que sólo se realiza si hay un consenso general y mayoritario acerca del beneficio social que supone su uso (dinero o tecnología) y que se hace efectiva mediante reglas constitutivas.

De esta forma, la tecnología, como resultado de la innovación tecnológica, fue posibilitada, en el sentido de su implicación y alcance social, por determinadas instituciones, constituyéndose ella misma en una institución (la institución tecnológica) que da garantías de progreso, control y beneficio social, y que amplía el abanico de posibilidades de comunicación y comportamientos pues, como hecho institucional, sigue la formula “X cuenta como Y en C”. En este sentido, las reglas constitutivas crean la posibilidad de realizar acciones que no serían posibles si no existieran; al igual que dos personas intercambiando un papel, o un grupo de hombres realizando ciertos movimientos físicos no serían considerados como intercambio de dinero o como fútbol, respectivamente, de no ser por las reglas que las constituyen como tales, del mismo modo dos personas compartiendo información en la red podría considerarse un comportamiento meramente social de no ser porque puede llegar a infringir la política de privacidad de uso de red, o incluso el compartir información personal respecto de un tercero (Cambridge analítica o denuncias en Instagram)<sup>1</sup>.

Esto, sin embargo, no conlleva a considerar la tecnología, en tanto hecho institucional, como una construcción puramente social. Ello pues, volviendo sobre lo que se ha señalado, la defensa de Searle de una realidad objetiva expuesta por la ciencia, incorpora en la tecnología un componente objetivo

---

<sup>1</sup> Sobre esto se profundizará en la sección 2 de este capítulo “Consecuencias de la Tecnología en relación con las instituciones”.

propiciado por el método científico, pero también, por la intencionalidad colectiva que, como fenómeno mental, es producto del cerebro. En esta línea, entonces, se puede identificar, en un doble sentido, un componente material o hecho bruto que no depende para su existencia de la interpretación que hagamos de ella: El método científico que proporciona conocimiento acerca del mundo que es objetivo, y la propia expresión mental que se corresponde con el cerebro. Sin embargo, en el sistema tecnológico los agentes necesitan determinada información que forma parte de su propia cultura: conocimientos, creencias o representaciones que poseen acerca de la estructura y el funcionamiento del sistema. Por ejemplo, la tecnología del transporte, mediante los autos, incluye una verdadera “cultura del automóvil”, que impone reglas, funciones y poderes deónticos bastante específicos.

El automóvil nace en un sistema valórico que propiciaba relaciones de desarrollo tecnológico, en el cual los agentes confiaron e innovaron: “El automóvil que sale de la fábrica incorpora muchos elementos culturales en su diseño y en los procesos de fabricación” (Quintanilla, 1998; p. 57). Uno de estos valores asociados intencionalmente a la tecnología es el de eficacia y que tiene mucho que ver con el papel que desempeñan las reglas constitutivas, ya que, si bien no todas las reglas constitutivas tienen sanciones (¿qué sanción tiene que el fútbol se juegue con 11 jugadores?), la desviación de una de sus reglas no implica transgredirla, sino salirse del juego y jugar uno distinto. En este sentido, la eficacia de las reglas constitutivas es necesaria. Así, la eficacia que reporta, por ejemplo, hacer uso de la plataforma LinkedIn para buscar trabajo se sostiene en sus reglas constitutivas, que invitan al participante a seguir determinadas reglas para operar dentro de su sistema, lo que puede hacerse efectivo en la consecución de un trabajo real. Su eficacia (LinkedIn) para buscar trabajo de manera virtual y conectar a empleados y empleadores tiene que ver con seguir las reglas que impone la plataforma; si no las sigo simplemente opero fuera del sistema de LinkedIn y no se puedo optar a un trabajo. De la



misma forma, las reglas que constituyen y crean la red social de Facebook son distintas y abren, por tanto, la posibilidad de comportamientos distintos pues persigue otros objetivos que da pie a otros hechos institucionales. Estos valores y elementos culturales, son los que participan mediante la intencionalidad colectiva, y permiten que la tecnología, en sus diferentes aplicaciones y usos, cumpla una determinada función.

La imposición de funciones, característica de los hechos institucionales, tiene que ver- dentro de lo que se ha dicho respecto de una cultura tecnológica necesaria para la creación y desarrollo de tecnologías- con una idea de flexibilidad interpretativa de los artefactos, como lo denominó Bijker (1994) para explicar los procesos de configuración social de las tecnologías. Por ejemplo, las primeras bicicletas se interpretaban como un instrumento para pasear por unos, y como un instrumento competitivo por otros, lo que da lugar a valoraciones diferentes, para que finalmente, uno de los grupos sociales involucrados logre imponer su valoración. De esta forma, lo que Bijker llama interpretación es, de acuerdo con la Ontología Social de Searle que se ha venido desarrollando, la forma de valorar intencionalmente un objeto o fenómeno tecnológico, para posteriormente imponer funciones que predominen. En el caso de la bicicleta, por ser un artefacto técnico rudimentario, su valoración social estaría asociada a una epistemología subjetiva, puesto que su función objetiva es difícilmente modificable, y en este sentido, tiene que ver más con las características físicas inherentes.

Correlativamente, se puede ver la implicancia de grupos sociales relevantes para constituir intencionalmente y cooperativamente, un mismo significado y función a la bicicleta. Así, un grupo de inventores, ingenieros, fabricantes, distribuidores, vendedores, etc., deben conformar una interpretación en conjunto acerca de la bicicleta, por más que su función sea la de movilizar. Una sola persona, por ejemplo el creador de la bicicleta, hubiese podido hacer muy

poco de no estar respaldado socialmente no sólo por actores relacionados a la materia, sino que, de no haber encontrado una sintonía social, una aceptación intencional por parte de la sociedad en su conjunto y consecutivamente, de las instituciones que permiten y regulan su uso, lo que significa se requiere de la participación del agente intencional para constituir un determinado uso y valoración de la tecnología como hecho institucional.

Ahora bien, tampoco el estatus que adquiere socialmente una bicicleta queda definido de una vez, por lo que la función que irá cumpliendo a lo largo del tiempo se irá adecuando a las exigencias sociales e institucionales. De esta forma, los distintos grupos que irán participando (intencionalidad colectiva) en la constitución de la bicicleta como hecho institucional, que responden a su vez a las distintas valoraciones y contextos en el que se sitúan, generan significados acerca de la bicicleta que se contraponen y entran en conflicto, lo que desemboca en que va modelando cambios en la estructura técnica como en su rol social. Bijker (1987) refiere el caso de cómo la bicicleta de rueda alta era un símbolo de estatus y poder que permitía a los hombres mostrar su masculinidad, mientras era incómoda para el resto de las personas. Las discrepancias entre distintos grupos sociales respecto de las características más apropiadas de la bicicleta se traducen en problemas técnicos a resolver, por lo que se va probando e innovando con distintos tipos de bicicletas. Por tanto, las discrepancias resultantes respecto de las distintas valoraciones, están en la base de la forma, diseño, estatus y función que irá adquiriendo la bicicleta. En esta última etapa ocurre, entonces, lo que Bijker denomina como mecanismo de cierre de las controversias, en el que se impuso una concepción o estatus de la bicicleta en relación con su seguridad, por lo que una de rueda alta implicaba más accidentes. El nuevo diseño, con rueda más pequeña, fue impulsado socialmente, además, gracias a la publicidad que permitió generar un nuevo significado. Así, los publicistas anunciaban: “¡Ciclistas! Por qué arriesgar la salud de vuestros cuerpos en una máquina de rueda alta cuando para andar

en una carretera una “Facile” de 40 o 42 brinda todas las ventajas de la otra y casi absoluta seguridad”. Esta declaración pública se va incorporando socialmente y va conformando, paulatinamente, la preferencia y valoración, mediante esta apelación a la seguridad y beneficio que suponía su uso, constituyéndose en hecho institucional: “Hay palabras, símbolos u otros dispositivos convencionales que significan, expresan, o representan algo más allá de sí mismos, en el sentido de que sea públicamente entendible” (Searle, 1995; p. 60).

Pero el proceso que sigue la tecnología hasta lo que en esta tesis se plantea como hecho institucional- siguiendo la Ontología de Searle- culmina en un paradigma. La estabilización del proceso de desarrollo e innovación que siguió la bicicleta, continuando el ejemplo, permitió determinar un diseño que, salvo algunas pequeñas modificaciones, se mantiene igual, y sobre todo, implementó una función asociada a su uso (salud, bienestar, economía, facilidad de manejo, movilidad, etc.) dando paso así, a una estructura sistémica tecnológica<sup>2</sup> que irá, de la misma forma, condicionando las interacciones futuras.

En relación con tecnologías más complejas, como en el caso de la función que debe cumplir internet, las redes sociales, la digitalización de la economía y la política, o incluso los viajes espaciales, el proceso hasta su constitución como hecho institucional sigue, aproximadamente, los mismos pasos expuestos que en el ejemplo de la bicicleta, aunque siguiendo procesos más largos de adaptación y de reconocimiento institucional debido al alcance social que tienen.

En estos casos, las funciones que adquiere la tecnología se identifica con el estatus otorgado socialmente; en efecto, las funciones son asignadas por el observador consciente, son relativas al observador, y éste, en tanto agente

---

<sup>2</sup> Cualquier objeto concreto que no sea una entidad simple se puede considerar un sistema (Quintanilla, p.66).

intencional, impone estas funciones de acuerdo a las creencias, valores e interpretaciones culturales.

Así, en la fórmula X cuenta como Y en C, Y impone un nuevo estatus, y éste lleva consigo una nueva función que no se remite a las características físicas del objeto, puesto que la intencionalidad, que permite el desarrollo y constitución de la tecnología posibilitado por reglas constitutivas, conlleva a asignar una función al objeto como consecuencia de la cooperación humana. El simbolismo que se sigue de imponer nuevas funciones agentivas a partir de la intencionalidad colectiva se puede constatar en el papel que ha tenido Facebook. Inicialmente, fue creada como una red social para compartir momentos, fotos y situaciones privadas con amigos y personas cercanas, sin embargo, su uso continuado por parte de las personas fue ampliando su función; ya no se trataba solamente de relacionarse con personas de un círculo conocido, también era la plataforma para ampliar el círculo social, entablar relaciones laborales, publicitarias, privadas e incluso, para hacer seguimientos conductuales aportados por los datos que arrojan las relaciones que entablan las personas en esta red social, pues patrones conductuales en Facebook permitieron que incluso gobiernos hicieran uso de esta información para fines políticos y electorales. Respecto de esto se profundizará en la sección que sigue cuando se trate acerca de las consecuencias de la tecnología.

Por ahora, resulta importante demostrar que la tecnología, en tanto hecho institucional, se constituye y mantiene en el tiempo gracias a la intencionalidad colectiva de las personas, la que se expresa en una participación cooperativa que asigna funciones significativas y simbólicas sobre objetos, aparatos, artefactos, plataformas y aplicaciones que les otorgan un nuevo status, ampliando las posibilidades de comportamiento. Evidencia también que existe en relación con otros hechos institucionales, pues requiere, al igual que ocurre con el dinero, que se reconozcan derechos y políticas de propiedad,

reconocimiento legal, entre otros factores que la hacen posible. Pero además, y quizá sea lo más significativo, que efectivamente la tecnología posibilita para nuevas formas de comportamiento y de realización que dan pie a la creación de otros hechos institucionales. A partir de esto se puede inferir la relación de poderes deónticos que refleja la participación efectiva de la tecnología en relación con las instituciones.

### **2.3 Consecuencias de la Tecnología en relación con las Instituciones.**

La implicancia que la tecnología tiene en la estructura social y la forma en que nos capacita para hacer cosas, implica reconocer que determina el comportamiento mediante reglas constitutivas, pues crea nuevas formas de conducta, posibilitado por estados intencionales como creencias o valores. Así, el reconocimiento colectivo de X como Y (función), en un contexto C genera una institución que norma el comportamiento de los individuos y da paso a la constitución de hechos institucionales. El valor y significancia que tiene hoy la tecnología nace a partir de la intencionalidad colectiva que posibilitan las reglas constitutivas y que permiten asignar funciones y constituir un hecho institucional como comprar, vender, hacer transacciones, conseguir un trabajo mediante una plataforma, realizar una movida de ajedrez, y cualquier actividad que tenga relación con reglas sin las cuales no podrían reconocerse como tales. Así, las reglas constitutivas requieren necesariamente de estados intencionales, es decir, de un acuerdo intencional cooperativo para designar funciones que no se restringen a las propiedades físicas de un objeto, aparato o artefacto, si nos remitimos a la tecnología. Considerando que el diseño, desarrollo e implementación de la tecnología se origina a partir de un determinado ámbito cultural (C), y por tanto, obedece al conjunto de valores compartidos y predominantes en la sociedad, entre los cuales se pueden destacar la eficacia, la racionalidad económica y en un término amplio, el ideal de coherencia entre

los sistemas tecnológicos que sean moralmente racionales y aceptables (Quintanilla, 1991; p. 4), es que se puede sostener que la tecnología como hecho institucional no se remite a ser una mera herramienta de traspaso de información, sino que por el contrario, implica la realización efectiva de valores y creencias compartidos entre agentes intencionales. Correlativamente, se ve implicada una deontología en el uso de la tecnología pues, como hecho institucional, restringe y posibilita nuevos comportamientos, señalando deberes y obligaciones. En relación con lo primero (que sea la realización efectiva de valores y creencias mediados por una intencionalidad colectiva), se puede apelar a la simbiosis entre tecnología, valores y política. En efecto, asumir la complejidad de la estructura en la que nace la tecnología como hecho institucional supone reconocer la materialización efectiva en el diseño, desarrollo y promoción operativa (uso) posibilitado no sólo por un acuerdo entre agentes intencionales, sino también por el conocimiento proporcionado por la ciencia y el apoyo y protección social que entrega la política. Por tanto, esta compleja red multifactorial que impulsa el nacimiento de la tecnología como hecho institucional debe ser legitimada políticamente (leyes) para su institucionalización, puesto que puede ocurrir que el uso de una determinada tecnología no sea aceptado socialmente, sino después de una legitimación política, que promueve su uso. Ejemplo de ello son las plataformas online que permiten acceder a cursos y herramientas tecnológicas para una comunicación y enseñanza efectiva (TIC). Y de la misma forma, se puede remitir al ejemplo proporcionado en la sección anterior, donde la bicicleta se va configurando y validando socialmente en relación con el predominio de ciertos valores que se van imponiendo en el tiempo. Esta imposición de creencias y valores se expresa en la asignación de funciones como, siguiendo el ejemplo, que sean un medio de transporte efectivo y de bajo costo. Pero el estatus social que adquiere, en vista de una asignación declarada y reconocida colectivamente, puede ser el de ser considerado un transporte amigable con el medio ambiente

y en este sentido, se incentive su uso mediante leyes positivas (políticas). De esta forma, su constitución como hecho institucional depende de múltiples factores que son a su vez, instituciones (Estado, propiedad, etc.) y que mediante un acto declarativo pasa a constituirse como tal. Esta declaración, expresión de la intencionalidad colectiva, puede provenir de su uso prolongado en el tiempo por parte de las personas, ser parte de políticas públicas e incluso de actos declarativos propagandísticos que amplíen el mensaje llegando a más personas. Ahora bien, estos actos declarativos pueden ser bien la expresión culmine de una intencionalidad colectiva meramente social que alcanza un punto institucionalizado en el momento en que afecta y cambia el comportamiento y las formas de relacionarse entre los individuos (hecho institucional), o bien que se vaya imponiendo “desde arriba”, esto es, que instituciones reconocidas socialmente canalicen de forma paulatina el proceso mediante el cual se van implementando nuevas formas de relacionarse con la tecnología. Sin ser excluyentes ambos procesos, pues sería difícil determinar de manera exacta la forma y el momento en que la tecnología hace parte de la vida cotidiana, se puede argüir que sería más lógico pensar que son los individuos, mediante la intencionalidad colectiva, quienes van ampliando y masificando el uso de ciertas tecnologías y llega ésta a institucionalizarse, convirtiéndose ella misma en una institución que crea otros hechos institucionales y posibilite nuevas formas de comportamiento. En este sentido, los valores y creencias que sostienen los agentes intencionales son determinantes a la hora de reconocer a la tecnología como un hecho institucional. Sin ir muy lejos en el tiempo, la pandemia de covid-19, que se genera actualmente, ha demostrado lo que en esta tesis se ha venido sosteniendo acerca de la tecnología como hecho institucional, puesto que ha ocupado un lugar determinante para crear nuevas formas de comportamientos. En efecto, el uso que se ha hecho de la tecnología en el contexto pandemia pone de relieve su significancia, que excede los parámetros relacionados a

determinar su función en relación con sus propiedades físicas: la tecnología hoy demuestra tener funciones que no se circunscriben a labores facilitadoras, también condiciona la forma de relacionarnos y determina nuevas formas de comportamiento que deben valorarse a la luz de la tecnología. Se sigue de ello que su estatus social conlleva a, por ejemplo, problemas en las relaciones alumnos-profesores que en un espacio físico de enseñanza no ocurre, o que facilite intervenciones políticas para votar y legislar. La condicionante está, para precisar más aún, en que puede permitir nuevas forma de relacionarse y comportarse amparados en la tecnología, desde formas muy básicas y cotidianas como que alumnos no quieran trabajar juntos porque se acostumbran a realizar trabajos solitarios (y se vuelva una costumbre a largo plazo) hasta que plataformas digitales condicionen la forma de pensar de los agentes intencionales que son parte de ciertos sistemas tecnológicos. Más aún, que la tecnología se institucionalice a tal punto que se vuelva política pública tecnológica, como por ejemplo, la digitalización de la economía, desde la política monetaria de los Estados, la compra y venta de todo tipo de servicios online hasta la adopción de tecnología IA para el control institucional y poder determinar la eficiencia de los trabajadores. En este punto se hace posible sostener que la tecnología es la realización efectiva de valores y creencias valoradas y compartidas por los agentes intencionales, y que las reglas que la constituyen, que puede ser cualquier conjunto de actos de habla, escritos o hablados, se podría traducir de la siguiente forma: cualquier conjunto de actos de habla realizados por agentes intencionales colectivamente que involucre una valoración sobre objetos y artefactos que representen algo que va más allá de ellos mismos y por ello, que extienda las posibilidades de acción y realización para los seres humanos. En efecto, la tecnología representa nuevas formas de comunicación, conocimiento y realización personal para los seres humanos, y el sistema verbal, o conjunto de actos de habla que permiten el paso de un hecho social a uno institucional, como es la tecnología, se identifica con la valoración



institucional (ya sean los Estados, así como instituciones privadas del conocimiento, económicas o comerciales) que permite asociar una función de estatus. El estatus, que lleva consigo la valoración o sistema de creencia social, comprende a la tecnología como motor del progreso y desarrollo social en todas sus manifestaciones. En efecto, donde la tecnología tenga participación activa, ya sea un trabajo, educación (uso de TIC) o su incorporación como “modernización del Estado” en política, y en general el uso masivo por parte de las personas en su incorporación cotidiana (celulares, computadores, autos, lavadoras, etc), conlleva el estatus asociado de progreso, y por ello, de una valoración que se sostiene en un avance científico cuya realización y expresión final se asocia a la tecnología. Los estudios de investigación que avalan muchas veces la incorporación de la tecnología en distintos ámbitos, cumple también este rol declarativo, así como lo hacen las políticas públicas que buscan fomentar el uso de cierta tecnología, o incluso como el marketing, que cumple un rol dentro del proceso que lleva hasta su reconocimiento como hecho institucional. La tecnología, se inserta, entonces, en un proceso que reconoce otros hechos institucionales (investigación científica, Estado, instituciones privadas, etc.) para su creación como tal: un Estado que dé garantías de su uso, cumpliendo una función pedagógica y de capacitación para poner en marcha máquinas, por ejemplo, así como de promoción para que se mantengan en el tiempo. Y, como ya se ha señalado, siendo la principal característica de la tecnología como hecho institucional, es que ella misma capacita para el comportamiento, ampliando las posibilidades de crear nuevos comportamientos, entre los cuales hay algunos tan extremos como casarse con hologramas (ocurrió en Japón), que, aunque no estén reconocidos legalmente, son aceptados por la comunidad y no es inverosímil pensar que pueda llegar a legislarse en un futuro. Lo importante es poner de relieve como la tecnología, y en este caso específico un programa virtual, puede crear nuevas formas de comportamientos.

Sin embargo, donde la tecnología muestra gran expectación e interés por todo lo que conlleva, es en relación con la política. Un caso paradigmático que demuestra que la tecnología es efectivamente un hecho institucional, es lo que ha hecho en materia de política tecnológica Singapur. Hace 30 años, este país se encontraba en una densa nube de países caracterizados por desarrollar un número limitado de tecnologías de baja complejidad, es decir, fácilmente replicables. Hoy en día, Singapur se ubica dentro de los 20 países con mayor desarrollo tecnológico, y con un plan de gobierno que busca posicionarla como la nación más “inteligente” del mundo. Se aprecia aquí también el estatus social que tiene la tecnología y que es garante de progreso y bienestar. Políticas de educación, infraestructura y, por sobre todo, inversión en el capital humano, han sido algunos de los pilares del salto tecnológico alcanzado por Singapur, siendo un punto relevante dentro de ellos, la vinculación entre las universidades y la industria. Esta vinculación lleva a que el objetivo de universidades sea desarrollar y aplicar tecnologías que permitan solucionar problemáticas reales, lo que conlleva a comprender y desarrollar múltiples disciplinas plasmadas en productos tecnológicos, lo que demuestra también que la mantención de ciertas tecnologías, como hechos institucionales, derivan del poder que goza una institución mediante el reconocimiento colectivo.

En esta línea, la tecnología, al igual que el dinero, tiene una valoración intencional compartida por parte de los agentes, lo que conlleva poderes deónticos asociados, tanto positivos como negativos, pues la tecnología como hecho institucional restringe y posibilita nuevos comportamientos, señalando derechos, deberes y obligaciones. Que la tecnología sea un hecho institucional nos revela que modifica las normas y límites de lo político y lo social, pero que, sobre todo, y aquí lo revelador de esta tesis, que ella misma asume un carácter re-articulador de la realidad social, pues desde su origen se proyecta con una dimensión política y social, por lo que capacita para nuevas formas de comportamientos. En otras palabras, la tecnología, como hecho institucional

nace y se mantiene mediante el poder de que goza una institución reconocida colectivamente, pero también la tecnología modifica la forma de vida de las personas y también de la política misma. En este sentido, el cambio social que posibilita la tecnología tiene funciones que van desde prolongar la vida artificialmente, su uso cotidiano facilitando la vida, hasta la creación de sofisticados robots de acompañamiento, como por ejemplo, uno desarrollado por la Universidad de Concepción llamado "Ita" que busca promover hábitos saludables en alimentación y salud física y mental para niños, como una ayuda a los padres, lo que implica reconocer el cambio real que la tecnología produce en el comportamiento y vida de las personas, y el estatus asociado de progreso por el cual se lo reconoce.

Es por esto que Searle afirma que lo que distingue a los hechos institucionales es que estos tengan poderes deónticos. Dichos poderes son caracterizados como razones para la acción que son independientes de los deseos individuales de los sujetos, pues en el caso del matrimonio, el comportamiento de los esposos estará constituido por el compromiso que tomaron y que regula su actuar, es decir, que el matrimonio lleva asociado poderes deónticos que se traducen en obligaciones y derechos. Llevemos esta teoría a un caso concreto: hace poco más de un año salió a la luz la publicación de una serie de investigaciones periodísticas que afirmaron que la consultora Cambridge Analytica adquirió de forma indebida información de 50 millones de usuarios de la red social en Estados Unidos. Esos datos privados fueron luego utilizados para manipular psicológicamente a los votantes en las elecciones de EE.UU. de 2016, donde Donald Trump resultó electo presidente. Aquí hay implicados dos momentos de la tecnología en que se expone como hecho institucional. Por una parte, Cambridge Analytica es una empresa que usa el análisis de datos para desarrollar campañas para marcas y políticos que buscan "cambiar el comportamiento de la audiencia". Esta empresa tecnológica se dedica a buscar un cambio de comportamiento, por lo que ejemplifica a la perfección cómo

actúa la tecnología en tanto hecho institucional. El otro momento que demuestra que la tecnología es un hecho institucional dice relación con las consecuencias que tiene; en efecto, este caso como se ha señalado, fue pública y judicialmente penalizado por el uso de datos privados para determinar el comportamiento de las personas en una red social como Facebook, la que, en función de patrones de comportamiento, buscó influir psicológicamente en la toma de decisiones políticas de las personas, mediante distintos artilugios que los condicionaban dentro de la plataforma: como mostrarles noticias falsas, cambiar las preferencias de noticias, fotos, etc., que les aparecían en sus actualizaciones, violando el derecho de privacidad (acceso a datos privados) y libertad de las personas (condicionantes). Con ello se buscaba dirigir el contenido cultural, es decir, cambiar la valoración de ciertos acontecimientos dentro de la plataforma (Facebook) para cambiar la política, y de esta forma, cambiar el comportamiento de la población. Es evidente que este caso particular de utilización de la tecnología lleva asociada la función investigar patrones conductuales otorgado por el estatus de ayuda social, política y económica en el avance y desarrollo social, lo que le confiere el poder de cambiar comportamientos, pues accede a datos que, por una cuestión de ética, no deberían utilizarse con fines que no sean el de bienestar social y progreso. La tecnología es sinónimo de progreso, su estatus, por tanto, otorga la posibilidad de desarrollo de tecnologías que solucionen los problemas que aquejan a las personas, pero que pueden violar derechos individuales y condicionar su forma de vida. De aquí que, por ejemplo, se pueda pensar en la posibilidad de un Estado absoluto posibilitado por la tecnología y sea, efectivamente, un Leviatán como propuso Hobbes. Sobre esto se profundizará en las siguientes secciones. Por ahora cabe resaltar que esto puede derivar en una desconfianza respecto de las instituciones, ya que la información, al ser manipulada puede llevar al cuestionamiento de las mismas por parte de las personas, o bien porque, al vulnerarse sus derechos de privacidad, surjan

interrogantes acerca del papel que juega la política y las instituciones en su conjunto para resguardar la privacidad de aquellos a quienes representa y debe resguardar. Entonces, el estatus mismo de la tecnología es puesto en cuestión, y consecutivamente, los poderes deónticos asociados, ya que los derechos no sólo implican el bienestar en el uso de la tecnología (poder recorrer grandes distancias en poco tiempo, acceder a tecnologías de la salud, y en general simplificar la vida) si no que no se vulneren, es decir, que no se busque con la tecnología manipular ni dominar. De la misma forma, entre las obligaciones que se asocian a la tecnología, se puede consignar, por ejemplo, no develar datos de otros, la responsabilidad en el manejo de sistemas complejos que pueden afectar la seguridad y la vida de las personas (como tecnología nuclear, biotecnología, transformaciones en el ecosistema, entre muchas otras) e interferir en otros sistemas operativos. De esta forma, en una sociedad cada vez más tecnologizada, se aprecia cómo la tecnología es, en esencia, un hecho institucional que tiene consecuencias en relación con las instituciones.

#### **2.4 Una lectura del Leviatán de Thomas Hobbes: La máquina del Estado**

Luego de exponer de qué forma se evidencia la realización de la tecnología como hecho institucional y las consecuencias que tiene en relación con las instituciones, las cuales pueden derivar en riesgos que atenten contra la libertad, decisión autónoma e incluso la vida, se expondrá cómo llega Hobbes a concebir al Estado como una gran máquina, transformando éste en un instrumento técnico neutral que denomina Leviatán y que es una respuesta para superar el estado de naturaleza bélico de los hombres. En este sentido, el Leviatán se proclama como una superación del desorden y anarquía, y lo hace mediante un poder soberano en una unidad racional que ordene la pluralidad y el desorden. La libertad, en este sentido, se muestra como un valor menor pues se subordina al de seguridad, que prima por sobre todo.

Para comprender el paso a un poder absoluto que garantice orden e imparcialidad, se precisa recurrir a aquella condición natural del hombre que hace de su existencia una vida pobre, solitaria y bruta y que sólo puede ser superada por un poder político con un mecanismo de mando fuertemente centralizado. En efecto, Hobbes, en su *Leviatán* (2017) comienza señalando la igualdad en capacidad y en fuerza que gozan los hombres, capacidades que aunque no esté igualmente distribuidas, suponen un equilibrio en tanto ninguno, por muy superior sea a otro en cuanto a fuerza física, no pueda ser derribado mediante maquinaciones o unión de más hombres que tengan otras cualidades. Pero esta igualdad en capacidad supone también asumir una igualdad en cuanto a la consecución de fines personales, puesto que dos personas pueden igualmente desear una misma cosa pero no disfrutarla al mismo tiempo, y en este sentido, volverse rivales y tratando de aniquilarse, por lo que la causa de la desconfianza es la igualdad; un hombre desconfiará en el preciso momento que tema el poder singular de algún otro pues, al tener ambos el mismo objetivo, usarán la fuerza o la astucia para dominar a todos los hombres que pueda, durante el tiempo que precise, para su propia conservación, y alcanzar su finalidad particular. Hobbes señala (2017, p. 109) tres causas principales para la discordia que ocasiona un estado de guerra: la competencia, la desconfianza y la gloria. La primera empuja a los hombres a la violencia para la propia conservación, la segunda para lograr seguridad y la tercera para ganar reputación y mantener su poder. Lo interesante de esto último es que este estado guerra es radicalmente malo para el hombre porque incluso motivos insignificantes pueden llevar a atentar contra la vida de otro; y en esto consiste lo irrisorio de mantener, sin mediar consecuencias, la reputación. De aquí que la preocupación central de Hobbes sea, en palabras de Schmitt (1997; p. 61), la superación por medio del Estado, de la anarquía que impera en este estado de naturaleza. Efectivamente, el estado de anarquía y de guerra es manifiesto porque los hombres no tienen un poder en común que los atemorice, pues fuera

del Estado civil hay siempre guerra de todos contra todos, y ello se debe a que hay una disposición natural a ésta, por lo que no se trata simplemente de conflictos puntuales. En este estado natural existen pocas posibilidades de desarrollo comercial, ético, político, ni de ningún conocimiento posible ya que sólo hay violencia, por lo que, en última instancia, no es posible la vida en sociedad. Al no ser posible esto último, nuestra concepción acerca de lo que pertenece al derecho o a la legalidad no pueden aplicarse, puesto que en este estado natural nada es injusto, ni siquiera las pasiones de los hombres que los llevan a la violencia. La naturaleza humana no puede ser objeto de reproche, puesto que los deseos no son malos, o ilegales fuera de un marco de derecho y de la ley, y ello sólo es posible en una vida en sociedad. “Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia” (Hobbes, 2017; p. 111). Correlativamente, si la justicia puede darse solamente en sociedad, ello demuestra que aquella no se da en la soledad de una existencia individual, por lo que en este estado natural de guerra no existe distinción entre lo que es mío y lo que es de otros, puesto que la propiedad y el dominio aluden a delimitaciones referentes al derecho y la ley y por tanto, si alguien despojara a otro de sus bienes y propiedades, deberían restituírseles en virtud de un sentido de justicia, lo que, en un estado en el que todo es permitido, no es razonable pensar. Lo que sí es razonable es pensar en que las mismas pasiones que ocasionan este estado de violencia lleven a una situación más favorable motivados por el miedo a la incertidumbre y la muerte siempre presente en el estado natural. La razón, por tanto, permite llegar a un consenso que norme en pos de la paz. Estas normas racionales son las leyes de naturaleza, entre las cuales la fundamental es la de buscar la paz, de la cual deriva aquella ley que llama a los hombres a renunciar al derecho de satisfacer sus deseos personales accediendo a todas las cosas sin restricción más que la de la oposición de otro que desee lo mismo. En otras palabras, renunciar a la libertad. Hasta aquí se aprecia cómo Hobbes aplica los juicios de bueno/malo por naturaleza

respectivamente a las situaciones de normalización-Estado-unidad política (bueno) y a lo anómalo (malo) como situación de degradación y de guerra civil (Attili, 2004). Se trata más bien de una concepción realista de la naturaleza del hombre, basada en la experiencia y en la historia puesto que, como se ha señalado, el deseo expone la naturaleza necesitada del hombre que busca satisfacerse en este estado natural y al cual no cabe enjuiciar por ello.

El estado de guerra, es decir, el estado natural del hombre, sin embargo, puede ser superado normando racionalmente la sociedad, y para ello debe renunciar a sus derechos en espera de conseguir algún otro bien para sí mismo. Este bien no es otro que el de seguridad. En efecto, se renuncia a la propia libertad y se transfiere este derecho en virtud de la conservación de la propia vida, dando lugar al contrato: “La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman contrato” (Hobbes, 2017; p. 116). Este contrato no es posible en un estado natural, puesto que cualquier sospecha de incumplimiento puede ser motivo de nulidad; se precisa, por tanto, de un poder común sobre los contratantes que tenga el derecho y fuerza suficiente para obligar al cumplimiento, aún en el futuro, bajo el temor de un poder coercitivo. Schmitt señala a este respecto que la autoridad de la persona soberano-representativa, analizada en Hobbes, versa fundamentalmente sobre lo que se establece como verdad pública: la autoridad define lo que debe ser considerado como justo, así como sobre el enemigo. La decisión soberana, entonces, logra contener esta eventual violencia que origina la pretensión de todos de verdad, ordena el caso extremo y pone bajo control esta pretensión. Establece la normalidad y da seguridad a los individuos ante el desorden; otorga protección a cambio de obediencia. El acto soberano de introducir orden y paz, desplazando el enfrentamiento hostil sobre lo fundamental, es entendido por Schmitt como afirmación de un nomos (orden legal) y de una normalidad, y en este sentido, la injusticia consistirá meramente en romper el pacto por el cual cedo mis derechos a cambios de seguridad: “La definición de justicia no es sino esta: el



incumplimiento de un pacto” (Hobbes, 2017; p. 123) la que acontece solo en sociedad, donde hay propiedad y bienes pertenecientes a “alguien” y por tanto, donde el Estado reconoce e imparte justicia “dar a cada uno lo suyo”. En esta línea, una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por una, de modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esa multitud de hombres; la unidad la entrega el representante, no los representados. Este representante de todos aquellos que le cedan voluntariamente sus derechos, es el que tendrá la facultad de unir bajo un poder común a todos sus representados, de forma que cada uno se reconozca a sí mismo en cada cosa que haga o promueva aquél que lo representa. Esta persona en la cual todos deben verse representados es el Estado: “La multitud así unida es una persona se denomina Estado, en latín *civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien, de aquel dios mortal al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes, 2017; p. 144). Esta persona o Estado, por su carácter de Leviatán o dios mortal, que concentra todo el poder y la fuerza y que por lo mismo, inspira el terror, es el que asegura la paz y la defensa común. Al titular de este Estado se lo denomina soberano, del cual se dice, por lo tanto, que tiene poder soberano. El poder soberano, señala Hobbes no será nunca tan gravoso como para justificar su aniquilación pues:

El poder, en todas sus formas, si es bastante perfecto para protegerlos, es el mismo. Considérese que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquiera forma de gobierno puede suceder [...] apenas si es sensible si se compara con las miserias que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados (Hobbes, 2017; p. 153).

De esta forma, la concentración del poder en una única persona artificial, que es el Estado, es preferible a la anarquía que se viviría de no existir. A esta unidad racional de un poder unívoco, como lo llamaría Schmitt, es la respuesta a la necesidad de dar coherencia a la multiplicidad de poderes intermedios mediante un mecanismo de mando fuertemente centralizado, que, por lo demás, da origen a las sucesivas cadenas artificiales que el filósofo llamará “leyes civiles”, que no son otra cosa que los pactos que sostienen los hombres en sociedad bajo un poder común realizado en la persona artificial del Estado. En este sentido, el Estado, configurado bajo la imagen del Leviatán, se alinea con una concepción mecánica, donde se la representa como una gran máquina. En efecto, esta concepción del Estado fue la que permitió que, durante cuatro siglos, y con el auxilio de concepciones técnicas, se neutralizara el Estado y se transformara en un instrumento técnico-neutral tal como ha llegado hasta nuestros días. La persona artificial del Estado asume la concepción mecanicista de Hobbes, y por tanto, supone la gran máquina al cual los hombres están supeditados. El despliegue de medios tecnológicos que hace posible la comunicación y difusión de su rol como garante de bienestar y sobre todo de seguridad potencia la imagen de poder-mecánico estatal que tenemos hoy, y que se debe en parte a esta concepción artificial y mecánica propiciada por Hobbes que delimitó los márgenes de la libertad: “La libertad de un súbdito radica, por tanto, solamente, en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano” (Hobbes, 2017; p. 174). Correlativamente, el funcionamiento exacto y la precisión interna de la técnica moderna se manifiestan como cualidades autónomas e independientes de toda consideración religiosa, metafísica, jurídica, política. No es improbable pensar que esta concepción del Estado como Leviatán, que remite a un concepto mecánico-neutral, tiene su origen en la búsqueda de un sistema de gobierno neutral que garantizara que no hubiera guerras y disputas sangrientas por el poder, muy común por aquel entonces. Por ello, es muy probable que el filósofo

estuviera en la búsqueda de aquel terreno que propiciara un desarrollo político ajeno a las contiendas pasionales y “defensas de la verdad”, y se inclinara por un Leviatán aparentemente neutral. La neutralidad es aquí sólo una función de la racionalización de la técnica administrativa estatal; efectivamente, es la racionalización la que lleva a Hobbes a construir artificialmente una persona, al Estado, las leyes civiles y toda la administración que se ve alcanzada por el Leviatán. Como señala Schmitt:

La máquina del Estado funciona o no funciona. Me garantiza, en primer lugar, la seguridad de mi existencia física, exigiendo en cambio obediencia incondicionada a las leyes de su funcionamiento. Toda ulterior discusión conduce a una condición "pre-estatal" de inseguridad [...] porque toda apelación de derecho y de verdad [...] enardece y recrudece la guerra. (Schmitt, 1997; p. 94).

La idea de Estado como *magnum artificium* o creación humana racional, y en este sentido con un proceder maquinal, encuentra en sí misma, en su propio servicio y función, su derecho y verdad, puesto que no es otra cosa que la representación de la voluntad de todos, razón por la cual opera como mecanismo de mando en el monopolio exclusivo que tiene del poder. La imagen del Leviatán, por tanto, viene a representar la unidad de la colectividad política que, sin embargo, debido a su simbolismo mítico, es un animal que cambia, que sufre metamorfosis continuas, y en ello reside su vitalidad y eficacia. Ahora bien, el simbolismo que representa el Leviatán, este animal mítico alude a la unidad de la política originaria, que se rompe a raíz de la distinción entre los poderes temporal y espiritual que realizó la religión judeocristiana, y es la Iglesia romana papal la que, en su afán de poder, vive de esa separación entre el poder espiritual y el temporal capaz de aniquilar al Estado. La concepción profunda del concepto de Leviatán estriba, por tanto, en que este dios terreno y mortal, no cuenta más que con la acción política del hombre, llamado a salvarle

constantemente del estado de naturaleza. El Leviatán representa por esto un símbolo de lucha y el restablecimiento a una unidad política originaria. El hecho de que se confundan hombre y animal da cuenta de la multiplicidad de sentidos que adquiere el Estado en tanto “un gran hombre, un animal grande y una gran máquina fabricada por obra del arte y el ingenio humanos” (Schmitt, 1997; p. 57). Considerando que la alusión al monstruo marino no aparece con frecuencia y sin embargo da nombre al importante libro político, cabe preguntar ¿Por qué apelar a una imagen aterradora para hablar de lo que también define metafóricamente como dios mortal, como gran hombre o como máquina artificialmente construida? (Salazar, 1999; p. 100). La respuesta no es única, sin embargo, la interpretación que parece más acertada, y que justifica la incorporación de Hobbes en esta tesis para referirnos a los peligros de un Estado a la manera del Leviatán, radica en que representa, precisamente, la función mecánica, similar al conocimiento de un mecanismo de relojería, que tiene el Estado. Este mecanicismo posibilita, como se ha señalado, no sólo su neutralidad, sino también la posibilidad de realización efectiva y ampliar su rango de acción. La respuesta que se entrega en este sentido, y a efectos de considerar el ámbito de acción de esta tesis, reside en que Hobbes incorpora la imagen mítica del Leviatán para ejemplificar al Estado como dios mortal, que busca la unión originaria política mediante una racionalidad técnica que posibilita tanto escapar de verdades parciales que conlleven a disputas, como a la incorporación de aquel componente universal, aquello que justifica su estatus de dios terrenal, que no es otro que este mecanicismo técnico que permite que el Leviatán se transforme y adecúe según lo requiera, en otras palabras, pueda ser más efectivo. La tecnología, en tanto hecho institucional puede aportar, efectivamente, esta ansiada neutralidad que haga más efectiva la labor, alcance y finalidad de seguridad y paz, del Estado levítico, constituyéndose en un Estado tecnologizado, pero también en relación a las instituciones que operen de esta forma. La figura del Leviatán, como representación teórico-política abre

un nuevo momento de lo político (Attili, 1997; p. 13) al perfilar la época moderna, y por ende, a configurar en parte, la función que se le asigna al Estado, a la vez que anticipa la constante apelación que hoy se hace a buscar neutralidad técnica en cualquier instancia de poder para garantizar eficiencia. En esta línea, se pasará a exponer a uno de los principales exponentes del pensamiento liberal para contrastar la interpretación que se ha hecho de Hobbes acerca de la concentración del poder que propiciaría la tecnología y que se puede representar en el Leviatán. La importancia y pertinencia de Locke radica en que circunscribe las características más representativas de toda la posterior tradición liberal poniendo énfasis en los derechos del individuo. Es por esto que se realizará una lectura del estado de naturaleza en John Locke para resaltar el valor que tiene la libertad y que servirá, además, para proponer una comprensión de sociedad liberal más transversal en el capítulo 3.

## **2.5 Estado de naturaleza en John Locke: el valor de la libertad**

Contrariamente a lo expuesto por Hobbes, se expondrán los aspectos fundamentales del estado de naturaleza de Locke, los cuales configurarán los valores que permiten una consideración del Estado en su función de mediador entre los conflictos de las personas, castigando de manera proporcional a la falta y previniendo delitos futuros, en vista de proteger la vida, la propiedad privada y la libertad. La libertad, en este sentido, es la base para garantizar legitimidad al poder del gobierno civil, pues sólo mediante ella se garantiza seguridad al permitir imparcialidad respecto de los conflictos entre los hombres.

Locke en su tratado del gobierno civil, se aboca a la tarea de conocer el verdadero origen del poder político, y sostiene que para ello se precisa primero conocer aquel estado en el que todos los hombres se hayan naturalmente. Este estado es utilizado por Locke como un recurso metodológico analítico para desde ahí poder justificar el origen del poder político y derivar los derechos fundamentales inalienables inherentes a toda persona. Al igual que Hobbes,

este estado fundamenta el posterior desarrollo de su teoría política, aunque, evidentemente, con una comprensión distinta entre ambos autores. No se entrará en el detalle de la controversia acerca de la realidad histórica o puramente abstracta y teórica del estado de naturaleza, aunque sí adheriré a una concepción de este estado como un recurso metodológico que tiene la función de plantear un estado de “ficción moral” cuya estructura da cuenta de la libertad primigenia del hombre. Aunque, cabe señalar, es muy probablemente que tenga componentes históricos para Locke: “Si no podemos suponer que los hombres hayan estado en algún tiempo en el estado de naturaleza porque los historiadores no nos dicen nada acerca de esto...” (Locke, 2005; p. 80). De cualquier forma, como se ha señalado, el estado de naturaleza más allá de si tiene una existencia real, evidentemente resulta un recurso metodológico a partir del cual el filósofo puede sostener su teoría política. Por tanto en esta lectura nos centraremos en exponer los rasgos fundamentales del estado de naturaleza en Locke para proponer que es este estado el que posibilita el paso al gobierno civil y es el que hace posible reconocer a la libertad como un derecho fundamental, aun cuando en la sociedad civil se vea disminuido en pos de un bien común mayor.

Este estado, comienza señalando Locke, es uno de absoluta libertad en el cual, sin dependencia de voluntad ajena, se puede hacer lo que se quiera, e incluso disponer de personas y bienes según parezca mejor. Empero este estado de libertad no es equivalente a un estado de licencia o libertinaje, pues no se tiene derecho a la propia destrucción ni a hacer daño a otra persona ni a sus posesiones aludiendo a la ley natural: “Con la constricción de contenerse siempre en los límites de la ley natural” (Locke, 2005; p. 11). Es también un estado de igualdad, de modo que todo poder y jurisdicción son recíprocos, ya que ningún hombre puede tener más que otro: al nacer iguales, podemos gozar de los bienes naturales sin distinción, tomando parte de los beneficios que ofrece la naturaleza según mejor parezca. Sin embargo, al sostener Locke que

nuestra libertad es restringida, reconoce la existencia, en este estado natural, de la propiedad privada, configurando un límite respecto no sólo de la libertad, sino también de la igualdad. Por tanto este estado natural está regido por esta ley natural que exige que, siendo todos iguales y libres ninguno pueda perjudicar a otro en cuanto a su vida, salud, libertad y bienes, estando todos llamados a obedecerla. Esto encuentra sustento, a juicio de Locke, en que sólo existe un dueño, Dios, artífice de este mundo y soberano, dueño de todo lo que hay en él. No hemos sido creados para el uso de unos sobre otros, por lo que hay cierta responsabilidad no sólo sobre uno, sino en no dañar nada que involucre a otros. Las leyes de la naturaleza, en este estado, tienen por objeto, por tanto, la tranquilidad y conservación del género humano porque son guiadas por la razón y por ella conocidas por los hombres. La razón nos muestra por tanto, que en este estado natural se puede disponer de sí mismo y de las posesiones propias, pero no somos libres de destruirnos a nosotros mismos (solo Dios es dueño de nosotros) ni a los demás, pues somos propiedad de Dios. De esta forma, no podemos quitar la vida a otros ni reclamar sus posesiones simplemente porque no tenemos el derecho sobre ellas: “Siendo todos obra de un Artífice infinitamente sabio y poderoso [...] le pertenecen en toda propiedad” (Locke, 2005; p.13). De lo cual se deduce que cada persona está obligado, por ley natural, a conservar su propia vida, pues no es decisión nuestra dañar la propia ni la de las demás, ni perjudicando el mismo derecho que tienen los otros de conservar su propia vida. Consecutivamente, la libertad de los individuos en estado de naturaleza, o estado moral original del hombre, consiste en que nacen dotados de la facultad de juzgar y decidir por sí mismos acerca de lo que es necesario y suficiente para su conservación y bienestar, sin estar sujetos a la autoridad de ningún otro hombre, salvo la de Dios. Esta capacidad, igualmente repartida entre todos los miembros del género humano, los hace independientes, o sea, dependientes sólo de sí mismos y exentos de toda sujeción o dominación terrenal. En este punto se hacen evidentes dos

cosas; por una parte el poder de cada hombre de extraer, mediante la razón, las normas para conducir su vida libremente, es decir, que tiene la capacidad para comprender lo que está llamado a hacer. Y por otra, la posibilidad de comprender los derechos propios y los ajenos, es decir, aquello sobre o cual recae la razón. Respecto de lo primero, Locke intenta sentar la base gnoseológica en cuanto a la capacidad para conocer las leyes naturales; esta capacidad no es puesta en duda, pues la razón nos permite comprenderlas y por tanto epistemológicamente también podemos acceder a ellas, pero además, representan un llamado, pues están inscritas en la propia naturaleza, puestas ahí por Dios. Ciertamente respecto de esto, cabe señalar como sostiene Várnagy (2000) cierta contradicción ya que en el Tratado del gobierno civil Locke da muestras de entender las leyes naturales de una manera innata, mientras que, respecto de lo segundo, la existencia de derechos naturales, inherentes y comunes a todos los hombres, pone de relieve el estatus ontológico de las mismas, las cuales los hombres extraen de su propia razón, por lo que, de alguna forma, les son innatas: “Así probaba que este derecho está grabado en el corazón de todos los hombres” (Locke, 2005; p. 17), mientras que, en el Ensayo sobre el entendimiento humano, socava la posibilidad de la existencia de tales leyes ya que no podemos tener conocimiento innato de las mismas, y además demostrado por la experiencia. No se profundizará acerca de esta inconsistencia, empero resulta importante tenerla presente puesto que denota que el estado de naturaleza es un recurso metodológico a partir del cual derivar el origen del poder político. Lo importante es señalar la capacidad de los hombres para acceder a estas leyes naturales; de ahí que extraiga de su propia razón las normas para conducir su vida libremente y hacerse cargo del cuidado de sí mismo y de sus semejantes. De esta forma, los hombres no tienen más que acudir a su propia razón para conducir sus vidas de manera libre, regulando y midiendo sus actos. Estas dos consideraciones colocan de manifiesto, además el fundamento teológico acerca



de la capacidad para comprender las leyes naturales, las que son emanadas y puestas en el entendimiento humano, por Dios. Tampoco es necesario extenderse en este punto, sin embargo no se puede obviar que la alusión a Dios como soberano sostiene y fundamenta la idea de que no es posible perjudicar a los otros ni sus propiedades ya que pertenecen a Dios. Por tanto, es Dios quien hace libres a los seres humanos porque les entrega la facultad de juzgar por sí mismos todo lo concerniente al cuidado de sus bienes esenciales, y, en virtud de la igualdad y la reciprocidad, el cuidado de los bienes esenciales del otro. Por ello Locke señala que la libertad debe fundarse en las leyes que la razón nos señala de manera natural, pues sólo así actuaremos correctamente, la verdadera libertad implica, en este sentido, que no debo dañar a otros en sus propios derechos:

El estado natural tiene por regla la ley de la misma naturaleza, a la cual cada uno está obligado a someterse y a obedecer: la razón, que es esta misma ley enseña [...] que siendo todos iguales e independientes, no debe perjudicar a otro en cuanto a su vida. (Locke, 2005; p. 13).

Así, la autoconservación implica restringir la libertad en tanto la razón manda a no impedir que otro conserve su propia persona, y en este sentido, que hacerse de las cosas necesarias para su vida no implique poner en peligro el derecho de otro, pues dañarían la mutua seguridad. Queda establecido por tanto que las leyes de la naturaleza se orientan a mantener un estado de tranquilidad y seguridad en el cual las acciones de los hombres se encaminen a la tranquilidad y la paz. Las leyes, en este sentido, preservan no sólo de extraer los bienes necesarios, que están igualmente dispuestos para todos, sino que también de no dañar las posesiones de los otros en pos de mantener y hacer posible la convivencia.

La libertad, la igualdad y la independencia de la cual los individuos son portadores, además de su capacidad para regular su vida gracias al uso

práctico de su propia razón, nos interpelan en el momento de explicar por qué querrían integrarse a una sociedad políticamente organizada (Godoy, 2004). Si en estado de naturaleza la ley de la razón ordena y regula relaciones de reciprocidad justas y equitativas, para que nadie tenga más jurisdicción y poder que el otro, ¿Por qué alguien querría salir del estado de naturaleza?; ¿Por qué abandonar ese estado de "perfecta libertad"? (Locke, 2005; p. 19). Según éste, la razón principal es que los individuos, en estado de naturaleza, están expuestos a la incertidumbre e inseguridad en el cuidado de sí (su vida, libertad y posesiones), que el autor llama genéricamente propiedades. En efecto, sólo cuando peligro de ser privado de mi libertad en estado natural, es preciso suponer que puedo ser privado también de todas las cosas, incluyendo mi vida, haciéndose extensiva como peligro latente a los demás. La libertad de decisión, acerca de si transgredir el derecho de otro, o el de seguir las normas entregadas por la razón, queda a la base del comportamiento humano, y es el fundamento, por tanto, de todas aquellas cosas que ayuden a conservar la vida:

Pues la libertad es la base de todas estas, asimismo, un hombre que quisiera apoderarse de la [libertad] que pertenece a todos sus miembros, debe suponersele abrigando el designio de robarles, y por consecuencia, como si estuviera con ellos en el estado de guerra. (Locke, 2005; p. 22).

Sin embargo, estas leyes serían inútiles si no se pudieran hacer cumplir, esto es, castigar a quienes alejándose de la razón las transgreden y, al estar todos en las mismas condiciones de ejercer este castigo, al ser todos capaces de hacerlas cumplir, pues estamos en igualdad de condiciones, cualquiera tiene el derecho de castigar a quien viole las leyes naturales que resguardan la tranquilidad de la convivencia humana.

Esto nos lleva a comprender que cada uno puede ejercer un poder sobre otro, pero este poder, al igual como ocurre respecto de los bienes, no es absoluto ni arbitrario, sino que debe guiarse por la razón, y en este sentido, el castigo debe

ser proporcional al daño, a la vez que debe procurar la prevención para que no vuelva a ocurrir. Además, se puede exigir reparación por el daño causado y pedir restitución de bienes cuando corresponda. Son estas las únicas razones para legitimar el castigo: castigar y prevenir. Sin embargo, es cierto que los hombres, al tener este derecho de hacer ejecutar las leyes para lo que consideren justo, supone también reconocer que muchas veces pueden dejarse llevar en sus decisiones por intereses propios, fidelidad a sus amigos, venganza, etc., y ejecutar un castigo basado en la venganza y la pasión traspasando los límites dictados por la ley natural, provocando confusión y desorden, instaurándose un estado de guerra, que no es el estado natural del hombre. Esta situación de conflicto se sintetiza en una acción de amenaza contra la vida, salud o propiedad de otra persona, y por tanto, daña y transgrede las leyes benévolas y tranquilas del estado de naturaleza, en las cuales prima la razón.

Locke, al recurrir al estado de naturaleza, quiere soslayar la importancia de mantener y conservar la propia vida, y es por ello que se refiera a ésta como la propiedad principal y primordial bajo la cual se configuran la libertad, salud y todos los bienes orientados a conservar la vida. Por tanto, si alguno matara a otro estaría no sólo violando la ley fundamental (atentar contra la vida), sino que declarando la guerra a todos los hombres: “Es sobre esta ley que está fundada esta gran ley de la naturaleza: si alguno vierte sangre de un hombre, su sangre será también derramada por otro hombre” (Locke, 2005; p. 16). Así, matar a un homicida se vuelve, ciertamente, un acto de justicia al restituir el daño ocasionado, a la vez que previene que ocurra nuevamente puesto que un homicida es un peligro para los demás. El problema a resolver consiste, precisamente, en castigar de manera justa a aquellos que perturben la paz de la convivencia del estado natural, apelando a los otros (como autoridad externa) para castigar y salir, de esta forma, del estado de guerra en que se ha caído.

Es en este punto cuando el filósofo propone la entrega voluntaria de derechos al gobierno civil para que pueda dirimir acerca de estas dificultades, y pueda ejercer el castigo a las faltas cometidas en el estado natural de manera imparcial y teniendo como orientación la debida comprensión de las leyes naturales y, por tanto, de lo que corresponde hacer. “Más sí solamente aquel [acuerdo] por el cual se entra voluntariamente en una sociedad formando un cuerpo político” (Locke, 2005; p. 19).

Por tanto, el carácter particular de los juicios legislativos y judiciales que realizan los hombres, y el ejercicio de su fuerza individual para castigar al trasgresor de la ley natural, son propicios para crear un estado de incertidumbre e inseguridad, el espacio para el error en la deducción y la aplicación de la ley natural, la mala intención y la violación deliberada de la ley natural, y suficiente para querer acceder voluntariamente a ceder parte de su libertad y suscribir a un pacto que tenga como principal orientación minimizar la violencia y garantizar un juicio imparcial.

El castigo debe ser proporcional a la falta cometida para por una parte castigar, prevenir, restituir y de la misma forma, no perturbar la paz del estado natural ya que fue precisamente este sentido de tomar la justicia y castigar por las propias manos lo que condujo a los hombres a un estado de guerra. El punto crucial de la argumentación de nuestro autor es el siguiente: un hombre hostil, que se pone en estado de guerra, es alguien que se sitúa fuera del ámbito de la ley común de la razón; adopta como suya la ley de la fuerza y la violencia; y se hace acreedor de ser tratado como fiera y, por lo mismo, se hace merecedor de la muerte, en caso extremo (Godoy, 2004).

Esta sociedad o cuerpo político organizado, es la respuesta a un estado de incertidumbre y violencia propiciado por ciertos individuos que deliberadamente pretenden seguir sus propios intereses personales pasando por encima de los derechos de los otros. Este acuerdo político significa el ingreso a una esfera de

certidumbre y seguridad en el disfrute de la vida, la libertad y las posesiones materiales, o sea, de la paz garantizada por la ley positiva, el juez neutral y la fuerza común. Es fundamental comprender esto, pues solamente en virtud de un acto emanado de su propia libertad un ser humano puede ponerse legítimamente en un estado de sujeción. El acto de un hombre de pactar un acuerdo sólo puede emanar de su propia libertad, la que es inalienable, y por tanto, única fuente válida de sujeción legítima, pues va conforme a la ley de la razón, esto es, la ley natural.

La libertad natural del hombre consiste en seguir las leyes de la naturaleza, y no estar sujeto a voluntad o autoridad legislativa alguna. En la sociedad civil, en cambio, sí es posible, pero sólo a aquel poder legislativo que se ha establecido con el consentimiento de la comunidad. Así: “La libertad de los hombres que están sometidos a un gobierno consiste en tener para la conducta de la vida una cierta regla común prescrita por el poder legislativo” (Locke, 2005; p. 27). El paso a un gobierno incluye, no abandonar, pero sí matizar los derechos individuales que emanan de la ley natural y asumir obligaciones que limitan la libertad soberana de los individuos en estado de naturaleza. En efecto, la libertad natural se hace a sí misma libertad civil a través del contrato. Los hombres disponen, de esta forma, de una regla fija y común que regula su vida en sociedad, amparada siempre en la libertad natural, por lo que deja espacio para que cada hombre ejerza su voluntad libre y soberanamente, acotando la posibilidad de someterse a la arbitrariedad de otro hombre o subsumiendo por entero la voluntad propia. De esta forma, los individuos entregan el consentimiento para que la sociedad civil legisle y ejecute las leyes en conformidad con el bien público. Consecutivamente, se tiene que el juez, aquel que legisla y dirime entre conflictos es, precisamente, la sociedad civil y que el poder legislativo que Locke le atribuye es supremo, pues emana de la libre voluntad natural que fundamenta el paso a la libertad civil, entonces queda establecido un principio de soberanía popular. Como señala Berkowitz:

Mientras la institución del gobierno es, a ojos de Locke, una respuesta a la falta de virtud del estado de naturaleza, en la sociedad política la virtud del pueblo es la última barrera contra el despotismo, es decir, un estado de guerra introducido por el gobierno. (2001; p. 118).

Si el gobierno no gobernara de acuerdo al bien público, traicionando la confianza del pueblo, éste queda exento de seguir el arbitrio del gobierno, por tanto, en última instancia, es el pueblo, y no el gobierno, el que zanja las disputas que se producen en el gobierno civil, ya que, si bien le corresponde a este último zanjar formal y legalmente las disputas, son todos los individuos que conforman a sociedad civil, el árbitro que determina si el gobierno no legisla ni actúa de acuerdo a los intereses particulares de ellos. De esta forma, como se ha señalado, la soberanía popular no es del todo ajena a la teoría de Locke, pues es a partir de ella que el gobierno civil adquiere su poder, y por tanto, no puede dejar de prescindir del estado de naturaleza, condición de poder de la sociedad política. La necesidad de juicio privado, característico del estado de naturaleza, sigue estando presente y resulta imprescindible para poder juzgar el comportamiento del gobierno civil, por lo que, en principio, aun cuando el paso al gobierno civil constituya la formación de un cuerpo político que excluya, de alguna forma, el juicio privado, éste sigue siendo relevante como derecho a la resistencia, o como derecho a cuestionar si se está respetando la confianza depositada en el gobierno. El cuerpo político conformado por individuos, por tanto, mantiene su soberanía al vigilar y determinar cuándo el gobierno ha excedido o faltado a su obligación de elaborar leyes coherentes con la preservación de la vida, la libertad y la propiedad privada. En definitiva, el gobierno legítimo de Locke se basa en el consentimiento de los gobernados, quienes acceden a ceder parte de su libertad natural para salir del estado de guerra y se le garantice seguridad y protección a la vida, libertad y patrimonio. El ejercicio libre del consentimiento que permite el acuerdo por el cual se pasa al gobierno civil evidencia el rasgo fundamental que legitima, en última

instancia, el poder de este gobierno, y que no es otro que la libertad. De aquí que sea uno de los derechos fundamentales que el gobierno tiene por deber resguardar y promover en una sociedad libre, puesto que la seguridad por la que vela el gobierno civil, y que se orienta al bien común, se fundamenta en las leyes naturales. El objetivo de este capítulo ha sido demostrar, mediante la Ontología Social de John Searle, que la tecnología es un hecho institucional, con consecuencias en relación a las instituciones. La cultura, creencia y valores de los agentes intencionales participan activamente en la constitución de la tecnología, lo que permite visualizar y proyectar implicancias sociales y políticas a la luz de esta caracterización. A partir de esto, se ha querido realizar una lectura del Leviatán de Hobbes que coloque en evidencia el lugar subordinado que ocupa la libertad dentro de su teoría política, que lo aleja de la corriente tradicional liberal. Por esto se ha querido exponer al filósofo en su sentido más clásico, esto es, absolutista, puesto que su concepción artificial, mecanicista y neutral del Estado propiciaría el advenimiento de la tecnología como garante de estas características para asegurar la paz. Seguidamente, el estado de naturaleza de Locke señala el primer paso para exponer la importancia de los derechos individuales, y el papel que tiene la libertad de los individuos en el paso al gobierno civil y configurar así, un cuerpo político legítimo. A partir de Locke se pretende, entonces, sentar la base para proponer una sociedad liberal más transversal que sirva de contrapartida a la posibilidad de instituir un Estado o instituciones que, amparados en la tecnología como hecho institucional, y en su denotada eficiencia, pueda resultar en una amenaza a los derechos fundamentales. Por tanto, en el siguiente capítulo se propondrá una sociedad liberal que incorpore un criterio de justicia en relación a las instituciones considerando que una institución como la tecnología conlleva poderes deónticos, por lo que debe, a la vez que resguardar los derechos naturales, procurar proceder no solamente no interfiriendo en la libertad de las personas, sino que no intentando hacer de éstas objeto de dominación.

## **Capítulo III: Cómo la Tecnología encuentra su mejor expresión en una sociedad liberal**

### **3.1 Introducción**

En el capítulo anterior se argumentó a favor de una concepción de la tecnología como hecho institucional, siguiendo la Ontología Social de John Searle, la que puso en evidencia cómo los valores y creencias participan, mediante la intencionalidad colectiva, en las instituciones, las cuales asignan funciones y crean la posibilidad de reglas constitutivas que permiten la creación de la tecnología como hecho institucional. La tecnología, en este sentido, crea nuevas formas de comportamiento, que son posibilitadas por las instituciones, a la vez que éstas incorporan a la tecnología según valores y creencias que se asumen políticamente. Si la política incide directamente sobre las instituciones que incorporan a la tecnología en la sociedad y también determina el sentido valórico que la crea como hecho institucional, entonces la participación y los valores políticos cobran relevancia. En esta línea se abordó a dos pensadores políticos clásicos para exponer paradigmáticamente dos visiones políticas y el potencial alcance que tendrían en relación a la tecnología. El objetivo de este capítulo, será demostrar que una sociedad liberal es la más adecuada teniendo a la tecnología como hecho institucional, pues resguarda los derechos naturales de las personas. En este sentido, se argumentará en favor de una sociedad liberal incorporando el criterio de justicia de Rawls en relación a las instituciones, para dar transversalidad valórica a este planteamiento. Seguidamente se presentará una antítesis a la sociedad liberal, esto es, el Leviatán de Hobbes y el peligro que supondría un Estado tecnologizado e instituciones que favorezcan el control a los ciudadanos pasando a llevar sus derechos, para finalmente argumentar a favor de una sociedad liberal,



entendiendo por esta un equilibrio entre la libertad negativa y la libertad positiva como la más propicia.

### **3.2. El aporte de Rawls: hacia una comprensión de la sociedad liberal**

Sostener una concepción definitoria acerca de lo que en teoría política se entiende por sociedad liberal es una tarea no solamente ardua, sino que también implica una dificultad que, para efecto del objetivo de esta tesis, no es posible abordar. En efecto, dilucidar acerca de lo que se entiende por sociedad liberal supondría abordar planteamientos de diversos autores desde la filosofía política para tener una definición que, aun así, se mostraría inexacto. Por tanto, en esta sección se trazará una línea argumental que incorpore a Locke y a Rawls, por ser este último considerado, dentro de la tradición liberal, como un renovador de las bases del liberalismo al permitir orientar las prácticas institucionales. Con su Teoría de la justicia, también se le asigna ser el precursor de la mayoría de edad de la filosofía política liberal, en tanto incorpora en la tradición individualista la idea de que las sociedades tienen pautas de desigualdad que persisten en el tiempo, y a la vez, modos sistemáticos mediante los cuales se asignan a las personas posiciones dentro de jerarquías de poder, estatus y dinero. En esta línea se va a exponer, en un sentido acotado, el lugar que ocupa el criterio de justicia como imparcialidad para una comprensión de las instituciones democráticas, puesto que es el contenido de los principios de la justicia los que se relacionan con los deberes y derechos que nacen de estas instituciones y que asumen una concepción igualitarista de libertad.

La justicia, a juicio de Rawls, es la primera virtud de las instituciones sociales (Rawls, 2006; p. 17). Esto tiene especial significancia puesto que las instituciones en democracia, más allá de que sean eficientes en cuanto a su alcance, a su rol o incluso se correspondan dentro de una tradición que asuman un determinado orden, podrán eliminarse de ser consideradas injustas, puesto

que es este principio la que posibilita la estructura básica de una sociedad. La justicia, más aun, es la que otorga el carácter de inviolabilidad a una persona, esto es, la reconoce como sujeto de derechos. Es por ello que una sociedad que en su conjunto se considere libre, no lo será si hay individuos que no lo son, en el sentido de que no puedan ejercer plenamente su libertad, pues se estaría atentando con los principios primordiales de la justicia; no es justo que por el bien de la mayoría se hagan sacrificios de este tipo.

En una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales. (Rawls, 2006; p. 17).

A partir de esto se puede ya aproximar posturas respecto a Locke, ya que para este filósofo los derechos naturales, inalienables en los hombres y comprensibles mediante la razón, posibilitaba reconocer que la libertad individual no quedaba a merced de lo que otros pudieran decidir, a menos que entregue parcialmente este derecho a una sociedad civil. Sin embargo, la libertad, si bien encuentra un sustento firme, al ser natural e irrevocable, presenta precisamente pocas especificaciones en su “traslado” al ejercicio real dentro de una sociedad civil. Rawls viene, y de aquí su carácter de renovador de las bases del liberalismo, a responder a esta demanda de otorgar un marco real dentro de las instituciones y además, haciendo ver que en el ejercicio de las distintas libertades (a la expresión, libertad de pensamiento, etc.), se requiere de la cooperación del conjunto de las instituciones sociales que la hagan posible, porque deben ser derechos asegurados por la justicia misma. En esta línea, y como el mismo Rawls señala: “Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra,

digamos, en Locke...” (Rawls, 2006; p. 24), y en efecto, bajo una proposición de sociedad liberal, se puede sostener, se cumple.

Si hay ciudadanos que no pueden ejercer su derecho a la expresión, entonces quiere decir que hay instituciones que no están permitiendo que se ejerza este derecho de manera justa. En otras palabras, es la justicia la que permite el ejercicio de la libertad de manera igualitaria, para todos los ciudadanos, en una sociedad, y lo hace mediante las instituciones. Una sociedad es una asociación de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que especifican un sistema de cooperación para alcanzar un bien para todos, pues como decía Locke, nadie accedería a entregar sus derechos naturales de no ser porque la sociedad civil garantiza ciertos beneficios y ventajas comunes, por lo que puede plantearse, señala Rawls que hay tanto una identidad de intereses, como un conflicto de intereses. Lo primero dice relación con reconocer que hay intereses que son compartidos, es decir, que hay una identidad de intereses entre los miembros de una sociedad y que hacen posible la cooperación en la consecución de bienestar o de una vida mejor. Mientras que hay un conflicto de intereses ya que las personas no son indiferentes a cómo se distribuirán los beneficios producto de la cooperación social. Los principios de la justicia, por tanto, proporcionan un modo para asignar deberes y derechos en las instituciones básicas de la sociedad para que éstas puedan definir cómo distribuir apropiadamente los beneficios y cargas de la cooperación social. De esta forma, una concepción compartida de justicia permite que los individuos de la sociedad se orienten a la consecución cooperativa de un bien común disminuyendo el interés propio o beneficio meramente individual.

Las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando hay un equilibrio debido entre la competencia individual y el beneficio social. Esto es

importante porque, como principios de la justicia propuesta por Rawls, incorpora a distintas concepciones de justicia, es decir, las comprende, pero además, señala que el objeto propio de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, en palabras de Rawls: “El modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social” (2006; p. 20). En este sentido, las instituciones que conforman la sociedad, ya sea la familia, el Estado, como las instituciones privadas, son las encargadas de operar bajo los principios de la justicia, esto es, bajo una cooperación que abrace las diferencias políticas y de dogmas para proteger la libertad de pensamiento, la libertad de conciencia, el derecho a la privacidad, la propiedad privada, etc. La libertad individual debe ser defendida por las instituciones y ello sólo es posible si éstas actúan bajo un criterio de justicia que se oriente en la cooperación mancomunada de intereses comunes (identidad de intereses) que minimice los conflictos de intereses. Esto es una buena medida, y efectiva, en contra de situaciones como las expuestas en el capítulo anterior, donde se pudo apreciar que, en el caso de Cambridge Analytica, los derechos de los ciudadanos fueron pasados a llevar por instituciones que no resguardaron sus derechos más fundamentales, pues actuaban al amparo de intereses políticos y dogmas particulares. Cabe la pregunta: ¿Actuaron instituciones como el gobierno de EEUU, las instituciones privadas e incluso la universidad de Oxford bajo un criterio de justicia? De haber incorporado mínimamente los criterios propuestos por Rawls ¿Podrían estas instituciones al amparo de tecnología tan avanzada operar con una connotación política particular, desfavoreciendo los intereses de los ciudadanos y el bien común?

Las respuestas que se den a estas preguntas dejan en evidencia que existen derechos inalienables que se fundamentan en la persona misma, por el solo hecho de ser personas no pueden ser objeto de utilización política, y expone además la importancia de otorgar un nuevo estatus a las instituciones que son

las encargadas de asignar a las personas deberes y derechos, porque influyen evidentemente, sobre su vida. Una institución como el Estado, una empresa privada, la institución de la familia, o un hecho institucional como la tecnología, impone derechos y deberes, y ello se corrobora ya sea siguiendo una teoría de la justicia asociada a las instituciones como postula Rawls o como plantea Searle, para el cual las instituciones cumplen una función deontológica; en ambas teorías las instituciones, y así la tecnología, influye en la vida de las personas y los capacita para crear nuevas formas de comportamiento que, si no se orientan en un sentido social y cooperativo que tienda al bien común y al beneficio de todos, puede derivar en pasar a llevar la libertad, la libertad de autodeterminarse de las personas, y en conjunto, en violar sus derechos fundamentales.

La estructura básica, como denomina Rawls a las instituciones, cuando no opera bajo los principios de la justicia, deja en evidencia que favorecen posiciones iniciales respecto de las personas comparadas entre sí. Es indiscutible que las personas no nacen en las mismas circunstancias sociales (iniciales) lo que va condicionando sus expectativas de vida, lo que expone una desigualdad también en relación a la libertad; quienes nacen en ciertas circunstancias podrán ejercer más plenamente su libertad y serán sujetos de derechos en mayor medida. De esta forma, y en relación a la tecnología, ¿Podrían los ciudadanos de clases sociales más bajas tener acceso y conocimiento operativo en relación a tecnologías más sofisticadas? ¿Garantizan las instituciones que el uso de la tecnología por parte de las personas no viole sus derechos fundamentales? A la primera pregunta hay que responder teniendo presente que, se hará un uso equitativo si todos los ciudadanos pueden conocer las distintas tecnologías mientras las instituciones les faciliten el acceso, independiente de su lugar en la sociedad, fomentando una pedagogía de la tecnología y haciendo ver, a través de esto, los derechos y deberes asociados a su uso. A la segunda pregunta se puede responder que,

dados los múltiples ejemplos donde no se cumple el resguardo de derechos fundamentales de las personas, asociados a la tecnología, las instituciones no garantizan los derechos fundamentales y por tanto, la tecnología debe ser asumida como un hecho institucional para comenzar a debatir en relación al papel que le compete en su rol social. La tecnología no puede ser ajena e inmune a una consideración política, puesto que muchas veces una institución como el Estado, que funciona en relación a premisas políticas y valoraciones, promueve un uso de la tecnología en un sentido determinado, y determina su implicancia en la vida de las personas. La tecnología como hecho institucional, porta, en sí misma, una carga valórica que crea nuevas formas de relacionarse entre las personas, formas de comportamiento que pueden tanto ampliar el espectro de posibilidades de realización en un sentido positivo y beneficioso, pero también atentando contra la vida de otras personas, o poniendo en peligro la forma de vida (ecosistema por ejemplo) político social. En este sentido, la tecnología es capaz de socavar la estructura básica, es decir, las instituciones que regulan la sociedad y por ello, deberían éstas seguir principios de justicia que velen por, ante todo, resguardar los derechos naturales. Tanto los derechos naturales individuales como los derechos positivos (que involucran a la comunidad), adquieren un carácter que ha sido patrimonio exclusivo de los derechos negativos o liberales (Fierro, 2016; p. 275), es decir, que no se interfiera con estos derechos, lo que confirma que los derechos que proclama una sociedad liberal deben ser exigibles por todo ser humano, independiente de la comunidad política a la que pertenezca.

Ahora bien, una concepción completa que defina los principios para todas las virtudes de la estructura básica, sostiene Rawls, así como su respectivo peso cuando entran en conflicto, es más que una concepción de la justicia: es un ideal social, el ideal que se conecta con una concepción de la sociedad según el cual han de entenderse los fines y propósitos de la cooperación social. Este ideal, en última instancia, debe comprenderse desde el diálogo participativo que

defina los lineamientos fundamentales y el tipo de sociedad que se quiere construir. Este ideal, va de la mano con lo que sostiene en esta tesis, y es el de que una sociedad que valora y abraza la libertad en su sentido negativo como positivo –esto se profundizará en la última sección de este capítulo- junto con la participación activa de los ciudadanos, resulta más idónea para la tecnología y resguarda de los peligros asociados a ella. Así, abogar por una sociedad liberal como la más adecuada para la tecnología como hecho institucional, se relaciona con sostener un ideal valórico y social en relación a ella. Es por esto que, bajo este ideal de sociedad liberal, se puede postular un concepto de justicia como un equilibrio adecuado entre pretensiones enfrentadas, puesto que las personas, en el ejercicio libre de sus derechos, o las instituciones en la asignación de deberes y derechos, pasen a llevar los derechos e intereses de los otros, o bien las instituciones no resguarden o inhiban la posibilidad de ejercerlos, es que la justicia, asociada a las instituciones, puede equilibrar los conflictos de intereses en su sentido ideal: “Como una explicación de ciertos principios distributivos para la estructura básica de la sociedad” (Rawls, 2006; p. 23). Pero también considerando que el contrato original al que alude Locke puede ser reformulado en el sentido de que son los principios de la justicia para la estructura básica de las instituciones, el objetivo de este acuerdo.

Así, el equilibrio entre pretensiones enfrentadas de personas libres y racionales que buscan sus propios intereses, se identifica con aceptar una posición inicial equitativa en los términos de relaciones fundamentales de asociación, pues especifican todos los acuerdos posteriores de cooperación social, los gobiernos que son aceptables y los valores que se promoverán y que, en relación a la tecnología, deberían encaminarse en sostener los principios de justicia para lograr este equilibrio de pretensiones personales y pongan a resguardo los derechos de las personas. La justicia, por tanto, se puede considerar como el criterio de imparcialidad. La posición inicial de igualdad se corresponde al estado de naturaleza en el que, además de tener los derechos a la vida, la

libertad, la propiedad y la salud como fundamentales y comprensibles racionalmente, también señala una ignorancia en cuanto a la posición social, estatus, etc. de una persona. La condición inicial de igualdad tiene que ver con que nadie sabe ni su posición social, su inteligencia o fortaleza; en definitiva, la distribución de las capacidades naturales, por lo que los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues todos están en la misma condición de igualdad y son ignorantes en cuanto a sus capacidades particulares por lo que no tendrán ventaja al proponer los principios de la justicia.

Como se ha señalado, no es menester profundizar en la posición original y el carácter distributivo que adquiere la justicia en una sociedad igualmente libre, puesto que lo que importa destacar es cómo la condición inicial alude a la libertad en su sentido original. En efecto, más allá de entregar una definición de libertad, hay que considerarla como el derecho inalienable de todo ser humano, y por tanto, la libertad de pensamiento, de conciencia, las libertades personales y las civiles no pueden ser sacrificadas bajo ninguna circunstancia, al igual que propone Locke, y para ello debería poder complementarse con una teoría de la justicia como la propuesta por Rawls. Ello garantizaría un ejercicio justo de la libertad. Así, en su paso a la sociedad, la libertad consiste en una determinada estructura de instituciones, un sistema de reglas públicas que definen derechos y deberes y que garantiza, mediante un criterio de los principios de justicia. Así:

Las libertades de una ciudadanía igual tienen que ser incorporadas y protegidas por la constitución. Estas libertades incluyen la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad personal y la igualdad de derechos políticos. El sistema político, que supongo sería alguna forma de democracia constitucional, no sería un procedimiento justo de no incorporar estas libertades. (Rawls, 2006; p. 189).



Por tanto, el filósofo expresa claramente que las libertades deben resguardarse aun cuando quede en duda si el procedimiento político para llevar a cabo esto otorgue un resultado justo. Una democracia, en una sociedad liberal debe velar porque las libertades fundamentales se protejan, de otra forma, el resultado político reconocido por todos, lisa y llanamente, no sería un resultado justo.

Si, por ejemplo, consideramos la libertad de conciencia definida por el derecho, entonces los individuos tienen esta libertad básica cuando están en libertad de promover sus intereses morales, filosóficos o religiosos, sin que existan restricciones legales que les exijan participar o no, y cuando los demás tienen un deber jurídico de no interferir. Una libertad básica está caracterizada mediante una estructura muy complicada de derechos y deberes. No sólo tiene que estar permitido (por las instituciones) que los individuos hagan algo o no lo hagan, sino que el gobierno y las demás personas tienen que tener el deber jurídico de no obstaculizar. Así, una prohibición en contra de sostener determinadas creencias religiosas, morales o políticas, es una restricción a la libertad y debe juzgársele como tal. Por tanto, como delegados ante un congreso constituyente, o como miembros del legislativo, los participantes tienen que decidir cómo habrán de ser especificadas las diversas libertades de manera que produzcan el mejor sistema total de libertad. Así, no obstaculizar la libertad individual pero a la vez que las instituciones expresen la forma en que las libertades individuales reproduzcan, a nivel del sistema político-social, una valoración de la libertad en su conjunto. Ello es posible, como se ha señalado, mediante un criterio de justicia que opere a través de sus principios de forma tal que pueda haber una identidad de intereses y logre equilibrarse en relación a los conflictos de interés.

Pero esto nos remite también, a un tema no menor dentro de la discusión de la libertad en relación a la sociedad liberal. Como se ha señalado, para Rawls el ejercicio de las distintas libertades no debe remitirse solamente a la libertad

política y es por ello que dice: “Dejaré de lado la controversia entre los partidarios de la libertad positiva y de la negativa, acerca de cómo debe definirse la libertad.” (2006; p. 192). Más adelante se puede ver que ambas libertades sí son compatibles, con la propuesta teórica de Rawls.

En última instancia el mejor sistema de libertades, en una sociedad liberal, dependerá de la totalidad de limitaciones a que se le sujete, y estas limitaciones, si se rigen por los principios de la justicia, deberían resguardar la libertad y los derechos fundamentales, colocando a resguardo la posibilidad de un uso de la tecnología con una valoración política específica o sujeta a criterios partidistas, dogmáticos, etc. La importancia de esto reside en que, como se ha hecho ver, la valoración de la tecnología opera a nivel institucional, puesto que, como hecho institucional, y dependientes de otras instituciones, está sujeta a la cultura, creencia y valoraciones por parte de los agentes intencionales, y en este sentido, su intervención social puede ser consecuencia de interpretaciones políticas que vean en ella un apoyo para resguardar la seguridad, o bien para escudriñar en las vidas privadas con fines diversos, que no siempre se correspondan al bienestar, siendo objeto de intereses particulares. Por tanto, si bien las libertades iguales para todos pueden restringirse, estos límites están sujetos a determinados criterios expresados por el significado de libertad igual y los dos principios de la justicia, que permiten el equilibrio justo del ejercicio de las libertades, propiciada por las instituciones que valoran un sentido de libertad igual para todos mediante los principios de justicia.

En una sociedad liberal, en su sentido más básico, cabe destacar que la justicia distributiva estaría moralmente justificada al partir de un estado inicial de ignorancia con respecto a las capacidades individuales, y por tanto, asumiendo un contrato en el cual las instituciones no favorezcan una posición de ventaja determinada, sino porque valida las demandas de libertad, igualdad y oportunidad de los sujetos más débiles de la sociedad. De lo anterior se

desprende que los principios de justicia deben encarnar una concepción ideal, que permita que los procesos institucionales puedan regularse y que los efectos vayan ajustándose constantemente, pues sólo esto posibilitará una sociedad igualmente libre.

De acuerdo con Rawls parece natural suponer que el carácter particular y único de los distintos estamentos insertos en la sociedad, se ajusten a sus propios principios y sean diseñados para ajustarse a su naturaleza particular. Sin embargo, no se debe olvidar que la igualdad y la libertad requieren ser expresados mediante una forma pública de orden institucional y por ello garantizarse en una constitución, por ejemplo. Una sociedad liberal debería entonces, expresar, promover y garantizar el ejercicio igualmente libre de las capacidades, siempre que se orienten en relación a los criterios de justicia para no provocar conflictos. Para Rawls:

El papel de las instituciones que forman parte de la estructura básica es asegurar las condiciones de trasfondo justas, en cuyo contexto puedan llevarse a cabo las acciones de los individuos y de las asociaciones. (Rawls, 1995: 250).

Las instituciones, mediante la asignación de derechos y deberes, deben resguardar la posibilidad de ejercer igualmente una libertad que no atente contra las libertades individuales, siempre que ellas se ejerciten de manera justa, lo que implica tener en consideración una identidad de intereses, y por tanto, un sentido de cooperación que se oriente a un equilibrio de intereses particulares. El beneficio de todos requiere que las instituciones promulguen y promuevan leyes que se orienten al bien común. En este sentido, quisiera plantear la posibilidad, en el contexto de la teoría rawlsiana, de hacer coincidir la libertad negativa y la positiva, puesto que la libertad negativa de los individuos (libertades civiles) serían la condición necesaria para el ejercicio de la libertad positiva (libertad política), ello aun cuando el filósofo no quisiera

entregar una definición a este respecto por no querer reducir la libertad a una definición. Si bien Rawls deriva el concepto de libertad, dentro del sistema estructural básico que son las instituciones, a partir de las libertades individuales, ello ocurre aludiendo a la libertad natural pre contrato, a la del estado inicial o al estado de naturaleza de Locke. La libertad política es determinante en la conquista y mantenimiento de estas libertades civiles, por lo que hay una estrecha interdependencia entre ambas. Esto, nuevamente, sí es posible deducir de la teoría de Rawls y se condice con el planteamiento de Locke. Por tanto la sociedad o una institución es libre cuando la libertad negativa de los individuos se une a la libertad positiva de la colectividad en su conjunto, lo que tiene relación con un sentido de la justicia atribuible a las instituciones, las cuales, reguladas por los principios de la justicia, aseguran equidad en el reparto de bienes sociales.

En definitiva, la propuesta de concebir una sociedad liberal a partir de Locke y de Rawls, plantea una visión en la que, en un estado inicial o natural, según la teoría de ambos autores, una sociedad liberal reconoce la existencia de derechos naturales, y el paso a la sociedad o gobierno civil implica reconocer la existencia de libertades civiles que se mantienen gracias a las libertades políticas “Ambas libertades, desde una concepción política de la justicia como equidad, han de ser consideradas con el mismo peso, y a la vez, como “cooriginarias”” (Fierro, 2016; p. 86). Por tanto, en esta tesis me inclino a sostener una concepción de sociedad liberal en estrecha relación con el ejercicio pleno de la libertad civil, puesto que implica ampliar el liberalismo clásico desde el individuo a una cooperación mancomunada de los mismos mediante las instituciones, las que, a su vez, son posibilitadas por el estado inicial; todo ello sin negar los derechos y deberes de cada una de las personas. Y si bien esta concepción de sociedad liberal, restringida a estos dos filósofos puede parecer limitada, resulta suficiente para proyectarla en relación al carácter institucional que tiene la tecnología, y plantear una transversalidad

valórica entre los filósofos en relación a la libertad y el ejercicio de la misma en la sociedad. También es oportuna para adscribir a una concepción de la tecnología como hecho institucional, puesto que, además de reconocer derechos inalienables naturales en las personas, reconoce la libertad equitativamente distribuida a través de las instituciones, por lo que las instituciones y entre ellas la tecnología, cumplen un rol que asigna deberes y derechos en su uso e incorporación en los distintos ámbitos de la vida en sociedad, lo que evidentemente deja abierta la posibilidad de sostener concepciones políticas que, como se ha desarrollado en el capítulo anterior, en el intento de ser más eficientes para sostener la paz y seguridad social, desemboquen en concentraciones del poder propiciadas por la tecnología, y pongan en riesgo la libertad.

### **3.3 La Tecnología y el peligro del Leviatán**

Citar al Leviatán en esta tesis tiene por objeto exponer a través de una figura mítico-política una forma paradigmática de concentración del poder, peligro de la libertad individual en pos de la seguridad y el carácter mecanicista que adopta el Estado en relación a la naturaleza determinista de los hombres. El estado de naturaleza en Hobbes, como se ha desarrollado en el capítulo II, tiene relación con el estado de guerra, el cual puede ser superado normando racionalmente la sociedad, teniendo que renunciar a sus derechos para alcanzar la anhelada seguridad; en efecto, se renuncia a la libertad y se transfiere en virtud de la conservación de la vida. Es primordial desarrollar este punto, en relación a la libertad, pues es lo que permite situar dentro de su teoría política, el lugar y función del Estado, sobre todo porque anticipa los caracteres propios del poder soberano de los leviatanes modernos (Atilli, 2004).

El concepto de libertad que defiende Hobbes se ha visto polarizado tanto por aquellos que defienden una interpretación más liberal del filósofo, como por los que ven en él un teórico que poco tiene que ver con la libertad, y que por lo

mismo, se acerca a una visión absolutista del Estado. En este sentido, el filósofo es claro en señalar que un hombre libre es aquel que no está obstaculizado para hacer lo que desea, pero solo en relación a los cuerpos, por tanto considera la libertad desde una concepción materialista; los hombres, al ocupar un espacio, están sujetos a impedimentos de tipo físico-material por lo que, lo mismo que le ocurre a una piedra, a un río que fluye, le pasa a una persona: “Cuando se dice, por ejemplo: el camino está libre, no se significa libertad del camino, sino de quienes lo recorren sin impedimento” (Hobbes, 2017; p. 172). Lo mismo cabe decir para el ser humano, del cual se puede decir que lo será en tanto no encuentre obstáculos que impida la realización de sus deseos. En la misma línea, el libre albedrío viene a compartir la definición de libertad, pues aquella consiste solamente en no encontrar obstáculos a la voluntad y deseos. Por lo tanto, si un hombre realiza ciertos actos, en correspondencia con la ley, como pagar sus deudas, tiene que ver con el temor a ir preso; sin embargo, para Hobbes, es ciertamente coherente afirmar que aquel era lo suficientemente libre como pagar elegir no pagar, sin embargo, lo hace igual, aun cuando podía no hacerlo. Hasta aquí el libre albedrío se reduce a la libertad, la cual consiste en la ausencia de impedimentos para realizar lo que se desea, y aun cuando se haga algo por temor a una consecuencia, ello solamente reafirma el que aquel hombre podría haber actuado de otra forma, lo que es garantía suficiente de que es libre, a juicio del filósofo. Pero si esto no resulta convincente respecto de cuan libre es el hombre, Hobbes entrega, entonces, un argumento que no puede sino reafirmar que, en presencia de la ley, es decir, ya en un Estado, el ser humano está sujeto a la necesidad. En efecto, el mecanicismo que explicitaba su definición de verdad, ahora pone en evidencia su determinismo causal: “Las acciones que voluntariamente realizan los hombres [...] proceden de alguna causa, y ésta de otra [...] proceden de la necesidad” (Hobbes, 2017; p. 173). En este sentido, las conexiones causales entre los hechos ponen de manifiesto que todo cuanto ocurre lo hace por

necesidad, y como todo lo que hacemos es motivado por un deseo de nuestra voluntad, entonces todo lo que deseamos realizar es necesario. Más aun, como es Dios autor y origen de toda necesidad en este mundo, todo lo que deseamos realizar libremente, es necesario que sea así porque Dios dispone de todas las cosas. Dios es causa primera, y por tanto, todas las acciones derivan causalmente de Dios. Es evidente que la libertad, así planteada, tiene muy poco que ofrecer y muy poco en común con una concepción desde el liberalismo clásico acerca del concepto de libertad. Sin embargo, hay que agregar que es desde este estado natural de igualdad y libertad (como necesidad) que puede surgir el Estado, manteniendo una distinción entre lo público y lo privado. Esto, porque, al afirmar Hobbes que Dios es causa primera quiere decir que los hombres no tendrían voluntad de desear las cosas que desean hacer, de no ser porque Dios ha instituido que ello sea posible, de lo que se deduce que no es Dios autor de las cosas que eligen hacer los hombres, más del deseo mismo que hay en ellos: es, en otras palabras, un desorden del deseo que, en este estado natural, en plena libertad de realizar lo que queramos, que el ser humano actúa egoístamente y, en pos de su auto-conservación, no mide consecuencias respecto de sus actos. El Estado viene a ordenar este estado natural en relación a los deseos desordenados de los hombres, que es donde tiene libertad. Ya en el Estado, los hombres no tienen propiamente libertad. La libertad de aquel estado primigenio consistía en no reparar en recursos que permitieran la sobrevivencia de cada uno; el Estado ordena en pos de limitar esta libertad (que es igual para todos) para que a todos les sea permitida la auto-conservación. Solamente con esta finalidad los hombres crean un hombre artificial, el Estado, y junto con ello, las cadenas artificiales llamadas leyes. La libertad, en este nuevo Estado artificial, solo se comprende en relación a estas leyes mediante las cuales se reconocen a los hombres súbditos de este Estado, el cual tiene poder soberano. La libertad de los súbditos, en otras palabras, consiste en la libertad respecto de las leyes o, para ser más exacto, en lo que

ha predeterminado el soberano mediante las leyes. Esta predeterminación no es más que la voluntad de los súbditos y por tanto, todo lo que haga el soberano o Estado, no es más que la voluntad de los súbditos. Éstos son autores de todo lo que haga el soberano. Por tanto, en última instancia, la libertad de los soberanos consiste en la libertad del Estado, no es la libertad particular de los hombres y esto es indistintamente de si el Estado es monárquico o es popular (Hobbes, 2017; p. 175). En este sentido, no hay derechos innatos o siquiera inherentes al ser humano, pues todo es derecho público, y por ende, el soberano absorbe la totalidad de los derechos, exceptuando algunos pocos que no alcanzan para poder vislumbrar la posibilidad de hablar con propiedad de libertad. Los objetivos del soberano son, en efecto, limitados, no así los medios (Berkowitz, 2001; p. 59) para alcanzar dichos objetivos que son alcanzar la seguridad mediante un control absoluto. El control, lo percibe Hobbes, debe ser de forma descendente; es el soberano o el Estado el que debe ejercer un control sobre los súbditos para garantizar orden y seguridad, no al revés. Es más, el juicio privado y el control sobre el soberano es lo que ha sido, a juicio del filósofo, la causa de inestabilidad y guerra, pues cuando se lo cuestiona en su actuar su poder se vuelve inestable, y consecutivamente, se deteriora la seguridad para todos.

Seguidamente, aun cuando el filósofo afirme que la sumisión es absoluta, queda un estrecho margen de libertad. Este consiste en que, en el Estado, los súbditos podrán decirse libres sólo en aquellos aspectos o derechos que no pueden ser transferidos, los cuales pueden sintetizarse en realizar nada que afecte la propia conservación: dañarse a sí mismos, abstenerse de respirar, comer, etc. ¿Podrían denominarse estos derechos, naturales? El filósofo no profundiza en esto, y si bien puede afirmarse que reconoce la existencia de derechos inherentes a las personas, lo cierto es que, al no proponer la búsqueda de excelencia moral o de un bien mayor que se realice en la constitución del Estado, estos derechos se subordinan a la finalidad del Estado,



el cual consiste en entregar seguridad y paz, independientemente de la virtud moral de los súbditos. Ahora bien, entregar este estado de seguridad es correlativo, como se ha señalado, al control.

En este sentido, la gran aportación del pensamiento político hobbesiano es el de fundar el positivismo jurídico y de establecer un sistema de legalidad estatal funcional de manera calculable y sin consideración de metas o de contenidos sustantivos de verdad y de justicia. También una "teoría del Estado filosófico-sistemática que lo hace un pionero de la cientificidad moderna y de su correspondiente ideal de neutralización técnica" (Schmitt, 1997; p. 91).

En este sentido aparece el Estado que, por su carácter de Leviatán o dios mortal, concentra todo el poder y la fuerza y que, por lo mismo, inspira terror, pero asegura la paz y la defensa común. La concentración del poder en una única persona artificial, que es el Estado, es preferible a la anarquía. El despliegue de medios tecnológicos que hace posible la comunicación y difusión de su rol como garante de bienestar y, sobre todo, de seguridad, potencia la imagen de poder-mecánico estatal que tenemos hoy, y que se debe en parte a esta concepción artificial y mecánica propiciada por Hobbes que delimitó los márgenes de la libertad: "La libertad de un súbdito radica, por tanto, solamente, en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano" (Hobbes, 2017; p. 176). Esto es, aquellas que dependen del silencio de la ley y queden por tanto fuera del arbitrio del soberano. La imagen Levítica del Estado dice relación con su neutralidad y poder mecánico (el Estado es una máquina más dentro de la gran máquina natural que es el mundo), capaz de cerrar bajo su decisión la colectividad política en una unidad pacificada y ordenada, regulada por la voluntad del soberano hecha ley y que, por su carácter ordenador de las pasiones humanas, debe inspirar terror.

En este sentido, cabe señalar que cada decisión tomada por el Estado no está sujeta a juicio crítico o a juicio de valor acerca de si es moral, o justo lo que se determina, porque es precisamente él el que determina lo que es bueno y justo

en tanto razón pública, opuesta a la razón privada de los súbditos. Todo cuestionamiento lleva nuevamente al estado pre-estatal de inseguridad y puede llevar a la guerra. Por esto es necesario que cuanto haga el soberano de acuerdo a su voluntad, se transforme en ley positiva. Esta ley es una forma específica de manifestación del derecho; a mandar o autoridad. Por tanto, la legalidad del Estado recae en este poder absoluto de carácter funcional y neutro, pues la voluntad soberana prescindirá de valoraciones de verdad o justicia. El Leviatán no tendrá por finalidad, en ninguna de sus funciones, distribuir o garantizar la justicia, la verdad o la virtud para sus súbditos porque ello implicaría dogmatismos que pueden derivar en peligro de violencia y desorden en la lucha por imponer sus dogmas, sino solamente velar por la seguridad y el orden. Es neutral, además, porque resuelve el conflicto político sin ser parte del mismo, al postular mediante el Leviatán el carácter científicista, mecánico en su ideal de neutralización técnico-político. Por tanto, se tiene que la libertad, la verdadera libertad queda restringida al ámbito natural, la que es posible sólo en el silencio de la ley, la que es a su vez, la voluntad del soberano que determina la razón pública, y que subsume la razón privada de los súbditos. Junto con ello, se cuenta con la función que adquiere el Leviatán, que mientras ejerza su autoridad o derecho a mando (como concentración del poder) será más eficiente mientras menos se oriente a alcanzar objetivos que parten de una valoración previa, es decir, mientras su funcionalidad no tenga que ver con juicios de justicia o morales. La libertad, por tanto, tiene un estatus menor dentro de la función del Estado de garantizar la paz, o en todo caso, debe entenderse a la luz de ésta. La seguridad y el medio de control para llegar a la tranquilidad de la convivencia se garantizan por medio del Leviatán neutro-político, quedando la libertad restringida a la ley positiva, expresión de la voluntad del soberano. La posibilidad de realización libre del ser humano se anula en virtud de la seguridad. El pacto de sumisión que adscriben los súbditos los hace renunciar a su condición de agentes libres y, en este sentido, en

semejante acto de renuncia el hombre perdería aquello que constituye su naturaleza: su humanidad (Lenis, 2010). Por tanto, la sumisión del ciudadano es directamente proporcional a la eficacia del Estado para asegurar la paz. Los seres humanos se pueden considerar piezas del engranaje de la máquina estatal en la búsqueda de ajuste fluido del entramado social tal y como el Estado le concibe. El peligro del Leviatán reside, por tanto, en la neutralidad técnica que promueve, independiente de valoración política que, sin embargo, la dirige, y que por lo mismo es garantía de eficacia y eficiencia ya que “su valor, su verdad y justicia residen en su perfección técnica” (Schmitt, 1997; p. 94). Me garantiza, en primer lugar, la seguridad de mi existencia física, exigiendo a cambio, obediencia incondicionada a las leyes de su funcionamiento. Además, el carácter absoluto del Estado, expuesto en la sumisión del súbdito, lo priva del derecho de resistir al Leviatán, en tanto mecanismo de mando técnicamente acabado, poderoso y aniquilador de toda oposición, pues somete todo a su ley. O cumple su rol de supremo legislador, o no lo cumple. Si no lo hace, significa que no existe Estado, y por tanto, que se está en estado natural, un estado de guerra. A través del acto contractual implicado en la transferencia de los derechos a gobernarse por sí misma, la multitud se convierte en una unidad política que es personificada por el soberano. La unidad jurídica de la persona artificial coexiste con la multitud natural de los individuos físicos. Y cada uno a partir del conjunto de quienes han participado en el contrato, se convierte a través del acto de autorización en el autor de las acciones del soberano. En este sentido, el individuo es absorbido por el soberano. Frente al soberano ya no hay nadie. Los individuos se encuentran en el interior del soberano, son los elementos que construyen el Leviatán, constituyen su cuerpo. La consecuencia del absolutismo que adquiere la persona jurídica del Estado es que no puede ser controlado por los ciudadanos, ni cambiar la persona artificial del soberano; tampoco pueden protestar por lo que haga, ni castigarle por algo de lo que haga (Cortés, 2010; p.

29). Esta paradoja teórica de la libertad está en el centro de la concepción absolutista de Hobbes, de aquí que se haya querido hacer nota la relevancia que adquiere la libertad en una interpretación absolutista de Hobbes, porque la operatividad y efectiva actividad del Estado se hace sobre la base de la negación de la acción política de los ciudadanos individuales. Frente a esta potencia absoluta encarnada en el soberano, el individuo no tiene más que obedecer a cambio de obtener seguridad. El peligro, una vez más reside en esto, en disminuir las posibilidades de realización de los ciudadanos al otorgar una interpretación determinista de la naturaleza humana, disminuyendo las pasiones al deseo de poder en un sentido necesario. Su mecanicismo conlleva disminuir la libertad individual es pos de una tranquilidad maquinal.

Si, como se ha señalado en capítulos anteriores, la tecnología como hecho institucional implica reconocer que se constituye sobre la base de valoraciones hechas por agentes intencionales de manera colectiva (intencionalidad colectiva), entonces una interpretación del Estado modernizado, como se viene señalando últimamente en la sociedad, significa nada menos que hacer una interpretación o valoración de la función que tiene la tecnología en todo ámbito, pero sobre todo institucional. La institución del Estado, como institución máxima en la esfera social, junto con otras de gran alcance, establece valoraciones de la tecnología y de su incorporación en la vida de las personas, lo que refleja más propiamente una de las características de un hecho institucional; la de dar origen a nuevos tipos de comportamientos. Como se decía, un ejemplo es la modernización del Estado que actualmente llevan a cabo diversos países, entre ellos Chile. Dentro de su agenda de modernización “Desafíos para un proceso de modernización continuo”, se plantea la incorporación de la tecnología para “fortalecer la confianza en las instituciones democráticas” y que tiene entre otras iniciativas, la transformación digital y un gobierno basado en datos. Entre otras cosas busca que el procedimiento administrativo que realizan las instituciones del Estado como los ciudadanos en relación a estos, sea enteramente digital

para mejorar la gestión y el tiempo. Pero además, está la gestión de información de datos para generar políticas públicas. Sin embargo, la recolección de datos no queda precisada, sólo se alude a la recopilación natural por parte del Estado de información relevante, y a la promesa de que la información personal está bien resguardada o será bien utilizada (Gob. de Chile, 2019; p. 26). El control de datos será, por tanto, unificada y estará bajo el poder del ente estatal para promulgar leyes; y esta modernización busca ser transversal, es decir, es indistinta de dogmas políticos, partidistas, etc. En este sentido, la transversalidad del aparato del Estado en sus distintas funciones señala su alcance en tanto máquina u organismo técnico-político, mientras que su adaptabilidad remite al Leviatán, cuya capacidad de transformación le permite acceder a distintos ámbitos del quehacer humano con el objetivo de ser más eficiente y contribuir al progreso, desarrollo y estabilidad social. En este sentido, la institución tecnológica, junto con la institución de Estado y las distintas instituciones públicas y privadas, conforman hechos institucionales que buscan crear nuevas formas de comportamientos. Si se tiene en consideración lo que se ha venido planteando acerca del carácter neutral, técnico que adquiere el Estado, interpretado como Leviatán, la tecnología cumple con los requisitos para implementarse en las distintas instituciones, en un proceso que dé continuidad a la idea del Estado Levítico. De esta forma, el beneficio de su eficiencia supone también el peligro de su neutralidad; si no se orienta a un bien que no sea meramente la seguridad y control, o no se especifiquen criterios éticos en la constitución de la tecnología como hecho institucional, entonces la función asociada puede provocar cambios conductuales reales que atente contra los derechos inalienables de las personas. Los algoritmos no son entes abstractos, hay procesos tras ellos que deben ser analizados y valorados, monitorizados. El control de la actividad laboral por parte del empresario, por ejemplo, es un derecho, pero no es ilimitado. En el contexto del covid-19, la pandemia que afecta actualmente en el año 2020, ha acelerado los procesos de

digitalización al cambiar las formas de trabajo, que han pasado de ser presenciales a ser online y que ha implicado el aumento del uso de software de vigilancia por parte de las empresas para vigilar a los trabajadores, su rendimiento y efectividad. Por ejemplo, Hubstaff registra el uso del teclado y los sitios web que el trabajador revisa, mientras que Time Doctor capta videos de las pantallas de los usuarios y toma fotos cada 10 minutos para verificar que los trabajadores estén cumpliendo su labor. A partir de los datos arrojados por esta tecnología se puede determinar, entre otras cosas, qué trabajador colabora más y quien “crea cambios”, en beneficio de las empresas. Incluso, se podría asignar una calificación de productividad. Es evidente que si estos programas digitales son legitimados por instituciones como el Estado sin la debida valoración y criterio de dirección, entonces la tecnología puede afectar seriamente los derechos de las personas, vulnerando su privacidad, y los derechos más fundamentales como el derecho a la libertad de expresión, de consciencia y dañando, además, la moral de trabajo.

La protección de los derechos fundamentales, la protección de los datos y la garantía de los derechos digitales deben primar siempre. La tecnología no es un sistema infalible, y por tanto, su funcionamiento debe ser fiscalizado y debe ser orientado por un criterio moral que esté a la base de cualquier institución, entre ellas, la tecnológica.

### **3.4 Una sociedad liberal es más adecuada a la Tecnología como hecho institucional**

Hasta ahora se ha desarrollado el aporte de Rawls de un criterio de justicia en relación a las instituciones y el peligro de una interpretación del Estado y las instituciones considerando la implicancia que tiene la tecnología como hecho institucional. En esta línea, se ha propuesto que la principal característica de la tecnología como hecho institucional es la de crear nuevas formas de

comportamiento, lo que se puede evidenciar, por ejemplo, en una empresa como Facebook, que sigue esta directriz de la misma forma que lo hace una institución como el Estado. La interpretación del Estado como Leviatán visibiliza una concepción institucional que extiende su función a distintos ámbitos de la vida humana, gracias a una neutralidad frente a dogmas morales, políticos o visiones conflictivas del buen vivir. La tecnología como institución podría significar la tan anhelada neutralidad dogmática y política para el funcionamiento eficiente de instituciones políticas o privadas que garanticen la seguridad y la paz. Sin embargo, esta neutralidad tecnológica en la función del Estado, y de cualquier institución, podría posibilitar un tipo de control tecnologizado atentando contra la libertad de las personas. De aquí que el planteamiento de Rawls sea significativo, puesto que permite exponer la importancia de contar con un criterio en relación a las instituciones para, de esta forma, proteger el derecho a la libertad, la que se ve amenazada si los agentes intencionales que permiten su funcionamiento social no orientan su proceso. La capacidad del Leviatán, emulando a aquel animal mítico, consiste principalmente en su capacidad de transformación y adaptación en un sentido técnico-político en la persona artificial del Estado, y que tiene la garantía de cumplir con eficacia su rol de mantener la paz y la seguridad social gracias a esta aparente neutralidad política, la que, como se ha repetido, la tecnología podría cumplir. Por tanto, un hombre libre es aquel que no está obstaculizado para hacer lo que desea, pero solo en relación a los cuerpos, pues la libertad es considerada desde una concepción materialista. En este sentido, la teoría política de Hobbes contribuye poco a garantizar la protección de las libertades liberales tradicionales, puesto que rechaza la necesidad de limitar el poder del gobierno mediante la función de las instituciones. Es por esto que, más allá de que el filósofo argumente que los seres humanos son fundamentalmente libres e iguales, y están dotados de ciertos derechos naturales inalienables, lo cierto es que el soberano sigue estando por encima del derecho civil y su poder es

absoluto e indivisible, por lo que los derechos individuales son débiles y el bienestar que el soberano está obligado a garantizar es mínimo, pues se reduce a lograr la paz y el orden. Si la teoría liberal clásica de Locke también se acerca a este objetivo de lograr la paz, lo cierto es que los medios con los que Hobbes dota al soberano son distintos para dicho objetivo, y dichos medios tienen que ver con la concentración del poder como requisito de la seguridad y la paz. El único bien que reconoce el filósofo tiene que ver con la tranquilidad de la convivencia y no con un bien moral de orden superior ni mucho menos alude a la virtud moral o cívica dentro de su sistema político, la cual es netamente mecánica. En definitiva, no hay ningún tipo de criterio pues cualquier tipo de moral es reducida a las pasiones (Berkowitz, 2001; p. 63). Cualquier criterio moral significaría introducir las pasiones y aversiones, afectando la finalidad de paz, única condición política y social que capacita mejor a los individuos para satisfacer su deseo de supervivencia. La libertad de los súbditos, en otras palabras, consiste en la libertad respecto de las leyes o, para ser más exacto, en lo que ha predeterminado el soberano mediante las leyes. De esta forma, la operatividad y efectiva actividad de un Estado tecnologizado se podría hacer sobre la base de la negación de la acción política de los ciudadanos individuales, ya que es la obediencia al poder absoluto lo que les garantiza la paz. Por muy lejano que esto parezca, lo cierto es que si una institución tecnologizada permite una efectividad que garantice la seguridad y la paz, mediante un control efectivo, entonces podrían las personas pensar en prescindir de sus libertades civiles o verse obligadas a ello. Por otra parte, el temor a las consecuencias de infringir las leyes del soberano (institución tecnologizada) es algo en lo que se puede educar, básicamente a través del control. Mientras que Hobbes emplea el concepto mecanicista y físico en la definición de libertad, como la ausencia de impedimentos físicos, Locke emplea el concepto social; la definición de libertad como la ausencia de coerción en asuntos humanos. Es importante señalar esto puesto que, a lo largo de la



tradición liberal, se ha intentado resguardar la libertad negativa asociada al individuo, frente a la amenaza que significan las decisiones colectivas. Por el contrario, la lectura que se ha hecho del peligro que supone el Estado o una institución en relación a la tecnología, y que constituiría y propiciaría lo que Hobbes denominó Leviatán, tiene que ver con la preeminencia de la libertad positiva puesto que la decisión que tome el soberano (Leviatán) se ve resguardada y legitimada por ser el depositario de las libertades civiles. Se puede visualizar, entonces, la disyuntiva de dos tipos de libertad. Es por esto que, en esta tesis, no se quiere proponer una sociedad liberal donde, frente a la amenaza que podría representar la tecnología como hecho institucional- que se hace efectiva a través de las distintas instituciones, entre ellas el Estado, que emularía el carácter Levítico antes descrito- se coloque énfasis solamente en el resguardo de la libertad natural y derechos inalienables, sino que se propone una sociedad donde, además de proteger estos derechos naturales, se requiere de la participación ciudadana que resguarda la libertad positiva. Ambos tipos de libertad son importantes y se deberían equilibrar institucionalmente. Por tanto, se precisa también de algún criterio que oriente la implicancia social-política que tiene la tecnología, y un criterio como el propuesto por Rawls puede ser fructífero para este cometido. En este sentido, una sociedad liberal no se reduce puramente a los individuos, sino que los considera también de una manera colectiva, puesto que la libertad negativa es posibilitada por la libertad positiva.

La libertad negativa ha sido la que ha prevalecido dentro de la tradición liberal. Tal como señala Fierro (2016, p. 66) tanto Isaiah Berlin como Dworkin o Rawls se han inclinado, en mayor o menor medida, a dar preponderancia a esta concepción de la libertad. La introducción de los términos negativo y positivo dice relación con la distinción que hace Isaac Berlin<sup>3</sup> y que sigue la distinción

---

<sup>3</sup> En su obra: Dos conceptos de libertad.

que se establece de derechos y deberes negativos y positivos. Los primeros involucran deberes de no interferencia en el ejercicio de los derechos como a la libertad de expresión, derecho a la propiedad, etc., mientras que los segundos implican el deber de ayudar al titular del derecho a obtener el objeto de ese derecho, como el derecho a la educación, a la salud, etc. De lo anterior se sigue que el Estado tiene obligaciones en estos dos sentidos, junto con el resguardo de la libertad.

Como se ha señalado, la tradición liberal se ha inclinado por destacar y promover la libertad en su sentido negativo, puesto que son los derechos naturales los que deben resguardarse frente a las interferencias de la comunidad política, que se identifica con la libertad positiva. Por tanto, ambos tipos de libertad implican sujetos distintos; por una parte está el individuo, que tiene prevalencia en su acepción negativa, y por otra la libertad positiva, que tiene por sujeto la comunidad política, al colectivo, por lo que hace referencia a la voluntad de la mayoría. La libertad negativa, en este sentido, se preocupa por delimitar el rango de acción del propio individuo, el cual no debe sufrir interferencia respecto de sus derechos naturales, mientras que la libertad positiva alude a un otro, a si existe algo o alguien que decida lo que yo puedo hacer. Por ello es que la libertad positiva hace referencia al autogobierno, a la idea de ser dueño de sí mismo y que ningún otro decida por mí. El interés de los ciudadanos, en esta libertad positiva, se garantiza básicamente en la participación política, donde se hace efectiva ya sea mediante la expresa opinión, ya sea mediante voto, la voluntad del ciudadano y, de esta forma, se asegura que su voluntad se verá representada. Es esta la soberanía popular, fundamento de la libertad positiva y de la democracia. El énfasis puesto en la libertad negativa por parte de la tradición liberal tiene que ver, precisamente, con el peligro que representaría para la libertad de los individuos, en la medida que interfieren con sus derechos, es por ello que la libertad negativa se entiende, sobre todo, como no interferencia. El poder de una mayoría puede

interponerse en el ejercicio de la libertad, limitando el ámbito de acción de un individuo y afectando, potencialmente, la distinción entre el ámbito público y privado, pues la voluntad del individuo se podría anular. En efecto, la interferencia por parte de otros puede llegar a la esfera personal y privada de un individuo. Por esto la libertad reconoce un límite respecto de otro, pues, en última, instancia alude a estar libre de un gobierno, del Estado y de los demás en un sentido colectivo. Esta frontera que establece la libertad negativa es posibilitada por los derechos individuales e inalienables que estipulan, por ejemplo, no ser detenido, violentado o sometido arbitrariamente por uno o varios individuos y, además, nos pone a resguardo de una libertad positiva que podría ser una amenaza. Este peligro que supondría la libertad positiva se relaciona con atender las necesidades materiales de los ciudadanos creyendo que de esta forma se aumenta la libertad, pero esto no necesariamente es así. Esto porque los encargados de esta tarea son gobiernos o regímenes que actúan de acuerdo a dogmas políticos (derecha o izquierda) que pueden llamar libertad a la libertad de un pobre a comprar un artículo de lujo, sin que por ello se pueda decir que esta persona goce plenamente de lo que se entiende por libertad y este simplemente supeditado a lo que otros suponen como libre. En otras palabras, la libertad positiva significa muchas veces la conquista del poder, coaccionando a los seres humanos en pos de algún ideal o fin, como puede ser, garantizar la paz. Es por esto que se ha pretendido asociar la libertad positiva con regímenes totalitarios, absolutos o autoritarios, apelando al desmedro y perjuicio del individuo a favor del colectivo.

Rawls, como ya se ha expuesto en este capítulo, se puede insertar dentro de la línea tradicional del pensamiento liberal al sostener que la libertad positiva tiene, efectivamente, menos valor que la negativa, pues no se puede sacrificar ésta en aras de sostener la libertad de que todos participen igualmente en los asuntos públicos, pues puede poner en peligro las libertades y derechos individuales ya que la soberanía popular se deposita sobre unos cuantos (el

gobierno) y éstos pueden actuar según sus propios intereses amparándose en esta soberanía popular. De aquí que para los liberales la libertad negativa tenga preeminencia. Sin embargo, esta interpretación acerca de lo que debe resguardar una sociedad liberal deja fuera puntos que pueden resultar fundamentales y que podrían contrarrestar el peligro del Leviatán, dada la tecnología como hecho institucional, a la vez que ampliar el sentido de una sociedad liberal no limitándola meramente a la libertad negativa, tal como propone Locke. En efecto, si bien una institución que adhiera a la incorporación de la tecnología como hecho institucional, puede adoptar comportamientos que vayan en contra de los derechos naturales, civiles e incluso políticos de una persona, y en este sentido, ser efectivamente una amenaza, es igualmente cierto que la libertad positiva representaría un medio legítimo para proteger lo que los liberales consideran un valor último: la defensa de la libertad individual negativa. La libertad positiva, contrariamente a lo que se ha sostenido tradicionalmente, puede ser la respuesta para resguardar los derechos inalienables de los individuos en una sociedad donde la tecnología se ha constituido como hecho institucional.

La libertad positiva puede complementar y garantizar la libertad negativa y otorgar una concepción de sociedad liberal más transversal debido a que, como sostiene Fierro (2016), la libertad negativa como no interferencia no elimina la dominación, y sin participación política o involucramiento colectivo, no es posible la autodeterminación ni proteger los derechos de las personas en el contexto que se ha señalado. En efecto, la libertad como no interferencia no garantiza que un individuo no quede a merced de la voluntad arbitraria de otros individuos o instituciones, por lo que es más oportuno concebir la libertad como no dominación pues existen casos donde personas no pueden interferir en la vida de otras, pero aun así dominarlas: “Una persona puede perfectamente experimentar una pérdida de libertad sin que medie, necesariamente sobre ella, un acto de interferencia” (Fierro, 2016; p. 75). Correlativamente, es efectivo

sostener que la tecnología como hecho institucional posibilita, precisamente, este tipo de comportamiento, donde la persona no experimenta necesariamente una pérdida de libertad en el sentido clásico del término, aunque ello sí ocurra de hecho, ya que aun cuando siga haciendo lo que hace sin interferencia, al mismo tiempo entrega sus derechos de privacidad sobre la información que ingrese al navegar en un sitio de internet, o es objeto de control laboral, lo que se traduce en un acto de dominación inmediato como largo plazo, pues se puede utilizar su información privada con fines ajenos a la persona. En este sentido, la dependencia de las instituciones y de los individuos respecto de la tecnología permite postular un tipo de libertad como no dominación antes que como no interferencia. Como se ha ejemplificado en las secciones anteriores, que un empleador, individuo o institución pueda controlar a los empleados u otras personas mediante aplicaciones tecnológicas que busquen dominar la libertad del otro, no necesariamente interfiriendo en lo que hace, sino que mediante el miedo, controlando y haciendo depender la voluntad de otro; en este sentido la dominación es más efectiva. La situación de vulnerabilidad y dependencia a la que quedan expuestas las personas mediante el uso de la tecnología conlleva cambios conductuales que se condicen con la injerencia de otra voluntad. Se produce un control más efectivo donde, muchas veces por miedo, se vean impelidas a dejar de comportarse en función de lo que piensan o quieren, subordinándose a otra voluntad. Por tanto, si se considera la interpretación hobbesiana del Leviatán en relación al Estado y al resto de las instituciones en un sentido funcional-tecnológico, se puede evidenciar que la transgresión de la libertad se equipara a la de dominación más que a la de interferencia. Esto porque, en última instancia, la tecnología como hecho institucional, sin un criterio que oriente su implicancia político-social, propicia las condiciones para la dependencia y la pérdida de libertad del individuo al estar sujeto al poder de alguien más. “No basta con garantizarles a los individuos la no interferencia injusta o innecesaria. El Estado tiene el deber de garantizar que

sus ciudadanos no caerán en una situación de dependencia de la voluntad de otros” (Fierro, 2016; p. 76). Si el Estado debe velar porque los ciudadanos no caigan en una situación de vulnerabilidad tal que vean que se hagan dependientes de la voluntad de otros y en este sentido, dejen de ser propiamente libres, entonces se evidencia que la libertad positiva cumple un papel importante para procurar no violentar los derechos de las personas en su sentido negativo. Se puede llegar a sostener, incluso, que las personas pueden aceptar leyes que protejan su libertad, es decir, que se interfiera, siempre que con ello se garantice que no serán sometidos ni dominados; aceptarían un grado de interferencia, mediante leyes comunes a todos, siempre que se les garantice no ser sometidos ni dominados. Las leyes, al constituir restricciones para todos los ciudadanos evitaría la amenaza de la voluntad de unos pocos por sobre todos. Se trata de una interferencia no arbitraria, porque estaría regida por un criterio que haga de esta ley una ley justa. La ley positiva, por tanto, es la condición de posibilidad de la libertad como no dominación.

Una sociedad que sea liberal debe procurar la cooperación de ambos tipos de libertad, pues la importancia de la función que cumple cada una posibilita el funcionamiento de la otra. En efecto, si la libertad consistiera solamente en que otras personas no me impidan realizar lo que quiera, se podría seguir dos caminos sin tanto rodeo: extinguir los propios deseos, o extinguir a los demás. Claramente, la libertad requiere de la interpretación positiva como de un criterio que oriente la aplicación e implicancia de la misma.

El problema fundamental que tienen los que quieren libertad individual “negativa” no es el de quien ejerce la autoridad, sino el de cuanta autoridad debe ponerse en unas manos [...] ya que la libertad se pone en peligro por la mera existencia de la autoridad absoluta como tal” (Berlin, 2004; p. 24).

La concentración del poder y el control que propicia la tecnología en tanto hecho institucional se puede contrarrestar a través de la participación política, promoviendo el ejercicio de la libertad como no dominación, pues ello implica que los ciudadanos participen en la creación de leyes justas para el conjunto de la sociedad en lugar de responder a intereses particulares que permitan el control mediante la concentración de poder. El carácter instrumental que adquiere la libertad positiva en la creación de leyes que operen de acuerdo a un criterio de justicia podría ampliar, de alguna forma, el concepto y el valor de la libertad en una sociedad liberal. El aporte de un criterio de justicia tal como propone Rawls es significativo, pues no requiere de formas de valorar la vida o modelos de comportamiento que se deban implementar y seguir como patrón social. Pero sumado a este carácter instrumental, se puede agregar el valor intrínseco de la participación cívica, ya que el ideal de no dominación implica que los ciudadanos tienen que autorregular sus fines individuales de manera que no interfieran arbitrariamente con el de otros, lo que, en última instancia, compromete un ideal de excelencia humana (Fierro, 2016). Se puede hablar de virtud humana en el ejercicio de la libertad como medio y también fin humano, sin que ello implique proponer modelos específicos de conducta que pueden estar influidos por dogmas políticos y, en este sentido, incurran en automatizar a los ciudadanos teniendo un efecto contrario al que se busca. No es la finalidad de esta tesis exponer modelos de virtud ni entrar a argumentar acerca de la necesidad de la excelencia humana que se requiere para, en última instancia, proponer una interpretación de sociedad liberal. Primero, porque no es el tema central, si bien se lo plantea y puede quedar abierto a una futura investigación, y segundo, por lo acotado del espacio y el tiempo que se dispone. Sí es importante sostener lo propicio de considerar un tipo de sociedad liberal en el que prime no sólo una libertad negativa como no dominación, sino la libertad en sentido político, como autodeterminación colectiva. Así, la libertad resulta inseparable de la participación en el espacio público. En este sentido,

resulta fundamental para una sociedad liberal, tal como lo demuestra la tradición del pensamiento liberal, resguardar los derechos inalienables de las personas, pero también considerar su dimensión política o positiva, ya que hablar de libertad solamente haciendo referencia a la no interferencia, en su sentido negativo más tradicional, ha supuesto una desvalorización de todos aquellos asuntos que los hombres pueden alcanzar solamente cuando actúan juntos. La libertad no es solamente un asunto individual, es también colectivo, pertenece también al espacio público y de hecho hace posible la no coacción y la no dominación en el sentido en el que la tecnología puede amenazar.

La tecnología puede llevar a nuevas formas de comportamiento emergiendo como un poder titular gracias a que es un hecho institucional, y por tanto, comportando una pérdida de control sobre un destino común como sociedad; de aquí la importancia de la participación cívica para una sociedad libre. Se requiere no solamente poner énfasis en los derechos de los individuos, sino comprender que la libertad es un concepto en ejercicio, por lo que hay que considerarla en términos de participación cívica “mediante el autogobierno los hombres experimentan la libertad de decidir sobre su destino colectivo” (Fierro, 2016; p. 83).

En este sentido, la oposición a un sistema político que conciba la función del Estado o de cualquier otra institución, sea pública o privada, en un sentido absoluto, no es proponer instituciones que velen por proteger la libertad negativa, sino buscar un equilibrio entre la libertad negativa y la libertad positiva. Correlativamente, es coherente pensar en la propuesta de Rawls pues enfatiza no solo en los derechos, sino en los deberes, y por eso, en atribuir importancia a la comunidad y a la participación cívica; una sociedad libre requiere de la participación y compromiso cívico de los ciudadanos para minimizar el riesgo de la tecnología, pues, como hecho institucional, posibilita la concentración del poder de una forma que puede ser absoluta, gracias a la



neutralidad y eficiencia que propicia. En otras palabras, la tecnología como hecho institucional puede señalar nuevas formas de interferencia y dominio que impliquen formas de comportamiento que puedan atentar contra la libertad de las personas.

La sociedad liberal por la que se aboga en esta tesis se identifica con el reconocimiento de un equilibrio de ambas libertades que conforman la sociedad y que sean resguardadas por las distintas instituciones, pues sólo esto puede prevenir el advenimiento de un Leviatán tecnológico. Las leyes serían el instrumento más seguro de proteger la libertad, por tanto las instituciones son las encargadas de velar por la no interferencia de las libertades individuales, pero sobre todo, garantizar que los ciudadanos no dependan de la voluntad de otros. Más aún, si las instituciones requieren de agentes intencionales (intencionalidad colectiva) para su constitución, como se ha desarrollado en el capítulo I, entonces se requiere también que éstos lo hagan libremente, pues sólo a partir de agentes intencionales libres se pueden constituir y crear instituciones que protejan los derechos naturales, la libertad como no dominación y resguarden la participación ciudadana en pos de construir en conjunto, comunitariamente, una sociedad liberal.

Al ser las personas quienes constituyen las instituciones y les otorgan el poder para dictar las leyes que regulan y dan origen a otras formas de comportamientos, se pone en evidencia que la libertad de las instituciones requiere de la libertad de las personas, hay en esto una constitución circular, en el que las personas, mediante intencionalidad colectiva son capaces de crear instituciones, entre ellas la tecnología, y para ello deben poder hacerlo libremente, pero a la vez, son las instituciones las encargadas de proteger la libertad como no interferencia y como no dominación. De aquí la importancia de delimitar el alcance de la tecnología, pues, en tanto hecho institucional es posible hacerlo, lo que traería por consecuencia formas de comportamientos no

supeditados a dominación debido al poder tecnológico, y por ende, libres. Además de una concepción política que se haga cargo de una visión más comprensiva de su rol, puesto que la libertad del individuo va ligada a la libertad colectiva, y no solamente al individuo, de aquí que resulte fundamental el ejercicio cívico, pues en ello consiste precisamente la libertad.

En este sentido, si hay una participación colectiva comprometida (libertad positiva) para definir las líneas fundamentales en relación a la tecnología como hecho institucional, sería posible alcanzar el equilibrio propuesto por Rawls en la defensa de los derechos naturales inalienables que sostiene Locke. El reconocimiento de la tecnología como hecho institucional no necesariamente debe propiciar un absolutismo político que derive en control por parte de las instituciones, sino que puede ser la oportunidad para que agentes intencionales puedan discutir, en el espacio público, la función y alcance de la tecnología, expresándose la voluntad intencional colectiva de los ciudadanos a través de las leyes promulgadas por las instituciones. La libertad al considerársela en su acepción tanto negativa como positiva, tiene que ver con una determinada estructura de instituciones, un sistema de reglas públicas que no se queda solamente en los derechos sino que define deberes, y que por tanto, requiere de la actividad cívica de los ciudadanos. En definitiva, y como se ha sostenido a lo largo de este capítulo, se estima conveniente una concepción de sociedad liberal que promueva y garantice el ejercicio igualmente libre de las capacidades individuales, y para ello, se requiere tanto de la libertad negativa como de la libertad positiva, orientadas ambas, en relación a los criterios de justicia propuesto por Rawls. Ello permitiría cierta imparcialidad, pues la función de las instituciones que forman parte de la estructura básica, entre ellas la tecnología, es asegurar que se den las condiciones de trasfondo justas, en cuyo contexto puedan llevarse a cabo las acciones de los individuos. Las instituciones, mediante la asignación de derechos y deberes (nuevamente, libertad negativa y positiva), deben resguardar la posibilidad de ejercer

igualmente una libertad que no atente contra las libertades individuales, que ellas se ejerciten de manera justa, lo que implica tener en consideración una identidad de intereses, y un sentido de cooperación que se oriente a un equilibrio de intereses particulares. Un hecho institucional como la tecnología requiere, por tanto, de una sociedad liberal tal como se ha planteado en este capítulo, esto es, teniendo en consideración la importancia de proteger derechos inalienables y fundamentales del ser humano (libertad negativa) pero destacando también la función que cumple la libertad positiva para ello. La participación cívica es requisito para el ejercicio pleno de la libertad, la que se expresa en las instituciones mediante derechos y deberes que se orienten y promuevan leyes con un criterio imparcial y justo. Una sociedad libre, en última instancia, deberá definir conjuntamente la implicancia de la tecnología, dado su carácter de hecho institucional, y promover un uso y desarrollo de la misma de manera que no interfiera ni perjudique la libertad de los individuos como no dominación se oriente más bien al beneficio y bienestar de la sociedad en su conjunto.

## IV Conclusiones

La investigación realizada ha tenido por objeto demostrar que la tecnología es un hecho institucional, y como tal, requiere de un tipo de sociedad que reconozca que crea nuevas formas de comportamiento social y consecutivamente, que conlleva poderes deónticos. Con esto se ha pretendido dar cuenta de la importancia y responsabilidad con que debe implementarse la tecnología en vista de las implicancias que tiene. Una de éstas ha resultado ser el peligro que supone para las personas el que diversas instituciones, entre ellas el Estado, incorporen a la tecnología considerándola meramente una herramienta, que conlleva el estatus social de garantizar la seguridad, el bienestar y el progreso social y, en este sentido, sea solamente un medio que no reviste amenaza alguna para las personas. Ante este panorama- que la tecnología, en tanto hecho institucional, tiene consecuencias pues cambia y posibilita nuevas formas de comportamientos- la pregunta de investigación que ha pretendido responder a este problema fue: ¿Cuál es el tipo de sociedad que se vislumbra como la más idónea para la tecnología como hecho institucional? La respuesta que se ha obtenido, y que es la tesis que se ha establecido y pretendido demostrar, es la de que una sociedad liberal es la más adecuada para la tecnología dada su caracterización de hecho institucional. Esta sociedad liberal considera un concepto de libertad que intenta equilibrar la denominada libertad negativa, tradicionalmente prevaleciente en el pensamiento liberal, con la libertad positiva, esta es, aquella libertad política ejercida colectivamente por los ciudadanos. Incorporar ambos tipos de libertad ha significado poner de relieve la necesidad de que los agentes intencionales, que participan mediante la intencionalidad colectiva en la constitución de hechos institucionales, contando entre ellas a la tecnología, ejerzan plenamente sus derechos pues en ello consiste también la libertad; y lo hagan teniendo presente que pueden reorientar el curso que tome la tecnología en relación a otras instituciones. En este sentido, cabe señalar que la libertad negativa que se ha defendido dice

relación con promover un uso y desarrollo de la tecnología de manera que no interfiera ni perjudique la libertad de los individuos, pero sobre todo, entendiéndola como no dominación. En esta línea, se ha sostenido que la propuesta de Rawls de un criterio de imparcialidad en relación a las instituciones es coherente con la finalidad de esta tesis, puesto que enfatiza no sólo en los derechos, sino también en los deberes, y por tanto, atribuiría importancia a la comunidad y la participación cívica, lo que evitaría o al menos alejaría la posibilidad de dominación e intervención en los derechos individuales por parte de instituciones tecnologizadas. En otras palabras, se ha sostenido que la comunidad política es fundamental para, precisamente, salvaguardar la libertad como no dominación y, consecutivamente, los derechos inalienables, pues solamente agentes intencionales libres se pueden crear y constituir instituciones que protejan la libertad y derechos inalienables. Respecto de esto, se ha llegado a la conclusión de que la libertad, entendida como no interferencia respecto de la posibilidad de realización y ejercicio de los derechos individuales, resulta insuficiente, puesto que una institución como la tecnología, y así se ha demostrado con el ejemplo de Cambridge Analytica, puede conducir a que una persona experimente una pérdida de libertad sin que medie interferencia alguna. Para sintetizar, entonces, las líneas fundamentales de esta tesis, se hará una revisión de cada capítulo extrayendo las conclusiones más destacadas de cada una. En el primer capítulo se hizo una revisión de los aspectos más significativos de la Ontología Social de John Searle en vista de configurar en los capítulos siguientes, una caracterización de la tecnología como hecho institucional. En este sentido, se determinó como importante el papel que cumplía la intencionalidad colectiva para crear hechos institucionales, pues era lo que, en última instancia, permitía derivar las reglas constitutivas, las funciones de estatus y los actos de habla declarativos, que son los componentes necesarios para crear un hecho institucional. Sin embargo, para que una institución se mantenga en el tiempo requiere de poderes deónticos,

que son las que entregan razones para la acción independientes de deseos, y en este sentido, posibilita comportamientos que de otra forma no serían posible, y lo hace ya sea restringiendo o ampliando las posibilidades de realización, en lo que se reconoce como deberes y derechos. Instituciones como el dinero, el matrimonio, el Estado, la propiedad o la tecnología, contienen dispositivos lingüísticos, por lo que representan algo más allá de ellos mismos, y lo hacen por convención, es decir, requieren de la intencionalidad colectiva. Por lo que, en definitiva, dos de las características primordiales de los hechos institucionales son que, por una parte, regulan las interacciones sociales, es decir, crean nuevas formas de comportamientos, y lo hacen entregando razones independientes de deseos, y por otra parte, requieren de la intencionalidad colectiva para su constituciones como tales. Luego de otorgar el contexto necesario en el capítulo 1 para comprender cómo se constituía un hecho institucional y cuáles eran sus características, en el capítulo 2 se pudo establecer que la tecnología cumplía con los requisitos para poder considerarse un hecho institucional. Ello se evidenció en mediante diversos ejemplos, entre los cuales se expuso la creación, diseño, desarrollo e implementación de la bicicleta, la cual describe el camino que realiza, ya sea un artefacto, un aparato técnico o una tecnología más sofisticada a la hora de constituirse como hecho institucional. Este camino que seguía hasta su aceptación social implicaba reconocer la intencionalidad colectiva en su constitución, en el sentido de otorgar una valoración que determinaba reglas constitutivas propias de la bicicleta, junto con funciones de estatus determinados por diversos actos declarativos que, en este caso, cumplía el cometido la publicidad o marketing, que iba instaurando en la sociedad valoraciones que no se circunscribían meramente a la bicicleta como sistema físico. Esto demostró que, efectivamente, la tecnología tenía consecuencias, pues posibilitaba nuevas formas de comportamientos, y por tanto, la incorporación de la tecnología a otras instituciones, como por ejemplo el Estado, podía posibilitar también

formas de comportamiento que implicara una interferencia a la libertad de las personas. Ello se justificó mediante el ejemplo de lo ocurrido con Cambridge Analytica, institución privada que modificó la intención de voto de los electores de EE.UU. mediante la manipulación de datos privados para intervenir noticias y falsearlas. Todo esto se dio en otra institución, y que funciona también como hecho institucional, como es Facebook. De esta forma, se pudo constatar que había un peligro real respecto de la tecnología en tanto hecho institucional y que si una institución como el Estado la incorporaba teniendo como objetivo mayor seguridad, bienestar y progreso social, entonces aquello podía propiciar las condiciones para considerar que la unión de una institución con la tecnología se asemeja al Leviatán de Thomas Hobbes, pues emularía el anhelo de neutralidad política mediante la tecnificación de sus funciones, alcanzando una mayor funcionalidad y adaptación. Esta gran máquina puede alcanzar características de concentración del poder absolutas, bajo la interpretación que se hizo de la lectura del Leviatán. No obstante, esta aparente neutralidad no es tal, puesto que, como se ha afirmado, la tecnología, en tanto hecho institucional, es posibilitada por agentes intencionales, y por tanto, no es ajena a valoraciones y creencias. En esta línea, se quiso contraponer paradigmáticamente a John Locke, para resaltar la relevancia de la libertad en la protección de los derechos inalienables de las personas, que se verían amenazados dado el peligro que se ha constatado.

Finalmente, en el capítulo 3 se intentó ampliar el concepto de sociedad liberal observando las posibilidades de compatibilidad y mutuo beneficio, entre John Locke (y el papel de la libertad y los derechos inalienables), y John Rawls en correspondencia con su criterio de imparcialidad en relación a las instituciones. Ello, pues ambos filósofos concuerdan en sostener el valor primigenio de la libertad, la cual no puede, ni debe ser sacrificado en pos de alguna finalidad superior, pues es ella misma la garante de resguardar los derechos inalienables de las personas. De esta forma se pudo establecer que la libertad, en su paso a

la sociedad (desde un estado pre-sociedad civil) consiste en una determinada estructura de instituciones, un sistema de reglas públicas que definen derechos y deberes y que garantiza, mediante un criterio de imparcialidad, el ejercicio libre de los derechos antes mencionados. Junto con ello, se profundizó en el peligro en el peligro que encierra la tecnología adquiriendo un carácter levítico; se puso énfasis en el carácter mecánico del mismo y en su función propiamente ordenador de las pasiones humanas, constituyéndose en un dios mortal, ajeno a dogmas políticos (pasionales). La tecnología constituye a la institución estatal en una gran máquina dentro de la máquina física-mecánica del mundo, capaz de cerrar bajo su voluntad (del soberano) toda colectividad política, pues lo que diga se expresa en ley. La seguridad y el medio de control para llegar a la tranquilidad de la convivencia se garantizarían por medio de este Leviatán neutro-político, quedando la libertad restringida a la ley positiva, expresión de la voluntad del soberano. Finalmente, y en concordancia en los capítulos anteriores, es que se propuso que una sociedad liberal es la más adecuada para la tecnología como hecho institucional, pues reconoce la existencia de derechos inalienables. Pero también se ha querido evidenciar la importancia de dar mayor relevancia a la libertad positiva como condición de preservación de la libertad negativa. En efecto, el ejercicio mismo de la libertad en la toma de decisiones colectivas, en tanto comunidad política, puede efectivamente proteger estos derechos que se ven amenazados, toda vez que la constitución misma de la tecnología requiere de la intencionalidad colectiva de los agentes en tanto hecho institucional, y por tanto, no es ajena a las valoraciones que éstos puedan realizar. En esta línea también se argumentó a favor de un tipo de libertad negativa entendida como no dominación más que como no interferencia, puesto que ésta no garantiza el ejercicio de los derechos de las personas, pues pueden estar siendo objeto de dominio sin que necesariamente una institución incurra en interferencia. En definitiva, se planteó que una sociedad liberal que considerara ambas libertades, puesto que las instituciones,



mediante la asignación de derechos y deberes deben resguardar la posibilidad de ejercer igualitariamente una libertad que no atente contra las libertades individuales, lo que implica tener en consideración una identidad de intereses, y por tanto, un sentido de cooperación que se oriente a un equilibrio de intereses particulares, y ser consideradas cooriginarias. Para concluir, entonces, se postuló que un tipo de sociedad liberal como la señalada puede incorporar a la tecnología considerándola como hecho institucional, y aminorando por ello, la posibilidad de constituir un peligro para la humanidad.

## V. Bibliografía

- Attili, Antonella. (2004). La ineludibilidad de lo político. Muerte y "resurrección" del Leviatán en Carl Schmitt. Isonomía no.21 México oct.
- Berkowitz, Peter. (2001). El liberalismo y la virtud. Editorial Andrés Bello. Barcelona, España.
- Berlin, Isaiah. (1993). Cuatro ensayos sobre la libertad. Alianza Editorial. Madrid, España.
- Bijker, Wiebe; Hughes, Thomas; Pinch, Trevor. (1987). *The Social Construction of Technological Systems: New directions in the sociology and history of technology*. The MIT press. Cambridge, England.
- Cuchumbé, Nelson Jair.(2012). Lenguaje, realidad social y poder: John Searle. Entramado, revista científica internacional. Vol. 8 No. 2. (Julio - Diciembre).
- Espinosa Rada, Alejandro; Ortiz Francisca; Sanhueza Nicolás. (2018) Tecnopólicas: aproximaciones a los estudios de ciencia, tecnología y sociedad en Chile. Uah Ediciones.
- Fierro, Jaime. (2016). La ciudadanía y sus límites. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.
- Gaus, Gerald F. (1999). *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 59, No. 3. pp. 821-825
- Godoy Arcaya, Óscar. (2004). Libertad y consentimiento en el pensamiento político de John Locke. Revista de Ciencia Política / Volumen XXIV / N° 2 / 159-182.
- González Lagier, Daniel. (1993). Clasificar acciones: sobre la crítica de Raz a las reglas constitutivas de Searle. Doxa. N. 13. pp. 265-276.
- González, Rodrigo. (2020) El círculo virtuoso de la Ontología Social: cooperación-instituciones-poderes deónticos. (pp. 128-146). Revista Stultifera Vol. 3 (1).

- González, Rodrigo. (2018). *On the context and presuppositions of Searle's philosophy of society*. Cinta de Moebio, Revista de epistemología de ciencias sociales.
- Hobbes, Thomas. (2017). *Leviatán, o la materia, la forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de cultura económica. México.
- Locke, John. (2005). *Tratado del gobierno civil*. Claridad. Buenos Aires, Argentina.
- Marshall Barberán, Pablo. (2010). La soberanía popular como fundamento del orden estatal y como principio constitucional. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*. XXXV. (pp. 245 – 286).
- Quintanilla, Miguel Ángel. (1998). Técnica y cultura. *Teorema, Revista Internacional de Filosofía*. Vol. 17, No. 3, Filosofía de la Tecnología. pp. 49-69 (21 pp).
- \_\_\_\_\_ (1991). *Tecnología: un enfoque filosófico*. EUDEBA. Buenos Aires. pp. 15-47.
- Rakoczy, Hannes., Tomacello, Michael. (2007). *The Ontogeny of Social Ontology: Steps to shared Intentionality and Status Functions*. (pp. 113-138). Springer Editorial.
- Rawls, John. (2006 a). *Liberalismo político*. *Columbia University Press Nueva York, Chichester, West Sussex*.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Teoría de la justicia*. *The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.*
- Sabine, George H. *Historia de la teoría política*. Fondo de cultura económica. México. 1994.
- Salazar Carrión, Luis. (1999). Los usos de Hobbes: Carl Schmitt. *Universidad autónoma metropolitana. Signos Filosóficos* 1.2. 97-1. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/343/34300205.pdf>
- Santibáñez Yáñez, Cristián. (2012) ¿Desde el lenguaje a las instituciones?: Discutiendo a John Searle. *Estud. filol.* No.50 Valdivia. Universidad Diego

Portales, Centro de Estudios de la Argumentación y el Razonamiento. Santiago, Chile.

- Schmitt, Carl. (1997). El *Leviathan* en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político. Universidad autónoma metropolitana. México. 1 edición 1938. Traducido Antonella Attili. México, DF.

- Searle, John. (1994). Actos de habla. Ensayos de filosofía del lenguaje. Planeta Agostini. Barcelona, España. Disponible en:

\_\_\_\_\_ (1995). *The construction of social reality*. New York: The Free Press.

\_\_\_\_\_ (1998). *Mind, Language and Society. Philosophy in the real world*. Basic books.

\_\_\_\_\_ (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. New York: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_ (2006) ¿Qué es una institución? Revista de Derecho Político, núm. 66. (pp. 89-120).

\_\_\_\_\_ (1998) *Social Ontology and the Philosophy of Society*. Analyse & Kritik 20. (pp. 143-158).

- Várnagy, Tomás. El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo. Disponible en:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/moderna/cap2.pdf>

- Venables, Juan Pablo. (2016). Aportes para una ontología social realista. Cinta de Moebio. N°56. Revista de epistemología de ciencias sociales. (pp. 172-186).

