

Ética de la información: Una fundamentación
axiológica y deontológica para la bibliotecología
desde la mirada de la filosofía de la información

Ariel Antonio Morán Reyes





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN BIBLIOTECOLOGÍA Y ESTUDIOS DE LA INFORMACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIBLIOTECOLÓGICAS Y DE LA INFORMACIÓN

**ÉTICA DE LA INFORMACIÓN: UNA FUNDAMENTACIÓN
AXIOLÓGICA Y DEONTOLÓGICA PARA LA BIBLIOTECOLOGÍA
DESDE LA MIRADA DE LA FILOSOFÍA DE LA INFORMACIÓN**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

Maestro en Bibliotecología y Estudios de la Información

PRESENTA:

Ariel Antonio Morán Reyes

ASESOR:

Dr. Miguel Ángel Rendón Rojas

Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información

Ciudad de México, 30 de junio de 2016

COORDINADORA DEL PROGRAMA: Dra. Patricia Hernández Salazar

JURADO

Presidenta:

Dra. Patricia Hernández Salazar,
*Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información,
Universidad Nacional Autónoma de México.*

Vocal:

Dr. Miguel Ángel Rendón Rojas,
*Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información,
Universidad Nacional Autónoma de México.*

Secretario:

Dr. Jorge Enrique Linares Salgado,
*Programa Universitario de Bioética,
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México.*

Suplente:

Dr. José López Yepes,
*Facultad de Ciencias de la Información,
Universidad Complutense de Madrid.*

Suplente:

Dr. Hugo Alberto Figueroa Alcántara,
*Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México.*



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



La presente obra está bajo una licencia:
Atribución-No comercial-Licenciamiento Recíproco 3.0
de Creative Commons.

Para leer el texto completo de la licencia, visita:
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es_MX

Eres libre de:



• copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra



• hacer obras derivadas

Bajo las condiciones siguientes:



• **Atribución** — Debes reconocer la autoría de la obra en los términos especificados por el propio autor o licenciante.



• **No comercial** — No puedes utilizar esta obra para fines comerciales.



• **Licenciamiento Recíproco** — Si alteras, transformas o creas una obra a partir de esta obra, solo podrás distribuir la obra resultante bajo una licencia igual a ésta.

En cualquier uso que hagas de esta obra, debes respetar los términos especificados en esta licencia.

La imagen que se muestra como fondo, en marca de agua, en las DEDICATORIAS es un detalle de la pintura al óleo del Maître de la vue de Sainte-Gudule, intitulada «Portrait d'un homme avec un livre». Se trata de una de dos pinturas con ese título, ambas de 1480; la que se utilizó para ilustrar este trabajo es la pieza que se conserva en una colección privada en Nueva York.

La capitular de la INTRODUCCIÓN es una letra romana adornada, utilizada por Pedro Ocharte, impresor francés de la Nueva España del siglo XVI. Las capitulares utilizadas en los tres CAPÍTULOS son letras adornadas con follaje naturalista renacentista.

La viñeta que cierra cada CAPÍTULO es un diseño de Antonio de Espinosa, impresor español de la Nueva España del siglo XVI.

La capitular de las CONCLUSIONES es una letra con diseño de follaje esgrafiado, utilizada por Antonio de Espinosa. El mascarón que cierra esta sección es del mismo impresor.

La viñeta que cierra las OBRAS CONSULTADAS, es un diseño de Antonio de Espinosa. El lema fue agregado para esta tesis, y se trata de un proverbio proferido por Marco Tulio Cicerón en su obra *De finibus bonorum et malorum*, y significa «Son agradables los trabajos terminados».

La viñeta que cierra la obra en el colofón es un dibujo original del músico Frank Zappa, tomado de sus memorias *The real Frank Zappa book*.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	xii
CAPÍTULO 1. Problemas fundamentales de la ética	1
1. 1 ¿Qué es la ética o filosofía moral?	4
1. 1. 1 La moral y la moralidad	7
1. 2 Axiología o la ética fundada en los valores	8
1. 2. 1 Determinación constitutiva de los valores	14
1. 3 Deontología o la ética fundada en las normas	22
1. 3. 1 El liberalismo deontológico	28
1. 3. 2 La <i>justicia como equidad</i> y la organización comunitaria	33
Balance y reflexiones	37
CAPÍTULO 2. La filosofía de la información, la ética de la información, y la bibliotecología	39
2. 1 ¿Qué es la filosofía de la información?	41
2. 2 ¿Qué es la ética de la información?	51
2. 3 Los valores ontológicos de la comunidad epistémica bibliotecológica (fundamentación epistemológica)	57
2. 4 La misión y los valores del bibliotecario (fundamentación historicista)	66
2. 5 La autocomprensión del bibliotecólogo (fundamentación hermenéutica)	78
2. 6 La macroética y la convivencia social: <i>estar</i> con el mundo (fundamentación ontológica)	89
2. 7 La ecología de la información (fundamentación fenomenológica)	96

2. 8	La posibilidad de una <i>eticidad informativa</i> (aproximación trascendentalista-inmanentista)	110
	Balance y reflexiones	122
CAPÍTULO 3. Naturaleza ética de algunos códigos bibliotecarios:		
	<i>¿eúnoia o phrónesis?</i>	125
3. 1	<i>Code of Ethics for Librarians and other Information Workers</i> de la International Federation of Library Associations and Institutions (IFLA)	133
3. 2	<i>Código de ética profesional</i> del Colegio Nacional de Bibliotecarios (CNB) de México	140
3. 2. 1	Declaración de principios	143
3. 2. 2	Preceptos y disposiciones	149
3. 3	Puntos relevantes a considerar para la posibilidad de un nuevo código de ética para bibliotecarios en México	163
3. 3. 1	Estado actual y recomendaciones	165
3. 3. 2	Anotaciones complementarias	170
	Balance y reflexiones	177
EPÍLOGO		181
OBRAS CONSULTADAS		186

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1.		
Diagrama de opuestos que representa la función de una filosofía aplicada	52
FIGURA 2.		
Representación gráfica de los estratos <i>disciplina</i> y <i>campo</i>	83
FIGURA 3.		
Propuesta moral de Luciano Floridi: ética de la información y ecología de la información	100

DEDICATIONEM PERTINET, COMPLURA AMICIS

*A la Universidad Nacional
Autónoma de México.*

*A la Facultad de Filosofía y
Letras de la UNAM.*

*A mis padres doña Rosalía Reyes y
don Antonio Morán.*

A mi hermana Ely Morán.

A mi abuela doña Griselda Macareno.

A mi abuela doña Elvia Cázares.

*A mi tío don Luis Herminio Morán
Macareno, de quien aprendí la disciplina
del trabajo y el sentido de la vida a través
del eco de la risa.*

*Al médico y profesor universitario,
Héctor Lara Tapia.*

*A mis compañeros animales, a quienes les
quité el tiempo y el cuidado que requerían
de mí: Flusy, Pipo, Dashy y Milla.*

*A mis compañeros de la maestría: Sandra
Rosas (mi más profundo respeto y
admiración), Carlos Colín (por tu talante y
honestidad), Marielle de Moraes (que a luta
não vai murchar), Danae Morales (porque
eres tú), Salette Aguilar (porque sigues
aprendiendo), Kenya Olivera, Lourdes Nieto,
Eva Medina, Absalón Guzmán, Adriana*

*Bautista, Mariela Salazar y Rolando Díaz:
Sin el tiempo que me prestaron, su paciencia
e interés (cada cual determinará la
composición), difícilmente hubiera alcanzado
un estado de autocomprensión tan consistente.
No sólo hubo conciencia comprensora a partir
de las vivencias, sino también comprensión de
cómo acontece el ser mismo en el acoger.*

*A mi hermano Carlos Enrique Restrepo,
porque vivimos la filosofía, pero nos
adentrarnos en los ejes determinantes de
la existencia humana a través de nuestra
amistad (el giro más contundente de la
hermenéutica).*

*A Patricia Hernández por su inestimable
apoyo y fomento durante mi formación en el
Posgrado. Gracias.*

*A don José López Yepes: como doctor, por su
amabilidad, prestancia, y afabilidad, pero
también por el talante y candidez de la
persona sin las borlas ni el birrete.*

*A Braulio Badillo, Silvia Chávez y
Paula Sofía B. C., por albergarme en
su casa, por invitarme a disponer de su
intimidad en la mesa, y dejar que me
repusiera en su compañía.*

*A Rafael Recéndez, Jazmín Sanabria y
Rodrigo. Los quiero.*

A la memoria de Cecilia Inés Ruiz †.

*A Miguel Ángel Rendón, por su paciencia,
y por el tiempo que le quité y que le
pertenece a su familia.*

A Maite Fernández y a la Facultad de Ciencias de la Documentación de la Universidad Complutense de Madrid por su amabilidad desde España.

A Jorge Linares y a Mark Platts, por sus continuos alicientes para imbuirnos en la reflexión ética y sobre la indignación moral.

A mis profesores del Posgrado: Héctor Alfaro, Liduška Čisařová, Egbert Sánchez, Brenda Cabral, Georgina Torres, Estela Morales, Adriana Berruoco, Elke Köppen, Daniel de Lira y Patricia Hernández.

A mis profesores de Filosofía: Érika Lindig, Amalia Amaya, Fernanda Samaniego, Mauricio Beuchot y Pedro Joel Reyes.

To Luciano Floridi, Patrick Allo, Mateo Turilli and The Society for the Philosophy of Information (π).

A Isabel Galina y Ernesto Priani, por su apoyo desde la Red de Humanidades Digitales (RHD).

A Ken Herold, por su trabajo de edición para Library Trends. A la Universidad Johns Hopkins y a la Graduate School of Library and Information Science de la Universidad de Illinois.

A mis amigos de licenciatura: Gustavo Guerrero, por tu praxis dentro y fuera de nuestra amistad; Manuel Vilchis, porque vives el humor y éste te recrea; Alejandra Espinosa, porque hay que seguir soñando;

*Joana Campos, porque no te cansas de vivir;
Santiago Sales, porque, aún sin saber, vives
intensamente, y a Alejandro Sánchez.
A la memoria de Ana Silvia Barajas †.*

*A mis amigos colombianos: Karla Salazar,
te quiero; María Camila Restrepo, por tu
sonrisa; Sergio Estrada, mi promotor de
lectura favorito, pero eres todavía mejor
amigo; Walter Valoyes, mi hermano de
linaje; Edilma Naranjo, porque cuando
te abrazo, Medellín te cabe en los brazos;
al amigo y espejo de caballeros,
Didier Álvarez.*

*A los colegas brasileiros: Gustavo Saldanha,
Carlos Alberto Araújo y Cristina Dotta.*

*Freunde, dank: Siegfred Häßler,
Hermine Eilts und Karl Todt.*

*A Ernesto Villanueva y al
Observatorio Ciudadano de los
Derechos de los Universitarios.*

*A Anita Hirsch del IISUE-UNAM
y a Humberto Urquiza de la FFyL-
UNAM, por su voto de confianza.*

*Al equipo del IIBI: Marce de León,
Salvador Mendoza, Carlos Ceballos,
Felipe Zamora, José Manuel Moya.*

*A Carlos Capistrán y Penélope Márquez
por su auxilio desde la Coordinación
del Posgrado.*

*A las nuevas personas que hallé en el
campo bibliotecológico: Héctor Ramos y
Andrés Fernández.*

A Arturo Astorga por su apoyo a lo largo de los años en la Facultad de Filosofía y Letras.

Desde las cenizas de Los Brutos, agradezco a Harald y Randall Roycester, y a Tony Soriano: fue un placer tocar con ustedes. Sin la música que hicimos (pero sobre todo la que escuchamos) no habiéramos podido rearmar nuestros halos golpeados. Nos cargamos de sentido y valor.

Esta obra fue ambientada, mientras se pensaba y escribía, por un corpus memoriado de piezas musicales que, a su vez, conforman el soundtrack de mi vida. Este es, pues, un ejercicio textual, que puede ser ontologizado por la música.

Quisquamne dubitat amicitiam suis in visceribus pacem, omnis societatis vinculum?



*A mi vida profesional,
consagrada al cultivo de la bibliotecología y la filosofía*

INTRODUCCIÓN

Tenemos que cambiar nuestra actitud hacia nuestros errores. Es aquí donde hay que empezar nuestra reforma práctica de la ética. Porque la actitud de la antigua ética profesional nos obliga a tapar nuestros errores, a mantenerlos secretos y a olvidarnos de ellos tan pronto como sea posible [...] El nuevo principio básico es que para evitar equivocarnos, debemos aprender de nuestros propios errores. Intentar ocultar la existencia de errores es el pecado más grande que existe.¹

KARL POPPER,
EL CONOCIMIENTO DE LA IGNORANCIA



XISTE en la actualidad una evidente preocupación en torno a los dilemas, perplejidades y fatigas de la ética, que son asumidos predominantemente en el campo de la investigación filosófica, y de ahí a otras disciplinas. Empero, existe una crisis aletargada de la filosofía moral contemporánea, atribuida fundamentalmente a una crisis de identidad. Autores avezados como Max Scheler, Martin Heidegger o Theodor Adorno apuntaron que esta crisis identitaria radica en el carácter problemático del hombre contemporáneo. Ya en los albores del siglo XX, el hombre había alcanzado saberes antes no vislumbrados, en cualquiera de las disciplinas donde algún avance tecnológico hubiese lindado con su tamiz fabril. Paradójicamente, y por contradictorio que parezca, es en esta naciente centuria donde el hombre ha abierto vetas insospechadas de conocimiento pero es cuando menos conoce de sí mismo. El hombre conoce quizá muchas cosas, pero ante sí mismo es un extraño. Esto queda ilustrado con la analogía de John Locke, acerca del ojo que puede ver los fenómenos del exterior, pero hasta mucho tiempo después se descubre a sí

¹ Karl Raimund Popper, «El conocimiento de la ignorancia». *Polis: Revista Latinoamericana*, 2001, núm. 1, julio-diciembre, § 17 y § 18, p. 4.

mismo: «el ojo, aunque nos hace ver y percibir todas las cosas, no tiene noticias de sí mismo, y requiere arte y esfuerzo convertirlo en su propio objeto».²

Desde el siglo XIX, Nietzsche, uno de los «maestros de la sospecha» —como los designara Paul Ricœur—, sentenciaba, con vehemente elocuencia, que éste no era un problema de época sino que debía ser atribuido al origen y naturaleza de ciertos procederes que han imperado en Occidente: «Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, —¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos*?—. Con razón se ha dicho: ‘Donde está vuestro tesoro, allí está vuestro corazón’; *nuestro* tesoro está allí donde se asientan las colmenas de nuestro conocimiento».³

Algunos autores aducen que la tecnología —cuyos simientes son la ciencia y la técnica— nos ha «deshumanizado» paulatinamente. La ciencia, como el conocimiento sistemático por excelencia, pretendió contestar el *porqué* de las cosas, y la técnica, en cambio, es un *cómo* hacer las cosas. Pero la cuestión de *para qué* hacerlas aparenta ser un mero asunto jurídico o político. Con la tecnología, se programa a la sociedad, más no se le gobierna; se aplazan momentos con la técnica, se perfecciona al objeto, mas no al sujeto.

Algunas voces parecen prorrumper y señalan un momento crítico de responsabilidad para las sociedades contemporáneas: «el avance del poder tecnológico y las responsabilidades morales no están siendo guiados por una inteligencia ética o una sabiduría práctica. Parecemos niños que juegan alegremente con un universo maravilloso, pero dicha algarabía es de una magnitud tal que nos lleva a un embelesamiento que nos impide percibir un peligro latente». Esto implica que «el problema actual es que nuestro desarrollo ético ha sido mucho más lento que nuestro crecimiento tecnológico. Podemos hacer mucho más de lo que podemos comprender. La actualización de nuestra sensibilidad moral es un proceso letárgico».⁴

Desde la época en que trabajaron Alan Turing o Norbert Wiener, se estableció con claridad que la tecnología había producido cambios a partir del elemento informativo, mismos que han ido de lo semántico a lo óntico (semantización del *ser*) y que han decantado

² John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: SARPE, 1984, § 1, p. 27; Cfr. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, «Filosofía moral moderna», en Mark de Bretton Platts, comp., *Conceptos éticos fundamentales*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006, pp. 27-29.

³ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. Madrid: Alianza, 2000, p. 21.

⁴ Ariel Morán, «La ética de la información y la infoesfera». *Escritos: Revista de Filosofía, Literatura y Estudios Clásicos*, 2013, vol. 21, núm. 46, enero-junio, pp. 29-30 y 33.

en una *re-conceptuación ontológica* del mundo, vista como una transformación de la naturaleza misma. Esta *re-ontologización* debe darse en los terrenos de la ética (una ética de la información), pero, además, a través de un discurso que confine transversalmente el papel de la tecnología, puesto que ésta ha engendrado realidades y fenómenos completamente nuevos, sin precedentes, diseñados por una gran cantidad de herramientas extremadamente poderosas, por lo que se requieren metodologías que aborden cuestiones conceptuales nuevas. El mundo, tal como lo experimentamos todos los días, es el resultado de nuestro modelo particular, alimentado con los datos de la naturaleza (conjunto de fenómenos), con una determinada graduación dada por niveles de abstracción.⁵

En esta tesis se propone enarbolar una propuesta ética de corte ontocéntrico y hermenéutico (macroético), y la finalidad es aplicarla a la bibliotecología. Esta propuesta no sólo serviría para darle un giro a la construcción de los códigos deontológicos de las asociaciones profesionales bibliotecarias sino para explorar los valores y principios que los sustentan, lo que implica indagar en el marco socio personal del bibliotecario (misión, evolución, autocomprensión). La propuesta estará acorde con la filosofía de la información de Luciano Floridi y de diversos teóricos de otras latitudes, ya que es un discurso plural e integrador.

En un texto precedente, suscribí que: «Para una filosofía de la información como la que proponemos, los seres humanos no descubrimos ni inventamos el mundo, sólo lo diseñamos. Lo entendemos únicamente en la medida en que entendemos sus modelos y sus representaciones».⁶ Este es un síntoma que ocurre en la ética deontológica, tratamos de encerrar las acciones morales en modelos y sistemas éticos; la filosofía de la información representa una nueva forma de concebir al mundo de la información y, por tanto, su dimensión ética.

En los textos sobre ética de la información que han sido revisados para el presente estudio, realizados desde la perspectiva bibliotecológica —en inglés y en español, principalmente—, se han encontrado síntomas recurrentes en la construcción de una moralidad para bibliotecarios. Parece ser que el tópico de abordaje preferido es la parte más normativa y prescriptiva de la ética, o sea, la deontología, pero inclusive ésta no llega a

⁵ Vid. Luciano Floridi, «The method of levels of abstraction». *Minds and Machines: Journal for Artificial Intelligence, Philosophy and Cognitive Science*, 2003, vol. 18, núm. 3, septiembre-noviembre, pp. 303-329.

⁶ Morán, *op. cit.*, p. 25; Ariel Morán, «Revisión del problema de Wiener o del estatus ontológico de la información». *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 2015, vol. 38, núm. 1, enero-abril, p. 76.

concretarse a cabalidad. Por alguna razón, no se da el paso previo que es encontrar los principios que deben sostener esas normas y reglas. Algunos intentos por legitimar las normas de conducta caen en tautologías vacías, como cuando se fundamenta una regla en la regla misma («el bibliotecario es responsable, al menos hasta que actúe de manera irresponsable»; «la biblioteca es un espacio democrático, salvo cuando no es democrático»). Lo que aquí se pretende es establecer una deontología bien articulada con valores y principios éticos consistentes, por lo que la apuesta del presente trabajo es proponer una fundamentación macro-ética de la disciplina desde de perspectiva de la filosofía de la información (de hechura ontocéntrica y hermenéutica).

Por tanto, se han identificado algunos problemas de estudio y éstos han sido reformulados como preguntas para emprender la investigación, las cuáles han marcado la senda por la que se conduce este trabajo, a saber:

- (a) ¿Cómo se lleva a cabo una fundamentación ética (axiológica y deontológica) desde los principales planteamientos de la filosofía de la información?
- (b) ¿De qué manera una macroética contribuye a la autocomprensión de la bibliotecología (desarrollo, fundamentación, valores) y cómo se construye su reflexión y argumentación?

Sus consiguientes objetivos son los siguientes:

- (a) Explicar cómo se construye y efectúa una fundamentación ética (axiológica y deontológica) desde las tesis primordiales del discurso de la filosofía de la información.
- (b) Determinar por qué la bibliotecología requiere de criterios macroéticos para redimensionar las facetas de su fundamentación disciplinaria, su esfera pragmática y su porvenir, y argumentar que no sólo puede imbuirse en consideraciones morales a través de un abordaje meramente deontológico (sino también axiológico).
- (b) Establecer por qué una fundamentación axiológica y deontológica coadyuva en la consecución de una sopesada construcción de valores, que son los que sustentan los códigos de deberes encaminados al adecuado control, manejo y uso de la información.

La pregunta **(a)** tiene una relación directa y lógica con el objetivo **(a)**, y por ende la pregunta **(b)** tiene un correlato con los objetivos **(b)**. A partir de estas preguntas de investigación y los objetivos enunciados, se plantean dos hipótesis, las cuales suponen que:

- ☞ La bibliotecología requiere acercarse a un discurso innovador, que plantee nociones macroéticas, para así fundamentar la naturaleza de la realidad informativa.
- ☞ La filosofía de la información se constituye como un discurso consistente, que plantea principios axiológicos y deontológicos novedosos y que puede asistir a la bibliotecología en la tarea de comprender sus propios dilemas éticos, así como para reevaluar las vicisitudes relacionadas con los fenómenos informativos, disyuntivas éticas derivadas del papel de la tecnología, los valores del bibliotecólogo y el uso de la información.

Para darle tesitura a la fundamentación que se discurre a través de los Capítulos y apartados de este trabajo, se utilizarán los métodos dialéctico, hermenéutico y fenomenológico, aplicados sobre materiales obtenidos por la investigación documental. Precisamente, como ésta es una investigación que precisa del análisis documental, se recurrirá a técnicas como la segmentación de textos, el fichaje y el mapeo conceptual. Por ejemplo, en el último Capítulo, lo que se analiza es una serie de códigos de algunas asociaciones bibliotecarias, a diferencia del primero en el que se allana el terreno teórico compuesto por conceptos clave.

Para mayor claridad, expondré brevemente las partes en que se divide esta tesis, luego de esta Introducción. El CAPÍTULO 1 comprende una presentación de los problemas fundamentales y la pertinencia de la reflexión ética, pero éste no se queda en la pura especulación ética. Se reconoce que hay una pléyade de visiones con respecto al actuar del hombre y, por lo tanto, de posturas éticas, las cuales tienen eminentemente un correlato con la realidad. En esta capitulación se plantea a la ética desde las dimensiones axiológica y deontológica, y se explica qué planteamientos se proponen en cada una, sin apelar a la distinción radical entre hechos y valores, que es una descontextualización impropia del análisis conceptual ético. Lo que se hará es conciliar y articular una propuesta axiológica con una consiguiente visión deontológica de corte rawlsiano. Al abstraer estos rasgos de las

intrincadas redes contextuales, se genera una separación entre los ámbitos de lo descriptivo y lo evaluativo de la ética, pero aquí se intenta calmar la tensión entre ambas contrapartes y concertarlas.

El CAPÍTULO 2 versa sobre la ética de la información desde la perspectiva de la filosofía de la información, como propuesta para una fundamentación ética para la bibliotecología, tanto axiológica como deontológica, y la manera en que influye en las prácticas de uso de la información. Lo primero que se presenta aquí, es un introito sucinto de lo que implica la filosofía de la información como concepto y su aparición en el escenario filosófico. Esto va acompañado de una rápida presentación de sus principales postulados éticos y epistemológicos y su relación con la bibliotecología. Se parte del supuesto en cual el conocimiento ético no sólo es prescriptivo y normativo, sino reflexivo. Para ello, se analizan los valores ontológicos de la comunidad de investigadores en bibliotecología, esto es, las razones y estructura de funcionamiento dentro de la dinámica epistémica interna, pero no como reglas sino como valores. En este mismo Capítulo se cavila sobre el provecho de los valores del bibliotecario y de su misión, a la luz de la teoría orteguiana. Luego de esto, se desarrollará la cuestión de cómo una macroética contribuye a la autocomprensión (desarrollo, fundamentación, valores) de la bibliotecología y cómo es que se construye su reflexión y argumentación. La bibliotecología requiere acercarse a un discurso innovador que plantee nociones macroéticas para así fundamentar la naturaleza de la misma realidad informativa. La filosofía de la información se constituye como un discurso turgente, que plantea nociones axiológicas y deontológicas novedosas, y que puede asistir a la bibliotecología en la tarea de comprender sus propios dilemas éticos, así como para reevaluar cuestiones relacionadas con los fenómenos informativos, disyuntivas éticas derivadas del papel de la tecnología, los valores del bibliotecólogo y el uso de la información. Se analizan los nuevos entornos informativos a través de la perspectiva de ecología de la información, además de un sentido vital de formación del individuo orientada a una mejoría existencial en estos entornos, que puede ser denominada *eticidad informativa*.

El CAPÍTULO 3 es, básicamente, un análisis e interrelación de las formulaciones morales estipuladas en los códigos de ética de la Federación Internacional de Asociaciones de Bibliotecarios e Instituciones y del Colegio Nacional de Bibliotecarios de México. Aquí se resolverán cuestiones que podrían ser lógicas, epistemológicas o semánticas, implicadas en la formulación y justificación de las distintas propuestas morales y las teorías que las sustentan.

Este apartado muestra, quizá, aspectos menos técnicos, sistemáticos y formales de la exposición y argumentación ética, pero por supuesto las proposiciones de la ética en los códigos profesionales se muestran como expresiones de las emociones y afectos de los agentes que intervienen respecto a ciertas conductas, y adquieren su justificación según las consecuencias que tienen los actos recomendados. Pero éste es sólo un ángulo que ayuda a contemplar la presente propuesta de la ética, la concepción del bien o de las consecuencias, pues en realidad, detrás de dichas consideraciones, hay una trayectoria de esfuerzos que propugnan por una justificación racional de las predicas morales.

A. A. M. R.

Tlatelolco, 31 de mayo de 2016

CAPÍTULO 1. Problemas fundamentales de la ética

Esperar que nuestros sistemas de moral y nuestras éticas puedan formar personas virtuosas, nobles y santas, es tan insensato como imaginar que nuestros trabajos de estética puedan producir poetas, escultores, pintores y músicos.⁷

ARTHUR SCHOPENHAUER,
LA MORAL



El pensamiento ético, en general, trata sobre el actuar humano y la relación con los otros, y las implicaciones de las acciones humanas son las que nos determinan y nos hacen tan complejos. Pero cuando la complejidad de la vida social se desmanda y cimbra las formas normativas que la organizan y la hacen posible —y que han sido justamente el punto de partida de tal complejidad— dichas formas o reglas entran en un período de inestabilidad. Esta inestabilidad puede resultar en descomposición o en recomposición. La afectividad, como una parte del espacio de lo práctico, es uno de los aspectos en los que no es posible dar una fórmula de las prácticas del ser humano, ya que responden a motivos y situaciones inabarcables por una regla o normas morales. La supuesta consistencia inestable de la sociedad (diversidad de caracteres y pluralidad) puede ser la vía hacia una mejor convivencia, y tender así un equilibrio frente a las reglas y normas de estabilización y homogenización de la conducta. La trama de la vida se construye a partir de nuestras experiencias, vivencias, elecciones, prácticas, compromisos personales. Una filosofía que intente captar al hombre como lo que es, un ser que tiene y entraña conflictos y fragilidad afectiva, necesita ser una filosofía de vida que tenga como base una conceptualización de la ética.

⁷ Arthur Schopenhauer, «La moral», en *El amor, las mujeres y la muerte*. México: Coyoacán, 2012, p. 115.

Existen muchas perspectivas de la ética: la ética consecuencialista (que no enfatiza al tipo de acción sino a sus consecuencias), la ética de la virtud a la usanza aristotélica (que se centra en las motivaciones de las personas para actuar y define lo que es la *buena vida*) o una ética de la virtud moderna como la de Elizabeth Anscombe (en la que critica que las consecuencias justifiquen una acción), la ética utilitarista como la de John Stuart Mill y su aplicación del «principio de la mayor utilidad», entre otras. Existen perspectivas éticas desdobladas en dos campos: por un lado, una ética como *praxis* o como ontología, y por el otro, a la ética como conocimiento o como gnoseología, cuya científicidad es débil en tanto el sujeto de conocimiento es, a la vez, un sujeto práctico que despliega acciones morales. En este último caso, el *éthos* tiene una doble acepción, como ontología y como gnoseología: la primera se refiere al origen de algunos principios como el bien supremo y de una ley moral universal; la segunda, al estado en el que una persona sabe que su decisión o su acción le compromete éticamente, es decir, que es moral o inmoral.

La descripción de las tareas de la ética que a continuación se presentarán es similar a esta anterior, es decir, se enfoca básicamente en dos dimensiones establecidas, sólo que las que aquí se expondrán son las del *valor* (ética axiológica) y el *deber* (ética deontológica), pero se entiende también que los valores no sólo consecuentan deberes sino hábitos libremente asumidos por la voluntad de los individuos, por lo que se da una relación *valor* → *virtud* y no sólo *valor* → *deber*. En este tenor, se reconocen que los valores son los que fundamentan los deberes y también las virtudes, ya que de otro modo se hablaría de mandatos, imperativos o costumbres sin ningún fundamento que su sola ejecución.

Generalmente, cuando se aborda el tema de las asociaciones profesionales y las reglas que rigen la conducta de sus miembros, se apela a la deontología pero de manera aislada (sin la axiología), por lo que queda recalcada la tónica utilitarista de las prácticas profesionales, por ejemplo cuando se ponderan cuáles conductas son las más aptas dentro del grupo. Recurrir al estudio axiológico es abrir un discurso que atañe a los valores y principios, que son los que tendrían que sostener a esas reglas. Con relación a esto, Adolfo Rodríguez Gallardo, investigador mexicano del área bibliotecológica, menciona que:

Toda profesión debe tener una serie de valores sobre los cuales construir su práctica y su ejercicio. Todas las profesiones desarrollan un código de ética y éste tiene que basarse en los valores básicos de la profesión. Sin embargo, algunas veces, por el sentido práctico que se le ha querido dar a nuestra profesión, pareciera que lo importante es la eficiencia en la prestación de los servicios que

ofrecemos a los usuarios sobre cualquier otra consideración. La verdad es que esos servicios, para que sean buenos, deben estar basados en los valores de nuestra profesión.⁸

Los valores no son sólo elementos accesorios que retocan el atavío de un discurso disciplinario, sino que perfilan los objetivos y el sentido de sus profesionales (y no sólo en cuanto a las formas). En una entrevista realizada a Rodríguez Gallardo en 2011 (publicada en 2012) —con motivo de su investidura como investigador emérito—, él definió a la bibliotecología como: «una disciplina académica que estudia principios éticos de la comunicación de las ideas, de la preservación del conocimiento, y de la lectura como un fenómeno social y un medio de comunicación».⁹

En este trabajo se explorarán los valores éticos que hacen que el bibliotecario se constituya como lo que es (de acuerdo a su voluntad) y que fundamentan su práctica, y se partirá de la premisa de que la ética de la información de autores como Luciano Floridi y la macroética de Karl-Otto Apel pueden robustecer la fundamentación axiológica de la bibliotecología, encaminada, así, a una sólida fundamentación deontológica. Además, se hará énfasis en la perspectiva metaética o el análisis de los términos éticos para determinar las posibilidades de justificarlos racionalmente a partir de las expresiones que se utilizan para formularlos.

Ciertamente, las respuestas que la metaética ofrece sobre algunas preguntas relacionadas con la existencia de propiedades morales o la falsedad de los juicios morales tienen implicaciones en la ética normativa. No obstante, aquí no se hará una metaética al estilo de una ética analítica, en la que lo importante es el estudio de las condiciones de verdad de los enunciados morales (o sea, los signos sintácticos), y en la que la moralidad correspondería sólo al nivel pragmático, mientras que la moral al nivel semántico. Más que una metaética como ética analítica, se hará una metaética como ética analógica (en el sentido que da Beuchot), es decir como la reflexión de la conjunción armoniosa entre la virtud y la ley (entre el valor y la norma). Para ello, deben analizarse los conceptos clave del

⁸ Adolfo Rodríguez Gallardo, «Sobre los valores de la profesión». *Hemera: Revista de Ciencias Bibliotecológica y de la Información*, 2003, año, 1, vol. 1, núm. 1, enero-junio, p. 3.

⁹ Adolfo Rodríguez Gallardo, «José Adolfo Rodríguez Gallardo: Investigador emérito». (Entrevista realizada luego de su nombramiento como investigador emérito del Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, el 9 de diciembre de 2010). Coordinación de Vinculación con el Consejo Universitario, Secretaría General, Universidad Nacional Autónoma de México.

discurso moral, lo cual se hace apremiante no sólo por el fenómeno de la polisemia, sino que esto ayudará a estatuir el enfoque que se tiene para la aplicación de una ética posible.

1. 1 ¿Qué es la ética o filosofía moral?

Se ha visto que existe un craso problema en los casos en que se manifiesta, en el transcurrir cotidiano, que esto o aquello es un problema «ético y moral», sin que ese uso parezca del todo adecuado, ya que la conjunción parece sugerir diferencias entre los conceptos y sus correspondientes términos, sin que se aclaren cuáles son independientemente del cómodo uso que representa su unión. Este uso cotidiano permite comenzar el análisis de las voces que utilizan expresiones similares y manifestar la falta de rigor en que se ha caído y la vaciedad de contenidos y referencias cuando se discute sobre ética y moral, y de las consecuencias que ello tiene, como muestra, en el mundo jurídico.

Lo primero que se hace apremiante establecer es si la *ética* y el nominativo *filosofía moral* refieren a la misma cuestión. Puede decirse, en una primera instancia, que no hay una diferencia sustancial entre éstas (esto dictado por el uso común). Según David Raphael, la filosofía moral es «una investigación filosófica acerca de normas o valores, acerca de ideas de lo justo e injusto, de lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer». En esta definición se puede apreciar que entra en juego el estudio de los valores y de las reglas morales, pero no se aporta una diferenciación clara entre *ética* y *filosofía moral*, por lo contrario, ésta conceptualización podría representar también a la ética. Quizá la parte más distintiva de la definición de Raphael es que, para él, la filosofía moral es parte de la esfera de la filosofía práctica. Al parecer, para este autor, la ética y la filosofía moral no son lo mismo, ya que líneas más adelante aporta una definición específica para la ética, aunque sus diferencias con la filosofía moral no son muy marcadas, ya que, para él, la ética es la «discusión filosófica de las suposiciones acerca de lo injusto y lo justo, del bien y el mal, consideradas como ideas generales y tal como se aplican a la vida privada de los hombres».¹⁰ Esto no aporta rasgos diferenciados muy claros entre ambos términos, pero Raphael señala que la discrepancia estriba, en realidad, en terrenos terminológicos, a saber: a pesar de que la *filosofía moral* es

¹⁰ David Daiches Raphael, «¿Qué es la filosofía moral?», en *Filosofía moral*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 25 y 27.

relacionada de manera intuitiva con la ética, empero, —según lo suscrito por este filósofo inglés—, en algunos países europeos, su enunciación refiere más bien a la filosofía del derecho (como sucede con autores como Ronald Dworkin) o a la filosofía política (concebida como una filosofía de la acción). Por ejemplo, se llega a hablar de «la filosofía moral de Kant», pero ciertamente el filósofo de Königsberg la aplicó a sus disquisiciones jurídicas. En otro texto, Immanuel Kant provee de una lección de *filosofía moral* para impresores o bibliotecarios cuando ofrece una explicación de qué es un libro, tanto en su parte material (*opus mechanicum*) como intelectual (*praestatio opea*), y por qué es prohibitivo falsificar su cuerpo y manufactura, pero también el discurso de su autor o hacerlo público.¹¹ En este sentido, la filosofía moral estaría relacionada con la tradición contractualista inglesa desde Adam Smith, en la que las cuestiones morales fundamentan las acciones jurídicas y económicas.

Por otro lado, conforme a lo dicho por James Rachels, la filosofía moral sería «el intento de alcanzar un entendimiento sistemático de la naturaleza de la moral y de lo que exige de nosotros —en palabras de Sócrates, de ‘cómo debemos vivir’, y por qué—». En este caso, quizá haya un cierto correlato con Raphael, en cuanto a la diferencia entre ética y filosofía moral, puesto que Rachels relaciona a la primera con el estudio de los principios y valores morales, y a la filosofía moral con el utilitarismo y la teoría de la virtud (lo que no quiere decir que la dicha teoría sea utilitarista).¹² A partir de lo anterior, puede concluirse que la diferencia no es muy marcada y depende, más bien, del uso terminológico. De hecho, si se llega a la conclusión de que no son lo mismo, al menos debe reconocerse que son más sus cercanías que sus distancias. Para el contexto de este trabajo es mucho más consistente optar por la idea de diferenciación que aporta David Raphael, quien —a pesar de no ofrecer muchos características distintivas entre *ética* y *filosofía moral*— sí menciona el trazo primordial: la filosofía moral (por ejemplo, en la tradición de la filosofía continental) tiene un uso indiferenciado respecto a la ética, pero para otros contextos (como la filosofía analítica), la filosofía moral es diferente de la ética, la cual es relacionada con tendencias metafísicas. Para los filósofos analíticos, la filosofía moral se relaciona con la filosofía del derecho y, en los últimos años, con la filosofía política. Para el presente estudio, se ha

¹¹ Vid. Immanuel Kant, «¿Qué es un libro?/La falsificación de un libro está prohibida jurídicamente», en *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades, 1978, pp. 111-113.

¹² James Rachels, «¿Qué es la moral?», en *Introducción a la filosofía moral*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 17.

optado por la postura de la filosofía continental, sin negar (y reconociendo) que la ética tiene vínculos con el derecho y la política (principalmente en una veta deontológica).

Una vez dicho esto, se hace también apremiante explicar lo que se entiende por «ética», ya que en el griego existían dos usos del genitivo *ēthiké*, marcados con dos escrituras diferenciadas: una con la letra *eta* (ἠθική) y otra escrita con la letra *epsilon* (ἐθική), ambas derivadas del *ēthos* (ἔθος, ἦθος), aunque en el latín se adecuó como *ethicus*. La primera forma (ἠθική) se refiere a los modos de ser o al carácter de la *morada* interior; la segunda escritura (ἐθική) atañe a las costumbres y hábitos. Esta diferencia no la tenemos tan presente en la lexicografía del idioma español, ya que en el latín ambas acepciones se matizarían con el nominativo *mos* y el genitivo *moris*, para formar el vocablo *moralis* («manera de vivir»), es decir, como lo *moral*.¹³ En el griego, incluso en el uso del discurso alegórico, sí estaba muy marcada esta disparidad. La primera acepción del *ēthos* (como «morada del alma») es utilizada en la *Odisea* de Homero, en el Canto XIV, durante una conversación que sostiene Odiseo con su siervo Eumeo, luego de que éste atestiguara el regreso de su amo. El sirviente profirió: «no hallaré un amo tan benévolo en ningún lugar a que me encamine, ni aun si me fuere a la casa de mi padre y de mi madre donde nací y ellos me criaron [...] yo le llamo hermano del alma por más que esté lejos».¹⁴ En estas líneas, se contrasta la primera acepción del *ēthos*, como morada interior («de llamo hermano del alma por más que esté lejos»), con la segunda, que refiere a la costumbre («ni aun si me fuere a la casa de mi padre y de mi madre donde nací y ellos me criaron»).

El *ēthos* no es una identidad inerte y determinada, de hecho cada época y cada nación posee rasgos y un espíritu característico, e igualmente poseen un *ēthos* particular, el cual se va transformando, por lo que se puede decir que ese carácter se forja y se construye (como en el caso de los valores) a través del tiempo. Para Juliana González, el *ēthos* no es parte de la naturaleza intrínseca del ser humano, sino que constituye una segunda naturaleza que sobrepasa a la naturaleza prima (la físico-biológica), que es dada; se trata de una naturaleza irreductible, que pertenece a los dominios del espíritu. El trabajo de la ética (y también de la filosofía moral) es, pues, encarnar o materializar los preceptos que dicta el espíritu, ya sea de una época, una sociedad o un grupo. Para Kant, esta segunda naturaleza comprende una

¹³ Para Cicerón la filosofía moral es propiamente el conocimiento del alma; *Vid.* José Javier Iso Ichigoyen, «Introducción», en Marco Tulio Cicerón, *Sobre el orador*. Madrid: Gredos, 2002, p. 26.

¹⁴ Homero, «Odisea», en *Obras completas*. Barcelona: Montaner y Simón, 1927, Rap. XIV, Libs. 141-147, p. 415.

etapa de madurez en la que podemos servirnos de nuestra propia razón para autodeterminarnos; por ende, la primera naturaleza es una etapa de inmadurez y dependencia a figuras tutorales que determinan nuestro comportamiento.¹⁵

1. 1. 1 La moral y la moralidad

Para Rachels la moralidad es el «conjunto de reglas y preceptos de la conducta humana mediante la observación de las cuales podrá asegurarse una existencia [...] a todos los hombres».¹⁶ Por otro lado, la moral es un acto de la razón, es «el esfuerzo de guiar nuestra conducta por razones —esto es, hacer aquello para lo que hay las mejores razones— al tiempo que damos igual peso a los intereses de cada persona que será afectada por lo que hagamos».¹⁷ Entonces, para él, la *moralidad* es solamente el conjunto de reglas y la *moral* es el acto evaluativo de la razón que considera los intereses y repercusiones de su conducta, así como aquello que es valioso. Podría entenderse que la primera es lo *moral como estructura* y la segunda lo *moral como contenido*. Habermas denunciará y criticará (como se verá en el apartado 2. 8) la escisión de estos dos mundos: el de lo moral (eticidad) y el de la moralidad (los fenómenos).

Adela Cortina y Emilio Martínez, de la Universidad Complutense de Madrid y de la Universidad de Murcia, respectivamente, también ofrecen una delimitación conceptual entre la *moral* y la *moralidad*, pero señalan, primeramente, que la moral puede entenderse de dos maneras, como sustantivo y como adjetivo. La primera refiere, a su vez, a dos instancias: al conjunto de principios, preceptos, mandatos, prohibiciones, permisos, patrones de conducta valores e ideales de vida buena (que se escribiría con minúscula) o a la disciplina que estudia los códigos de conducta (cuya escritura sería con la inicial en mayúscula).¹⁸ La moral entendida como adjetivo expresa la cualidad del bien: código moral, conducta moral, doctrina moral.

¹⁵ Juliana González Valenzuela, «El *etbos* y la ética», en *El poder de Eros: Fundamentos y valores de ética y bioética*. México: Paidós: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2000, p. 53; Immanuel Kant, «¿Qué es la ilustración?», en *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 26-27.

¹⁶ Rachels, «El enfoque utilitarista», *op. cit.*, pp. 149-150.

¹⁷ *Ibid.*, «¿Qué es la moral?», p. 37.

¹⁸ Adela Cortina Orts y Emilio Martínez Navarro, «El ámbito de la filosofía práctica», en *Ética*. Madrid: Akal, 2008, pp. 14-19.

Para ellos, la moralidad se refiere a un código moral concreto (y no a los principios morales que los sustentan). También puede referirse a la dimensión común de todas las morales concretas.¹⁹ Por tanto, para estos autores españoles, la *moral* es un conjunto de principios que rigen la conducta, pero también es la ciencia que estudia estos principios, y la *moralidad* es un conjunto de reglas específicas en las cuales se aplican los principios morales.

Es posible apreciar que hay cierta relación entre lo dicho por Rachels y estos españoles. Lo importante es mencionar que la moralidad (en cualquiera de las acepciones expuestas), tiene dos aspectos fundamentales: el aspecto social y el aspecto personal (dimensiones que después retomará José Ortega y Gasset en su *Misión del bibliotecario*). El aspecto social, se basa en la imparcialidad, aspecto en el cual damos cuenta de cómo ciertos juicios y ciertas acciones que realizamos deben tomarla en consideración. Sin embargo, está presente el otro aspecto de la moralidad, el aspecto personal. En este aspecto, los hombres tratan de dar cuenta de cómo deben vivir para llevar a cabo una vida buena. De este modo, no se impone a los individuos un ideal de vida que, de igual manera, deben explorar y llevar a cabo. En vez de eso se deja al libre albedrío y a la autonomía del sujeto (es decir, a su carácter) el criterio para una calidad de vida que se quiere concretar. Desde esta perspectiva, el examen de los valores debe centrarse en el carácter o el *êthos* de nuestra época. Los individuos no deben concebirse como agentes pasivos que consumen valores de algún discurso modelado en aras de acumular los elementos que son importantes para alcanzar una vida buena. En vez de eso, debe apelarse a la interioridad, esto es, darle un gran peso a lo que éstos son verdaderamente.

1. 2 Axiología o la ética fundada en los valores

La axiología es conocida como la rama de la filosofía que investiga el fundamento último de los valores. El término fue utilizado por primera ocasión, en 1902, por Paul Lapie, en su obra *Logique de la volonté*, en la que se habla de la *axiologie* como un tratado sobre las formas de los juicios valorativos.²⁰ La axiología está construida a partir de las palabras griegas *axios* (ἄξιος), que significa «digno» o «con valor», y *lógos* (λόγος) que denota «razón» o «palabra», por lo que,

¹⁹ *Ibid.*, p. 19.

²⁰ Miguel Reale, «Invariantes axiológicas». *Estudios Avanzados*, 1991, vol. 5, núm. 13, septiembre-diciembre, p. 137.

de acuerdo con el conducto etimológico, la axiología sería «la teoría de los valores». A partir de Lapie, y de otros autores como Eduard Von Hartmann y Heinrich Rickert, se rompe la tradición de una teoría del valor encaminada a la satisfacción de necesidades a través de la adquisición de bienes, en la que regían conceptos como *valor de uso* y *valor de cambio*, mismos que se usaban para explicar las condiciones socialmente necesarias para producir mercancías y para intercambiarlas. Para la axiología, el valor ya no se entiende como algo concreto o palpable, sino como un sentido simbólico que se adjunta a las cosas.

De hecho, es en el discurso axiológico donde se va definir, como tal, al «valor», y no sólo su transferencia, puesto que con él se fundamentan las demás propuestas morales y deterministas. A partir de esta idea, el *valor* puede ser pensado no como una *estructura* propiamente, sino más bien como una *cualidad estructural*, lo que implica que no hay guisa alguna en la que acontezca de forma aislada, y esa situación, a su vez, está determinada por el contexto en el que se halle envuelta, ya sea en un ambiente tangible o intangible. Así, pues, el marco condiciona ciertas relaciones entre todos estos factores, y esto, entonces, hace pensar en los diferentes factores que intervienen en la acción de *valorar*.

Los valores éticos (o valores de acciones morales) tienen una fuerza sugerente que nos invita a reconocerlos, de tal suerte que pueden motivar nuestros deseos e intereses y, por ende, nuestra conducta, por lo que se considera que difícilmente pueden ser neutrales pues no podemos ser indiferentes a ellos. Ralph Walker, con una postura moral realista, establece que la realidad moral está constituida por hechos morales, los cuales: «son hechos motivadores: hechos que por su naturaleza motivan a cualquiera que tenga conciencia de ellos [...] Los hechos morales son hechos genuinos, por ser independientes de nuestras creencias o sentimientos con respecto a ellos, pero estar consciente de ellos es tener una motivación para actuar en consecuencia, sin necesidad de que medie ningún deseo o inclinación: una motivación pues, aunque desde luego no una motivación que inevitablemente nos induzca a actuar».²¹

Jorge Linares establece, incluso, que ese valor insta al ser humano a reconocerlo, entre otras formas, procurándolo, y con mayor razón si existe vulnerabilidad: «el valor del objeto

²¹ Ralph Walker, «Platts sobre Kant y Mandeville», en Gustavo Ortiz Millán y Juan Antonio Cruz Parceró, comps., *Lenguaje, mente y moralidad: Ensayos en homenaje a Mark Platts*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2015, p. 39.

funda la obligación por parte del sujeto que ha sido llamado y remitido a su cuidado».²² Líneas más adelante, habla de una *obligación moral* (y no sólo con respecto al valor material de un objeto, sino al valor intangible), la cual puede fundamentar actividades como la de ambientalista procurando la vida del planeta o la de bibliotecario un tasador de libros antiguos.

Esta consideración sobre una *obligación* que infligen los valores sobre nosotros (forzándonos a reconocerlos) podría poner en tela de juicio la cuestión de la libertad o la autonomía (si nos vemos obligados a reconocerlos, ¿hay libertad?), pero depende de qué enfoque se tenga de éstos conceptos. Para la filósofa Elizabeth Anscombe, el concepto *obligación* debería desaparecer del discurso ético, ya que pertenece a un discurso ético arcaico cuyo uso es dañino:

Tener una concepción *legal* de la ética es sostener lo que se necesita para actuar conforme a las virtudes [...] si tal concepción ha dominado durante muchos siglos y luego ha sido abandonada, uno de los resultados naturales es que el concepto ‘obligación’ —de estar sujeto a una ley, o que ésta nos requiera algo— perviva aunque haya perdido su raíz; y si, en ciertos contextos, la palabra ‘debe’ ha adquirido el sentido de ‘obligación’, también seguirá siendo pronunciada con un énfasis especial y una emoción especial en estos contextos.²³

Para la escritora británica, la *norma* no necesariamente debe ser un equivalente de la *ley*. Conforme a lo suscrito en la cita anterior, para Anscombe la reformulación de una oración moral en la que se omita la obligación, sería de la siguiente manera: «se puede poner en duda si ‘tal o cual es la acción correcta’ es una formulación satisfactoria, alegando que las cosas tienen que existir para tener predicados —así, tal vez, la mejor formulación sea ‘estoy obligado’—. O, de nuevo, es posible que un filósofo niegue que ‘correcto’ sea un término ‘descriptivo’, y entonces dé un rodeo por el análisis lingüístico para llegar a una idea que viene a ser lo mismo que ‘la acción correcta es la que produce las mejores consecuencias’».²⁴ La idea de *obligación* que está presente en Linares Salgado no es la de un imperativo, sino la de la *obligación como responsabilidad* (idea basada en Hans Jonas), por lo que es una responsabilidad libremente asumida; Linares la denomina un acto volitivo de

²² Jorge Enrique Linares Salgado, «La fundamentación deontológica de la responsabilidad», en *Ética y mundo tecnológico*. México: Fondo de Cultura Económica: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2008, p. 328.

²³ Anscombe, *op. cit.*, p. 34.

²⁴ *Ibid.*, pp. 38-39.

«echarse a cuestras» el destino de un grupo. Como se verá más adelante, la idea de obligación puede ser atenuada, si en vez de una coerción de nuestra parte con respecto a los valores vemos en ese acto *respuestas cognitivas* voluntarias. Aun así, la idea de una obligación presente pone en predicamento la idea de la libertad: si los valores tienen tal fuerza ontológica que nos vemos obligados a reconocerlos, ¿existe entonces la libertad? Esto depende, por supuesto, de la concepción que se tenga de *libertad*.

La libertad se asocia comúnmente con la emancipación pero, en un sentido más filosófico, tiene implicaciones más directas con la autodeterminación; en Kant, por ejemplo, se puede apreciar una concepción de *libertad* cercana a la emancipación, a saber: ésta implicaba lanzarse o «intentar la aventura», o sea, «tener valor» para soltarse de los agentes tutorales, los cuales no necesariamente deben representar a un esclavista o a un colonizador, sino cualquier preceptor, un mecenas, un libro, un clérigo, un médico y hasta el mismo Estado, cualquier agente del que dependamos voluntariamente.²⁵ Esta idea primaria de libertad suele ser interpretada como «dejarse llevar por los más íntimos deseos», no obstante, la concepción que Kant maneja cuatro años después en la *Crítica de la razón práctica* implica todo lo contrario a proceder, por ejemplo, de acuerdo a la felicidad, a diferencia del escrito anterior; para él una acción posee valor moral genuino si se hizo por un deber, libre de otro interés concomitante. Ya en estos textos (incluso la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), la *libertad* para Kant no significó dejarse llevar por las pulsiones sino, por lo contrario, apelar a la facultad racional del hombre para resistirse a los impulsos que nos instan a actuar de manera mundana. Aquí tenemos dos ideas de libertad, presentes en Kant.

Desde una mirada antropológica, la libertad conllevaría conducirnos de acuerdo a nuestros anhelos y apetitos, para apartarnos así de la sujeción de la civilización (como ocurre con el *buen salvaje* de Rousseau y su tradición precedente). Pero en Kant, la cárcel no es la civilización, sino que son nuestros deseos lo que nos hacen prisioneros, y la *libertad* implica emanciparse de ellos a través de la facultad de la razón. Esto tiene una raigambre desde el pensamiento griego, en el cual el mundo de las ideas es mucho más elevado que el mundo fenoménico, por lo cual el cuerpo es la cárcel del alma —según Platón—, la cual busca elevarse a la región inteligible, el *tópos uranos* (τόπος οὐρανός, el mundo de las ideas).

²⁵ Kant, *op. cit.*, pp. 25-26; *Vid.* Michel Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», en *Estética, ética y hermenéutica: Obras esenciales*, vol. III. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999, pp. 336-339.

Este debate es muy amplio, y polariza los comentarios. Charles Ess y May Thorseth consideran que la acción de proporcionar información puede restar la autonomía de un individuo, por ejemplo, cuando ésta es falsa, ya que hace imposible que el destinatario pueda ejercer su racionalidad; esto constituye una violación al imperativo categórico. Más adelante se verá que autores como John Rawls consideran que la información falsa no sólo coarta la libertad de los sujetos, sino que limita su participación social y política.

Por todo lo dicho anteriormente, al afirmar que los valores poseen una fuerza tal que casi nos vemos obligados a reconocerlos, puede parecer un enunciado que, de entrada, sostiene que la libertad de los individuos frente a los valores es casi nula (pues estamos forzados a legitimarlos). Pero si lo vemos desde el punto de vista kantiano, la libertad implicaría entender y aceptar racionalmente esos valores, asumirlos y ejercerlos.²⁶ La postura de Linares es apelar a la responsabilidad, que es una *obligación voluntaria* que sólo algunos reconocen. La libertad de la voluntad en Kant tiene una realidad objetiva, o sea, la voluntad es efectivamente libre si se halla vinculada a la ley moral, pero como la libertad se realiza en la experiencia, los individuos pueden optar por no apelar a su facultad racional y dejarse llevar por sus instintos. Lo que Kant dice no es que el hombre, al ser racional, actuará siempre de acuerdo a la ley moral, sino que dicha ley establece que hay un sentido común que estará presente constantemente en el pensamiento evaluativo del hombre, quien puede optar por no acatarlo y no actuar conforme a esta ley. Kant no dilucida a los seres humanos como agentes que carecen de deseos e inclinaciones mundanas, sino como aquellos que han ejercitado ciertos principios morales de tal modo que actuarán conforme a ellos, dejando en segundo lugar a los deseos que se contrapongan al motivo moral. A pesar de que Kant apela por legislarse a uno mismo, se requiere también de un poder superior al individuo.²⁷

Como ejemplo, en los terrenos de la estética sucede algo similar en cuanto al valor. Puede existir un objeto al cual consideremos «valioso» ante todos los hombres, por lo que se espera que todos reconozcan su valor estético ante su sola presencia. Algunos pensarían que reconocer el valor de los objetos depende del *gusto* de cada quien, aunque para algunos

²⁶ Immanuel Kant, «Doctrina elemental de la razón práctica pura», en *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada, 2003, Lib. I, Cap. I, § 5 y § 6, pp. 26-27; Immanuel Kant, «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1996, pp. 29-31.

²⁷ *Vid.* Charles Ess y May Thorseth, «Kant and information ethics». *Ethics and Information Technology*, 2008, vol. 10, núms. 2-3, junio-noviembre, p. 208; *Cfr.* Anthony F. Beavers, «Kant and the problem of ethical metaphysics». *Philosophy in the Contemporary World: The Journal of the Society for Philosophy in the Contemporary World*, 2001, vol. 7, núms. 2-3, junio-noviembre, p. 13.

teóricos el gusto es, precisamente, la capacidad de reconocer el valor de las cosas. Lo que aquí se diría, desde el punto de vista de Kant o de Hume, es que no existe una norma que regule los sentimientos de los hombres para que éstos se adecuen a determinados preceptos. Por ejemplo, Kant arguye que «tampoco puede haber reglas en virtud de las cuales alguien pudiera ser obligado a reconocer como bella una cosa».²⁸ Más bien, Kant habla de una validez universal basada en un sentido común estético, por lo cual no hay una obligatoriedad en la regla estética o en la ley moral, pero sí existe la aspiración de que éstas sean compartidas por cualquier ser humano, pero bajo ciertas condiciones (un ciego no podrá apreciar el valor estético de una pintura de Rembrandt, así como un catatónico difícilmente podrá apreciar el valor de la fraternidad). En estos tópicos, los mismos Kant o Hume reconocen la existencia de un *sensus communis* de índole estética, pero también reconocen que no es una norma impuesta, ya que el gusto posee una «naturaleza tierna y delicada»²⁹ que, además, debe conjugarse con factores propicios o «circunstancias favorables», algo que, en el terreno de lo moral, se denominará más adelante *propiedades disposicionales* de los valores o acciones. Esta cuestión será tratada de manera profusa en el siguiente apartado (1.2.1).

Independientemente de la idea que se defiende del concepto *libertad*, los seres humanos, en general, tenemos la tendencia de esperar que los valores ejerzan una fuerza sobre nosotros, de tal suerte que la *buena voluntad* se haga presente y «coaccione» a los individuos a actuar correctamente. Pero esto no se da por efectos de contigüidad o casualidad, sino por procesos tocantes a la voluntad. Por lo anterior, no podemos remitirnos solamente a las reacciones de los individuos para poder hacer una reforma moral, sino a los valores que están detrás de ellas.

La participación de los individuos en la sociedad y el crecimiento de la cultura son factores que favorecen la ampliación de la comprensión de los valores y su correcto uso, dejando en segundo término lo material y creando atención sobre los actos humanos en primera instancia. Con esto podemos concluir que el valor no lo poseen los objetos por sí mismos, sino que es su relación con el hombre la que los hace valer, pero al mismo tiempo los objetos solo pueden ser valiosos cuando están dotados por ciertas propiedades objetivas,

²⁸ Immanuel Kant, «Segundo factor del juicio de gusto: El relativo a su cantidad», en *Crítica del Juicio*. Buenos Aires: Losada, 2005, § 8, p. 58.

²⁹ David Hume, «Of the standard of taste», en *Four dissertations*. Londres: Andrew Millar, 1757, p. 212.

que es exactamente lo que valora el sujeto.³⁰ Al establecer lo que el valor *es*, podemos inferir lo que acontece en el hombre cuando hablamos de la valoración, esto cuando en el hombre hay algún indicio de transformación y autocomprensión.

1. 2. 1 Determinación constitutiva de los valores

La dimensión de lo moral, como algo particular en cada sujeto, está presente en nuestra vida cotidiana, y ésta se manifiesta cada vez que podemos elegir, juzgar o dilucidar entre diversas posibilidades. Estas elecciones se hacen de acuerdo con ciertas valoraciones o evaluaciones, y no es hasta que nos enfrentamos a éstas que el *valor* adquiere vitalidad en el individuo, es decir, en tanto la persona se relaciona con el valor otorgándole un significado. Los valores se desenvuelven en los terrenos de la conciencia y en los de la elección, ya que serán las prioridades asumidas, ya sea por una persona o una institución, y serán transmitidas a través de lo que hacemos y creamos; éstas elecciones se pondrán en práctica cada día, de manera ardua y constante, lo cual permitirá o limitará el desarrollo de la persona e incluso de quienes le rodean.

Para Miguel Ángel Rendón, un valor es un objeto «hacia el que tiende una relación volitiva intencional del sujeto con el fin de ‘poseerlo’, para disfrutarlo porque es apetecible», por lo que «el valor implica una relación intencional del sujeto con la realidad, la cual es una realidad humana, que no es muda sino llena de sentidos; y simultáneamente el valor sirve para comunicarse, interactuar, comprender y transformar esa realidad».³¹ Jaime Ríos considera que los valores son razonados, a diferencia de los gustos o preferencias que no lo son, o sea que son irracionales. Para algunos autores, un gusto o una preferencia no se contraponen a un valor (ni siquiera por la vía racional), por lo contrario, el gusto (como facultad) es reconocer que un objeto o una acción tienen valor. A lo que él llama gusto o preferencia, sería mejor llamarlo deseo (reacciones activas o prácticas con respecto a algo).

³⁰ Miguel Ángel Rendón Rojas, «La construcción de valores en el paradigma de la ciencia bibliotecológica». *Información, Cultura y Sociedad*, 2005, núm. 12, enero-junio, pp. 12-13; *Vid.* Miguel Ángel Rendón Rojas, «Axiología y ciencia bibliotecológica: Los valores en el mundo de la información documental». *Investigación Bibliotecológica: Archivonomía, Bibliotecología e Información*, 2004, vol. 18, núm. 36, enero-junio, p. 173.

³¹ *Ibid.*, p. 11; *Cfr.* Jaime Ríos Ortega, «La biblioteca pública y los valores humanos», en Estela Morales Campos y Jaime Ríos Ortega, coords., *Ética e información: Mesa redonda*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2005, pp. 73-74.

Ciertamente, la moral implica la reflexión racional sobre la propia conducta y la de los demás (que es un acto de la razón), pero eso no quiere decir que la diferencia entre *valores* y *gustos* sea lo racional. Además, existe otro problema con su afirmación: ciertamente la razón puede servir de criterio para ponderar ciertas cosas valiosas ¿pero por qué es que debemos considerar los valores que pondera la razón como «los *valores*»?

Al respecto, Ralph Walker opina sobre los teóricos de la *moral racional*, y dice que: «han hablado mucho sobre las razones, y sobre qué cosas son racionales, o razonables. Palabras como ‘razón’ y ‘racional’ pueden eludir sin problema la pregunta de si éste vínculo se sostiene o no. La gente que habla de exigencias racionales o de cosas que sería razonable querer, suele implicar cosas que todos *deben* querer, porque todos *deben* querer ser racionales o razonables: querer algo distinto es ser irracional. Pero entonces necesitamos una explicación de ese ‘deben’». ³²

La idea de Ríos no está aterrizada en algún tipo de valor específico (ético, estético, económico), más bien habla de la acción de *valorar* en general, fundándola en la razón, la cual es capaz de realizar inferencias de hechos o de probabilidades, pero dicho principio no se aplica para los juicios estéticos, por ejemplo. Para Hume, la manera de establecer niveles de lo que es valioso, estéticamente, se da por la experiencia, no por la razón, por ejemplo. Las *reglas* no se dan por razonamientos *a priori* (relaciones causales), puesto que es necesaria la experiencia como fundamento para aplicar el gusto, y los valores que este gusto reconoce no son inherentes a los objetos portadores. El gusto, como facultad, es perfectible, por eso se habla de que hay cosas más valiosas que otras y personas que son capaces (y otras no) de percibirlos; algunos poseen un gusto forjado en la experiencia y son capaces de reconocer los valores estéticos más encumbrados, y otros con gusto más pedestre no pueden (porque el gusto puede formarse por la experiencia). En el terreno moral no es del todo diferente, si consideramos que también pueden existir acciones más deseables que otras y actitudes mucho más dignas que las demás. Y así como Hume reconoce que el gusto se puede desarrollar empíricamente, la filósofa y escritora Iris Murdoch piensa, en su obra *La soberanía del bien*, que hay valores éticos que pueden ser apreciados sólo por los individuos moralizados y educados para ello. La moralidad es algo que debe ser desarrollado y ejercitado, puesto que nadie tiene una versión articulada en su mente de la ley moral universal, por ello aplicamos el ejercicio de nuestros valores y actitudes morales a cada situación particular.

³² Walker, *op. cit.*, p. 37.

Para Risieri Frondizi, reducir los valores a los objetos que les sirven de sostén es una omisión común: «A la realidad física y a los objetos ideales se agregó más tarde el mundo psíquico-espiritual. Además de piedras, animales, ríos y montañas, y de números, conceptos y relaciones, existen mis propias vivencias: mi dolor y mi alegría, mi esperanza y mi preocupación, mi percepción y mi recuerdo. Esta realidad innegable, estaba, empero, tan cerca del hombre que éste tardó mucho tiempo en reparar en ella».³³

Algunos autores, como Nicolai Hartmann, sostuvieron que los valores son lo más importante y característico de una cosa, es decir, la esencia (como las ideas platónicas),³⁴ y que por lo tanto no son sino nuevos nombres para designar viejos modos del ser.³⁵ Frondizi, por su parte, sostiene que esta visión, prácticamente, busca sintetizar los valores a las cosas, lo que resulta en una confusión habitual entre los valores y aquellos objetos materiales que los depositan. Esto es, que los valores no existen por sí mismos, sino que descansan en un cuerpo receptáculo: «Así, la belleza, por ejemplo, no existe por sí sola flotando en el aire, sino que está incorporada a algún objeto físico: una tela, un mármol, un cuerpo humano, etc.».³⁶ Por lo tanto, es imperioso distinguir entre los bienes y los valores como tal: los primeros son las cosas *valiosas*, o sea, la cosa más el *valor* que se le ha conferido. Los valores —dice Frondizi— «no son, por consiguiente, ni cosas, ni vivencias, ni esencias: son valores».³⁷

Puede decirse, entonces, que los valores no existen por sí mismos y que necesitan de un sostén corporal en el cual posarse, por lo que vendrían a ser una especie de cualidades de esos objetos; no son inmanencias, sino que se incorporan a algún objeto depositario que les sirve de soporte. Según la visión de Hartmann, los valores serían cualidades esenciales de los objetos, sin embargo, para Frondizi no son tal, ya que no confieren ni agregan *ser*, sino que son, más bien, propiedades de algunos objetos que no tienen sustantividad, denominados «objetos no independientes», en la terminología husserliana. Los valores no tienen una existencia real sino virtual, y esto los distancia de los entes ideales (como las esencias, los conceptos o los elementos matemáticos). No son ideales sino irreales: «A fin de distinguir los valores de los objetos ideales, se afirma que estos últimos ‘son’, mientras que los valores no

³³ Risieri Frondizi, «¿Qué son los valores?», en *¿Qué son los valores?: Introducción a la axiología*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 13.

³⁴ Para Platón las ideas están separadas del mundo físico, y éstas son absolutas, eternas, infinitas, perfectas, inmutables y son una vía hacia la verdad universal; *Vid.* Platón, *El banquete o Del amor/Fedón o Del alma*. Barcelona: Planeta, 1982, p. 106.

³⁵ Nicolai Hartmann, «Los valores como esencialidades», en *Ética*. Madrid: Encuentro, 2011, pp. 158-159.

³⁶ Frondizi, *op. cit.*, p. 15.

³⁷ *Ibidem*.

‘son’ sino que valen», es decir, no confieren ‘ser’.³⁸ Se sustenta, pues, que el valor, más que una *cualidad esencial*, es una *cualidad estructural* de las cosas. Huelga decir que una estructura no es abstracta, sino concreta, y depende de las condiciones empíricas de las que se sostiene, pero no puede ser reducida a ellas, puesto que la estructura no es la suma de sus partes, aunque dependa de estas. En Frondizi encontramos la descripción de algunos esquemas en los que se considera que existen valores primarios, y otros que son secundarios, los cuáles sólo expresan cualidades de los objetos (como los colores), e incluso habría valores terciarios. Dietrich Von Hildebrand hace la distinción, por ejemplo, entre los valores ontológicos y los valores cualitativos.³⁹

Se puede dar cuenta que la sociedad crea sus propios valores. Pero no sólo se trata de designar como *valor* una preferencia o algo que se apetece, sino que es necesario que, detrás de estas inclinaciones, exista una justificación que otorgue una significación socialmente positiva, en donde se expresen también necesidades objetivas. Desde esta mirada, los valores son cualidades según las cuales las acciones de los sujetos son buenas y aceptables tanto para el individuo como para la sociedad. Cuando estas acciones son consideradas buenas es porque son favorables o convenientes y son llamadas *valores*; cuando son consideradas malas se denominan *pseudovalores*, los cuales lo son en tanto que no satisfacen las *necesidades radicales*, las cuales se manifiestan como deseos, aspiraciones e intenciones del individuo, y se ven satisfechas, siempre, por un producto social que implica la cultura y la moral. La contraposición entre lo positivo y lo negativo es una característica natural de los valores, y aquí se habla específicamente de la polaridad y la jerarquía. La polaridad implica lo que Frondizi llamó *ruptura de la indiferencia*: «Frente a los objetos del mundo físico podemos ser indiferentes. En cambio, tan pronto se incorpora a ellos un valor, la indiferencia no es posible; nuestra reacción —y el valor correspondiente— serán positivos o negativos, de aproximación o rechazo».⁴⁰ Por ello, Cortina y Martínez enfatizan que, «la ética no es ni puede ser neutral».⁴¹

En este punto se hace necesario distinguir al *valor* de la *valoración*. Ciertamente, el valor no puede ser ajeno a la valoración pero son dos conceptos distintos, de hecho, el valor es anterior a la valoración, y esto puede apreciarse si nos planteamos lo siguiente: si no hubiera

³⁸ *Ibid.*, p. 18.

³⁹ Dietrich von Hildebrand, «Prolegómenos», en *Ética*. Madrid: Encuentro, 1997, p. 139; *Vid.* Frondizi, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁴¹ Cortina Orts y Martínez Navarro, *op. cit.*, p. 22.

valores ¿cómo se podría valorar algo? ¿A partir de *qué* podríamos valorar? ¿El valor nace con nuestros deseos? ¿Antes de nuestros deseos no existe valor? La acción misma de valorar tiene una carga subjetiva o, dicho otras palabras, lo subjetivo refiere al proceso de captación del valor. La propuesta de este apartado no es propugnar por una visión objetiva de los valores. Considero que si esto fuera posible, hace tiempo que las personas y las sociedades se habrían puesto de acuerdo acerca de la contextura y jerarquía de los valores. Esto no quiere decir que la verdad acerca de los valores se alcance necesariamente a través de un consenso de opiniones. Pero los diferentes contextos exponen casos claros sobre los disentimientos en cuanto a los valores.

Mark Platts sostiene que «valorar puede considerarse un ejemplo de que se nos presenta alguna propiedad de valor o una ‘cualidad en los objetos’ que de todas formas está ahí y que es, por lo menos, digna de ser valorada independientemente de los deseos y motivaciones humanas reales».⁴² La carga de las preferencias, los gustos y sesgos de cada quien no son lo que determina las discrepancias; el concepto mismo de «agrado» es endeble para estos fines. La cuestión determinante aquí, para la determinación de los valores, es alternar la visión objetiva o subjetiva de los valores a partir del contexto en el que fueron erigidos. Ante la dicotomía entre la fuente objetiva o subjetiva del *valor*, Platts se ubica entre ambas dimensiones (aunque confiesa que está un poco más inclinado hacia la visión objetiva y realista del valor). El filósofo inglés está convencido de que los valores son de alguna manera independientes de los juicios evaluativos de los hombres y se siente más atraído por la perspectiva objetiva, aunque no del todo. Sostiene que, efectivamente, los objetos tienen propiedades de valor independientes (fuera de la mente), pero que para captarlos se necesitan condiciones o propiedades disposicionales, a saber: cierto objeto podría producir tales efectos (respuestas cognoscitivas) si se cumplieran tales o cuales condiciones. En otras palabras, sólo podemos captar las propiedades de valor de los objetos —independientes de los juicios valorativos de los hombres— si el objeto estuviera dispuesto bajo determinadas circunstancias.⁴³ Tanto la perspectiva de Frondizi como la de Platts no son trascendentalistas, si acaso inmanentistas.

En realidad, Frondizi considera que la escisión entre la objetividad y la subjetividad, como fuentes de valor, es un tanto absurda ya que éstas coexisten de manera integrada en los

⁴² Mark de Bretton Platts, «Values», en *Moral realities: An essay in philosophical psychology*. Londres: Routledge, 1991, p. 95.

⁴³ *Ibid.*, pp. 97-98.

propios conceptos que formamos. Él reconoce la complejidad de la existencia, con situaciones morales particulares que acaecen en la vida diaria, y niega que para todos los casos se pueda aplicar de manera uniforme la perspectiva objetiva o, bien, la subjetiva. Lo que propone es contextualizar cada caso en específico y determinar la fuente primordial del valor de acuerdo a la circunstancia. Éste es, inclusive, para él, casi un problema metodológico; el uso y disposición de determinados métodos o enfoques (objetivista o subjetivista) refleja el sesgo teórico desde el cual se abordará un problema (como puede ser un dilema ético). La conceptualización de la fuente de valor de las acciones morales (desde cualquier enfoque) parece ser un problema metodológico y no del todo ontológico, puesto que es necesario entender el sentido de los problemas que intenta resolverse para, a su vez, saber qué enfoque se requiere para determinar la naturaleza del valor.

Acerca de los valores éticos en la bibliotecología, un grupo de profesionales (integrado por miembros adscritos a las universidades de Oklahoma, Illinois y Kansas), declaran que, si bien existen valores universalizables, existen algunos que son particulares para cada región o contexto, y mencionan que las diferencias o variaciones en los *valores fundamentales* son más de *forma* que de *fondo*. En otras palabras, a partir de la labor que se realice, el grado de estudio, las responsabilidades que se ejerzan, el género o el número de asociaciones a las que se esté afiliado, un profesional privilegiará algunos aspectos sobre otros. Para estos autores, los valores no cambian de acuerdo con la función desempeñada dentro del sistema bibliotecario (ya sea como docente, investigador, director de biblioteca, estudiante o algún otro), sino lo que cambia es el énfasis y la jerarquización.⁴⁴

La solución de Platts tampoco aboga por asumir de manera polarizada una de las dos posturas (objetiva o subjetiva). De hecho, este autor realiza una crítica velada a la filosofía inglesa, la cual ha abordado esta problemática optando por una visión realista y objetiva sumamente ortodoxa. Inclusive reconoce que este problema ha sido tratado también por la estética, desde posturas subjetivistas, por ejemplo por David Hume, cuando determina que la belleza no es una cualidad propia del objeto sino el sentimiento que experimenta el sujeto en su relación con él. Lo que Platts hace no es discordante con la resolución de Frondizi; no se compromete especialmente por el realismo ni por el subjetivismo (quizá por un realismo prudente). Si bien no exige contextualizar como tal, acepta que para captar las propiedades de

⁴⁴ Wallace C. Koehler *et al.*, «Ethical values of information and library professionals: An expanded analysis». *The International Information & Library Review*, 2000, vol. 32, núms. 3-4, septiembre-febrero, p. 497.

los objetos o de las acciones, éstas deben estar dispuestas bajo ciertas condiciones, y éstas las determinan las circunstancias empíricas del sujeto.

A partir de los valores que ostentan las cosas es que puede surgir una noción moral de responsabilidad: «La responsabilidad se realiza como un responder ante *alguien* por las consecuencias de las acciones, aunque nadie pida razones y cuentas. Por ello, es también una relación intersubjetiva, una acción vinculante entre los seres humanos. El objeto de la responsabilidad es aquello que resulta afectado por las consecuencias, directas o indirectas, de nuestras acciones». ⁴⁵ Ante esto, sólo puede existir responsabilidad si al objeto que resulta afectado se le reconoce algún valor. Para algunos autores *valorar* y *valorizar* son acciones diferentes (una objetivista y la otra subjetivista): La primera conlleva a reconocer el valor que un objeto ya posee, la otra implica conferir o asignar valor.

Ahora bien, *valorar* o reconocer que algún objeto o acción son *valiosos* no implica que haya una acción consecuente (de la evaluación a la acción), ya que valorar es un ejercicio de la razón y llevarlo a la práctica depende de la voluntad del sujeto, y no sólo de que entienda racionalmente la condición valiosa de una acción. Por ejemplo, una persona puede estar convencida de que dar dinero a un limosnero es una acción valiosa y deseable (incluso, que sería bueno que todas las personas lo hicieran), pero, por alguna razón, ésta persona no logra concretar este acto de dar limosna, a pesar de que lo considera un acto racionalmente bueno. La razón puede tener múltiples explicaciones: tiene el deseo pero no el suficiente dinero como para dar una limosna, es egoísta o cree que el limosnero no lo necesita realmente. Por consiguiente, las valorizaciones (actos intelectivos) deben cobrar vitalidad a través de virtudes (actos volitivos). Esta es una de las diferencias principales entre el valor y la virtud.

Foucault habló del *souci de soi*, es decir, el «cuidado de sí», que es indagar en uno mismo y en lo que nos constituye y reconocemos como valioso; es conocerse poco a poco como un fin que nos es suficiente (es *cuidado del alma*), sin que la preocupación de los otros constituya el último fin y el criterio que permita valorizar la preocupación de sí mismo. ⁴⁶ Esto no excluye a un *cuidado de los otros* y, por ende, a un reconocimiento del deber. Las *prácticas de sí* no excluyen a los demás o, en otras palabras, el cuidado de uno no exime la preocupación por los demás; por lo contrario, éstas prácticas constituyen nuestro espacio de referencia de autoconstrucción, para desplegar y apropiarse redes del saber. Hans Jonas también reconoce al

⁴⁵ Linares Salgado, *op. cit.*, p. 326.

⁴⁶ Foucault, «La hermenéutica del sujeto», *op. cit.*, pp. 275-278.

autoconocimiento como una forma de explorar nuestros valores ontológicos («respetar el derecho de toda vida a encontrar su propio camino y ser una sorpresa para sí misma»),⁴⁷ pero reconoce también el *cuidado del otro* como preocupación. Aquí observamos dos estratos mutuamente constitutivos: el *cuidado de sí*, como autoconocimiento de los valores y principios que nos representan, y la *preocupación por los otros*, que implica un reconocimiento de un deber generalizado de responsabilidad y respeto.

Si bien la inflexión y crítica de los fundamentos de las reglas y prescripciones deontológicas constituyen una de las intenciones de este trabajo, debe reconocerse que las normas cumplen una función social, que es dar dinamicidad a los procesos cotidianos (sería absurdo pensar que podemos detener la marcha de la vida a cada instante, para reflexionar sobre todo acontecer y hecho relacional del mundo). Situémonos en la cotidianidad y pensemos en un ejemplo, como el sistema de circulación vial coordinado por un semáforo, el cual se trata de un dispositivo social que nos indica cuando debemos avanzar y cuando permanecer detenidos. Detrás de este dispositivo hay todo un aparato sistémico de conducta basado en el consenso, que es lo que sustenta su funcionamiento. Lo mismo pasa con los códigos de conducta: éstos mantienen contenida una modalidad subjetiva, pero no sólo la restringe, sino que la reproduce, la modifica y puede llegar a anularla de acuerdo a mecanismos de un orden superior o supletorio. Pero detrás de ello hay principios que sostienen a ese un conjunto mínimo de normas que son aceptados de manera racional. La función de una norma bien fundamentada es concretar la convivencia armoniosa entre las personas, a pesar de que sus valores específicos para juzgar lo correcto de una acción, desde una perspectiva vista moral, sean diferentes. Y esta articulación entre los principios y su concreción es tarea de la deontología, pero no de una con tónica utilitarista sino reflexiva y conciliadora.

El *souci de soi* de Foucault abre camino hacia conceptos como la libertad y la autonomía: «La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad».⁴⁸ Para Foucault la ética es la práctica reflexiva de la libertad, y el ejercicio cotidiano de esas prácticas acrecenta el grado de autonomía, y se habla de «grados» porque quizá la forma más primordial de liberación es emanciparse de la sujeción, pero a partir de

⁴⁷ Hans Jonas, «Hagamos un hombre clónico», en *Técnica, medicina y ética: Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000, p. 130; Hans Jonas, «La fundamentación ontológica de una ética de cara al futuro», en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998, p. 138.

⁴⁸ Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», *op. cit.*, p. 396.

ahí se debe buscar otro tipo de liberación, mucho más introspectiva, que consista en definir formas aceptables y válidas de existencia. Podría decirse que la primera forma estriba propiamente en la consecución de la libertad y la otra en el ejercicio de las prácticas cotidianas de esa libertad, y para llevarlas a cabo se necesita de normas que emanen en un cuerpo político, y que se nutran de las relaciones humanas de poder. Estas normas pueden hacer móviles ciertas dinámicas de un grupo social, o bien bloquearlas. Para Foucault, en consonancia con el pensamiento kantiano, liberarse del propio deseo se traducirá en una conducción ética en las relaciones con las demás personas. El diseño de normas sociales no es una tarea sencilla ya que éstas debe representar la complejidad de los dilemas éticos que se le presentan a los individuos, por ejemplo, discernir qué acciones son «valiosas», pero no sólo para ser apreciadas sino para ser llevadas al ejercicio y a la práctica, para lo cual entra en juego la motivación potencial sobre la percepción del valor moral. Para llevar a cabo esto, debe existir un enfoque deontológico ágil, alejado del utilitarismo clásico, como lo puede ser el liberalismo deontológico.

1.3 Deontología o la ética fundada en las normas

La deontología, como término, está compuesta por los vocablos en griego *déon* (δέον), «deber, necesidad, obligación» —y su genitivo *déontos* (δέοντος), que significa «lo que es debido o necesario»—, además de *lógos* (λόγος), «razón, palabra, discurso».⁴⁹ Por lo tanto, etimológicamente, la deontología es «el discurso de lo necesario» o «las razones del deber». La *deontología* es, conceptualmente, un denominativo creado por el jurista inglés Jeremy Bentham, como el reducto de su teoría contractualista, en la que todo acto humano se resume a su utilidad y en la cual se clama por otorgar mayor protección a la individualidad que a la colectividad, ya que la ley no maximiza la *utilidad agregada*. Es comúnmente entendida como la rama de la ética que se encarga de estudiar cómo se conforman los códigos de conducta de los miembros adheridos a grupos o asociaciones. En su obra *Deontology or science*

⁴⁹ Aquí sigo y atiendo la recomendación de don José López Yepes —docto especialista en filología románica—, quien en privado me señaló que el vocablo *déontos* no tiene, en realidad, un significado determinado. El uso del nominativo *déon* (δέον) se remonta al griego clásico, pero el genitivo *déontos* (δέοντος) tiene su origen, más bien, en la subsecuente época helenística, con en el pensamiento jurídico pragmático romano.

of morality, de 1834, habla de un estudio encaminado a determinar las situaciones sociales dadas y, por ende, las actividades vinculadas al ejercicio profesional. Cabe mencionar que esta corriente ha tenido mucha influencia en la tradición del derecho positivo mexicano. Dos años después de su edición original, el libro ya contaba con una edición en español, en un momento en el que no era común publicar obras jurídicas que no fueran herederas del derecho castellano o del derecho indiano. Fue traducida por Francisco Palacios e impresa en la Ciudad de México en la casa de Mariano Galván Rivera, taller especializado en obras jurídicas decimonónicas, como el *Diccionario razonado* de Joaquín Escriche.

Los franceses Monique Canto-Sperber y Ruwen Ogien del Centre National de la Recherche Scientifique opinan que, a diferencia del discurso tradicional prescriptivo que ostenta la deontología, la moral profesional es más difusa e interiorizada y, por ende, más compleja, por lo que trasciende los llamamientos al orden que hace un mero conjunto de deberes.⁵⁰ Para cumplir su cometido, la deontología necesita acompañarse del giro de la metaética, o sea, la comprensión sustancial de cómo es que se entienden y se usan los conceptos clave de la ética. Esto significa que la deontología, a pesar de su carácter prescriptivo, no se escapa de una reflexión aguda y juiciosa. Esto conlleva a cuestionarse el conjunto de principios éticos asumidos y ejercitados por algunos grupos profesionales (y no sólo ser aceptado de facto), ya sea por razones de integridad o responsabilidad social, en el cumplimiento de principios fundamentales. Ernesto Villanueva, especialista mexicano en derecho a la información, hace hincapié en que es a través de la deontología que se va a medir el grado de *eticidad* de los profesionistas, ya que éstos desarrollarán, entonces, una conciencia más amplia respecto de sus obligaciones y responsabilidades.⁵¹ En otras palabras, la deontología supone el ejercicio de la libertad individual con apego a la razón, por lo que será ésta el criterio medidor del grado ético profesional que cada bibliotecólogo aplicará en su actuar informativo.

Para este jurista, una ética de la información (a la que también denomina *ética informativa*), es prácticamente de hechura deontológica, con lo cual disiento. De hecho, la acepción que él recupera del *éthos* es aquella que se escribe con la letra *épsilon* ($\epsilon\theta\upsilon\chi\eta$), y que

⁵⁰ Monique Canto-Sperber y Ruwen Ogien, «Moral, ética, deontología», en *La filosofía moral y la vida cotidiana*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005, p. 16.

⁵¹ Ernesto Villanueva Villanueva, coord., *Diccionario de derecho de la información*. México: Jus: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: Instituto Tabasqueño de Transparencia y Acceso a la Información Pública: Bosque de Letras, Fundación para la Libertad de Expresión, 2010, p. 392.

atañe a las costumbres y hábitos, y que tiene plena filiación con la deontología. La otra forma de escribir el *éthos*, con la letra *eta* (ἠθικῆ), se refiere más a lo axiológico, pues atañe a los modos de ser y al valor interno. La ética de la información tiene un amplio espectro de aplicación en la realidad cotidiana, pero ello no significa que sea plenamente deontológica, pues también tiene una veta axiológica; quizá este autor prefiere suscribir su estudio a esta parte de la ética por su vocación jurídica, pero esta vertiente no abarca la totalidad del fenómeno informativo. Por otro lado, Villanueva restringe la ética informativa a la labor periodística (quizá porque, además de ser jurista, se desempeña como periodista y analista político en el semanario nacional *Proceso*), pero ello no implica que una ética de la información se restrinja a la labor profesional de la comunicación y el periodismo. Las fuentes documentales en que se funda la apreciación de Villanueva se limitan a la deontología española (quizá por el problema de la legislación en materia de libertad de expresión en España, pero en el *mundo de la información*, y más específicamente, en un sistema informativo-documental, coexisten diferentes tipos de agentes mediadores además del periodista, pero también archivistas, bibliotecólogos y documentalistas. La ética de la información puede ayudar a fundamentar axiológica y deontológicamente a las disciplinas informativas, de la misma manera en que la filosofía de la información ha contribuido a fundamentar epistemológicamente tanto a la archivística, a la bibliotecología o al propio periodismo.⁵²

Ernesto Villanueva señala que una ética de la información serviría para que un profesional indague en su perfil moral, en cómo quiere vivir, cómo se ve a sí mismo y cuáles son las valoraciones morales que aplica al momento de recabar y difundir la información.⁵³

Dentro de la bibliotecología, el discurso ético se ha detenido por mucho tiempo en la visión normativa y recetaria, es decir, en una ética deontológica al estilo utilitarista benthamiano. Ésta es, propiamente, una ética profesional que se sostiene de códigos que son formulados —y al mismo tiempo asumidos— por quienes desempeñan una actividad

⁵² Cfr. Luciano Floridi, «Library and information science as applied philosophy of information: A reappraisal». *Library Trends*, vol. 52, núm. 3, diciembre-febrero, pp. 658-665; Vid. Ania Rosa Hernández Quintana, «La filosofía de la información y la convergencia documental: Inserción de un paradigma teórico en la archivística». *Ciencias de la Información*, 2007, vol. 38, núms. 1-2, abril-agosto, pp. 3-11; V. et. Antonio Parra Pujante, «El ser diseminado: Para una filosofía de la información periodística». *Διαίμα: Revista de Filosofía*, núm. 23, mayo-agosto, pp. 155-163.

⁵³ Ernesto Villanueva Villanueva, «Ética informativa», en Raúl Márquez Romero, ed., *Enciclopedia Jurídica Latinoamericana*, vol. 5, (E-G). México: Porrúa: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, p. 291.

en algún campo profesional. La deontología que se propone aquí no es de este tipo canónico sino al estilo de John Rawls, la cual tiene plena filiación con la macroética de Karl-Otto Apel, y esto se hace patente porque —dice el mismo Apel— se requiere al mismo tiempo de una ética de la justicia, aunque haya que hacer algunos comentarios y exponer ciertas cortapisas. El filósofo alemán se refiere, en primera instancia al *principio de diferencia* de Rawls, que no es otra cosa que un ideal de fraternidad o de justicia distributiva, y que sirve como la excepción a la regla de su *justicia como equidad*, de la misma manera que el imperativo hipotético lo es con el imperativo categórico en la filosofía kantiana.⁵⁴ Este principio se refiere a la identificación de los individuos menos aventajados, para lo cual, para encontrar la posición más baja, metodológicamente se hacen comparaciones cualitativas interpersonales.

Este planteamiento es emparentado comúnmente con la *justicia social*, cuestión que puede ser de gran utilidad principalmente para el encauzamiento de la misión del bibliotecario. En un régimen de este tipo, de porciones distributivas, «no hay restricciones a la información (excepto las que son necesarias para que el esquema sea más eficaz) ya que de los ciudadanos depende conocer las tasaciones de los bienes públicos y privados». Más adelante, Rawls dice que «las restricciones de la información no garantizarán un acuerdo, ya que, a menudo, las tendencias de los hechos sociales serán ambiguas y difíciles de evaluar».⁵⁵ Estos juicios evaluativos le corresponden, en parte, a la ética de la información, lo cual revela la dificultad de su examen y ejercicio valorativo. En este tenor, Bernard Williams, habló de la *consistencia ética*, la cual se refiere a la posibilidad, lógica o empírica, de que dos o más creencias o deseos nacidos de la naturaleza del conflicto moral puedan ser verdaderos. Por ejemplo, menciona:

[...] alguien podría creer que cierta persona tomó posesión del cargo de Ministro en octubre de 1964, y que, a la vez, esa persona era miembro del Partido Conservador. Este caso será diferente del de las creencias inconsistentes, desde luego, solamente si el sujeto en cuestión ignora la información adicional que muestra que estas dos creencias están en conflicto, es decir, que tal Ministro no es un conservador. Si se le da esta información y la cree, entonces, o bien toma conciencia del conflicto entre sus creencias iniciales, o si mantiene las tres creencias (porque, por

⁵⁴ Karl-Otto Apel, *Hacia una macroética de la humanidad*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1992, pp. 22-23.

⁵⁵ John Rawls, «El deber y la obligación», en *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, § 54, p. 326.

ejemplo, ‘no las ha relacionado’), entonces está en una situación en que realmente tiene creencias inconsistentes.⁵⁶

La cuestión de la consistencia ética, la distribución social y circulación de la información trae a colación el problema de la intención plasmada en las acciones voluntarias de los agentes éticos.⁵⁷ De aquí, surge la necesidad de hacer una diferenciación entre «malinformación» (*misinformation*) y «desinformación» (*disinformation*). Al respecto, Floridi arguye lo siguiente:

[...] me sigue pareciendo mucho más correcto usar «malinformación» [*misinformation*] para referirse a la información semántica falsa (por ejemplo, Alicia piensa que Milán es la capital de Italia, pero está malinformada), y la «desinformación» [*disinformation*] a aquella que se difunde con el fin de engañar a su receptor (por ejemplo, Alicia sabe que la capital de Italia es Roma, pero ella le dice a Bob que se trata de Milán con el fin de desinformarlo). El prefijo *mal-* en este tipo de información incierta parece ir de la mano con el mal en el ‘error’, pero por supuesto todo esto es en gran medida una cuestión de convenciones y usos lingüísticos [...] Por supuesto, existe una pléyade de matices conceptuales. Después de todo, no debemos esperar que los dos conceptos sean menos proteicos que el de la misma información.⁵⁸

Para Miguel Ángel Rendón existen necesidades de información que no llegan a ser satisfechas, ya sea por redundancia o cuando existen creencias falsas, por ejemplo, si alguien cree que sucede P cuando en realidad lo que ocurre es la negación de P ($\neg P$), o viceversa, se cree que sucede $\neg P$ cuando en realidad lo que ocurre es P . En este punto, es recomendable revisar la formulación lógica que hace este autor acerca de la *desinformación*.⁵⁹

⁵⁶ Bernard Williams, «La consistencia ética», en *Problemas del yo: Textos filosóficos, 1956-1972*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Posgrado en Filosofía, 2013, p. 222.

⁵⁷ Anscombe, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁸ Luciano Floridi, «Steps forward in the philosophy of information». *Ética & Política: Revista de Filosofía/Ethics & Politics: A Review of Philosophy*, 2012, vol. 14, núm. 1, enero-junio, p. 306. Este texto cuenta con una versión castellana, realizada por mí; *Vid.* Luciano Floridi, «Pasos a seguir para la filosofía de la información». *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 2012, vol. 35, núm. 2, julio-diciembre, p. 215.

⁵⁹ Miguel Ángel Rendón Rojas, «Fundamentos de la ciencia bibliotecológica y de la información: Identidad y consolidación de la disciplina», en Felipe Martínez Arellano y Juan José Calva González, comps., *Tópicos de investigación en bibliotecología y sobre la información*, vol. II. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2007, pp. 457-458.

- (a) Si P es verdadera; si S no conoce P ; si S conoce $\neg P$; si S necesita P , entonces $\Psi \langle P; S, R \rangle = 0$.
- (b) Si P es falsa; si S no conoce $\neg P$; si S conoce P ; si S necesita $\neg P$, entonces $\Psi \langle P; S, R \rangle = 0$.

Donde

- Ψ es una función de la matriz $\langle P; S, R \rangle$
 P es una proposición
 $\neg P$ es la negación de esa proposición
 S es un sujeto
 R es la relación entre la proposición y el sujeto
 0 es información vacía

Al hablar de los problemas de justicia social, Rawls habla de las instituciones sociales (en las que se encuentra la biblioteca como parte de lo que él llama *fuentes de información*) y enfatiza que cuando éstas «están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto, justa».⁶⁰ Específicamente, alude a la *estructura básica de la sociedad*, que se conforma por el conjunto de instituciones sociales, políticas y económicas que distribuyen derechos y deberes en torno a un proceso de cooperación identificado.

La labor del bibliotecario es importante en este esquema de pactos sociales, ya que la amalgama de los convenios es precisamente la proveeduría de *información pertinente*. El bibliotecólogo, como agente preponderante en el ciclo de los recursos informativos, se encarga de darle sentido a muchos de los flujos de información, y si éstos no circulan adecuadamente los pactos sociales no se cumplen. Dice Rawls que una persona no está obligada a cumplir su promesa (el contrato social) «si le fue negada con dolo una

⁶⁰ Rawls, «La justicia como imparcialidad», *op. cit.*, § 5, p. 34.

información pertinente», ya que «la racionalidad de la elección de una persona no depende de cuánto sabe, sino sólo de lo bien que razone a partir de la información de que disponga, por incompleta que sea». ⁶¹ A este respecto, el ingeniero y filósofo de la ciencia mexicano Elí de Gortari enunció que: «El hombre adquiere información acerca de los procesos con los cuales entra en relación, a través de las acciones espontáneas que lo afectan y por medio de las experiencias que realiza continuamente. A la vez, con su actividad práctica, el hombre transmite a los procesos exteriores la información requerida para efectuar en ellos los cambios que se propone». ⁶²

Este enfoque presupone que la vida de los individuos transcurre desde posiciones sociales dentro de la estructura económica. Las contingencias (naturales y sociales) marcan, desde el momento mismo de nuestra entrada al mundo nuestras posiciones sociales (*estar* en el mundo). Este fenómeno, para Rawls, es moralmente arbitrario, y por tal motivo son los principios de justicia los que deben regular a las instituciones, de tal forma que la manera en que se asignen los deberes y oportunidades (necesidades) concuerden con nuestra convicción de un esquema social razonado (en términos distributivos). ⁶³ Por ello, se dice que la deontología de Rawls no es utilitaria sino contractual.

1. 3. 1 El liberalismo deontológico

En Kant podemos encontrar atisbos de normas morales de tipo contractuales, en donde existe tensión entre dos polos: por un lado, apelar a la razón y autonomía de los individuos para conducirse o, por el otro, configurar una serie de normas que puedan gobernarnos de forma eficiente. Kant retoma el discurso del liberalismo de su tiempo (siglo XVIII), y parece proponer una vía contractual, al igual que el grueso de los ilustrados de su época. Por un lado, Kant critica el que un individuo sea dependiente de ciertos elementos y normas de vida, y que no busque emanciparse y pensar por su propia razón. Los elementos que pueden

⁶¹ *Ibid.*, «La bondad como racionalidad», § 60, p. 360; *Cfr.* Estela Morales Campos, «La disponibilidad social del conocimiento: Una responsabilidad del bibliotecario», en Felipe Martínez Arellano, coord., *Coloquio Acceso Abierto a la Información en las Bibliotecas Académicas de América Latina y el Caribe*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas: International Federation of Library Associations and Institutions, Latin America and the Caribbean Section, 2011, pp. 3-12.

⁶² Elí de Gortari, «La información y sus relaciones». *Diánoia: Anuario de Filosofía*, 1964, vol. 10, núm. 10, pp. 106.

⁶³ Rawls, *op. cit.*, § 1 y § 2, pp. 17-21.

maniatar a un hombre pueden ser un tutor, un médico, un clérigo o, incluso, un libro, es decir, una receta o preceptos que tengan formulados para nosotros los principios de vida que *debemos* seguir sin razonar de una manera muy exhaustiva. Karl Popper, en su propuesta de una nueva ética profesional, propone abandonar el concepto de autoridad, y prefiere apelar a la racionalidad, la honestidad y la responsabilidad de las personas, por ejemplo.

La crítica de Kant no se dirige a estos elementos de dependencia (los cuales en un principio cumplen una función loable), sino a los individuos que no buscan emanciparse: «La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela». ⁶⁴ En algún momento, Kant plantea la siguiente cuestión:

¿No es posible que una sociedad de clérigos, algo así como una asociación eclesiástica o una muy reverenda *classis* (como se suele denominar entre los holandeses) pueda comprometerse por juramento a guardar un determinado credo para, de ese modo, asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de ellos, sobre el pueblo, y para eternizarla, si se quiere? Respondo: es completamente imposible. Un convenio semejante, que significaría descartar para siempre toda ilustración ulterior del género humano, es nulo e inexistente. ⁶⁵

Kant parece descartar por completo a los códigos normativos, ya que apela a la voluntad de los individuos, movida por la razón, para la consecución de la moral de su tiempo. No obstante, lo que hace realmente es exponer la dicotomía que supone esto, ya que un código de conducta implica un límite claro y manifiesto a la autonomía del individuo, pero, al mismo tiempo, ese individuo, a pesar de ser racional, y aun reconociendo la valía de ciertas acciones, puede optar por no acatar ese mandato de la razón. Quedan sobre la mesa el problema de la consistencia entre lo que nuestro entorno de acción exige de nosotros como profesionales y los disentimientos que podamos tener (emanados de nuestra reflexión). Esto queda claro cuando establece: «el clérigo está obligado a enseñar la doctrina y a predicar con arreglo al credo de la Iglesia a que sirve, pues fue aceptado con esa condición. Pero como doctor, tiene la plena libertad y hasta el deber de comunicar al público sus ideas bien probadas e intencionadas acerca de las deficiencias que encuentra en aquel credo, así como el

⁶⁴ Kant, «¿Qué es la ilustración?», *op. cit.*, p. 25.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 31-32.

de dar a conocer sus propuestas de reforma de la religión y de la Iglesia». ⁶⁶ Así, Kant propone una especie de contrato en el que el individuo haga su voluntad recurriendo a la razón, pero siendo prudente y respetando la ley. Esta tensión Kant la enuncia de la siguiente manera: «¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!». Más adelante, reconoce que: «aquí tropezamos con un extraño e inesperado curso de las cosas humanas; pues ocurre que, si contemplamos este curso con amplitud, lo encontramos siempre lleno de paradojas. Un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables; mientras que un grado menor le procura el ámbito necesario para que pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades». ⁶⁷

Aquí entrarían en juego la preferencia y pertinencia de cada época, ya que los criterios de inteligencia y decencia son relativos a un conjunto específico de lugares y momentos: en algunos momentos se puede privilegiar la libertad, y por ende se respetaría la autonomía de los sujetos, aunque en otros momentos es mejor cuidar la tranquilidad pública y recurrir a la fortaleza de la ley. Esto es tratado por Rawls cuando describe los desplazamientos de la aplicación de la justicia (que es el más alto valor para él): dependiendo del momento y las circunstancias, la justicia puede utilizar como criterio al *principio de equidad* o al *principio de diferencia*. El criterio de justicia puede cambiar de acuerdo a circunstancias específicas, pero la justicia, como el más alto valor, debe regir en cualquier tiempo. ⁶⁸

Uno de los preceptos notables que propone Rawls para determinar esto es la *regla de mayorías*, que ofrece su justificación como «el mejor medio disponible de garantizar una legislación justa y efectiva», ya que logra satisfacer las condiciones básicas de la justicia: la libertad y la igualdad. Aquí se habla de una libertad justa, cuyas condiciones son las mismas de la libertad política: «libertad de palabra y de reunión, libertad de tomar parte en los sucesos públicos, de influir por medios constitucionales en el curso de la legislación y la garantía del justo valor de estas libertades». ⁶⁹

Rawls busca apartarse del utilitarismo clásico y constituir una deontología diferente. En primer lugar, su propósito es «elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa

⁶⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁸ John Rawls, «Justice as fairness: Political not metaphysical». *Philosophy and Public Affairs*, 1985, vol. 14, núm. 3, julio-septiembre, pp. 225-226.

⁶⁹ Rawls, «El deber y la obligación», en *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, § 54, p. 325.

al pensamiento utilitario en general y, por tanto, a todas sus diferentes versiones».70 Su deontología no es utilitaria sino contractual. Dice Rawls que:

[...] el utilitarismo es una teoría teleológica, mientras que la justicia como imparcialidad no lo es. Entonces, por definición, la última es una teoría deontológica, que no especifica el bien independientemente de la justicia, o no interpreta lo justo como maximización del bien. (Hay que notar que las teorías deontológicas se definen como no teleológicas, es decir, no como teorías que caractericen lo justo de las instituciones y de los actos independientemente de sus consecuencias. Todas las doctrinas éticas dignas de atención toman en cuenta las consecuencias al juzgar lo justo. Si alguna no lo hace así sería irracional).71

El núcleo central de la teoría de Rawls es la primacía de la justicia, incluso sobre el bien. A partir de esto, el mexicano Imer Flores aduce lo siguiente: «El liberalismo deontológico exige una concepción de la justicia que no presuponga ninguna idea particular del bien para servir de marco general con la finalidad de que en su interior sean posibles diferentes concepciones del bien. En este sentido, por exigencias lógicas el derecho debe ser anterior al bien, pero ello supondría como necesario que el sujeto sin ataduras existiera independientemente de sus fines e intenciones».72 El filósofo comunitarista Michael Sandel explica en su libro que la primacía de la justicia implica que:

- a) La justicia es el ‘valor de los valores’ (y la tolerancia la mayor virtud), y
- b) Es el criterio donde se dirimen los conflictos de valores.

En este sentido, la ética deontológica, permeada en *corpus* de normas, está en estrecha relación con los valores ontológicos, pues se busca que todos tengan acceso a un valor primordial llamado justicia. Para este autor, la justicia debe ser considerada prioritaria por sobre todos los demás valores por dos motivos:

⁷⁰ *Ibid.*, «La justicia como imparcialidad», § 5, p. 34.

⁷¹ *Ibid.*, § 6, pp. 40-41.

⁷² Imer Benjamín Flores Mendoza, «El liberalismo igualitario de John Rawls». *Cuestiones Constitucionales: Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, 1999, núm. 1, julio-diciembre, p. 106.

- a) Por requerimiento de pluralidad y de respeto a la integridad individual, y
- b) Por atención a la cláusula epistemológica, por ejemplo, una valoración independiente de la *cosa* valorada.⁷³

Para Michael Sandel, la primacía moral que el liberalismo deontológico de Rawls atribuye a la justicia nunca debe ser rebasada por otros valores morales o políticos. Como lo expone este teórico, la justicia no es un valor entre otros, sino que es el más alto valor o virtud social, y su primacía es estable y no es coercitiva, puesto que si la derivación de los principios de justicia se basara en concepciones del bien se estaría imponiendo una concepción específica y coercitiva del bien. Amartya Sen concuerda con Rawls en que la justicia debe regir en cualquier tiempo, y es que para el economista indio la teoría de la justicia tiene que abocarse en la evidencia de la injusticia, es decir, en el hecho de que existen casos en que la injusticia es tan manifiesta que nos hace palpitar, al grado de que es casi imposible no indignarnos. Algunas veces la necesidad de cambio o intervención son manifiestos y plenamente observables. Aquí se sigue la lógica de Frondizi, acerca de que los valores casi nos obligan a reconocerlos y, en este caso, la justicia es el más alto valor. Sen no considera que una teoría de la justicia deba basarse en el consenso, a diferencia del contractualismo de Rawls; pese a que el teórico indio pondera que la emotividad de las personas (como valores sociales) son señales e indicadores útiles para determinar criterios de justicia, pone en duda basar la teoría de la justicia en una teoría de los sentimientos morales, más bien existen múltiples consideraciones que deben ser tomadas en cuenta, y tras ellas un examen crítico.⁷⁴

Por otro lado, si los principios de justicia se basan en valores corrientes de la sociedad, entonces —para Rawls— no habría lugar para los puntos de vista críticos con respecto a lo que están regulando. Además si se apoyaran sobre bases apriorísticas tampoco existirían credenciales suficientes para confiar en esos valores, ya que éstos parecerían igualmente sospechosos. Pese a que el filósofo estadounidense sostiene que toda prescripción debe tener su exposición sistemática, Sandel, empero, considera que las condiciones que ocasionan la virtud de la justicia son condiciones empíricas. El primero prefiere optar por un intuicionismo, o sea «recorrir a nuestras capacidades intuitivas sin guiarnos por criterios

⁷³ Michael J. Sandel, «Justice and the moral subject», en *Liberalism and the limits of justice*. Inglaterra: Cambridge University Press, 1982, pp. 15-16.

⁷⁴ Amartya Sen, «Para una teoría de la justicia». *Pluralidad y Consenso*, 2015, núm. 23, enero-marzo, pp. 96-97.

éticos constructivos y reconocibles», puesto que, finalmente, «toda concepción ética está destinada a descansar hasta cierta medida en la intuición en muchos puntos», sobre todo una fuerte intuición igualitarista: cooperar en *beneficio mutuo* utilizando los talentos como *acervo común*.⁷⁵ Lo que este Rawls dice, respecto a esto, es que la libertad y la igualdad son dos capacidades morales que estarían encaminadas hacia el sentido de justicia y hacia la conformación de una concepción del bien.

1. 3. 2 La justicia como equidad y la organización comunitaria

Como ya se dejó entrever, la *justicia como equidad* (o justicia como imparcialidad) no es sólo un principio de eficiencia liberal sino un principio de *justicia social*. No constituye una teoría moral comprensiva, ni se compromete con la aceptación de ninguna moral en particular; solamente es una concepción política de la justicia. Ahora bien, esta justicia es el requisito más importante (aunque no el único) para constituir una comunidad viable, y hay que recordar que esta comunidad es la que va a establecer las expectativas por cumplir por parte de las instituciones sociales. «Aunque la *justicia como imparcialidad* se inicia tomando a las personas en la posición original como individuos, o más exactamente como líneas continuas de sucesores, esto no es obstáculo para explicar los sentimientos morales de orden más elevado que sirven para mantener unida a una comunidad de personas».⁷⁶ En otras palabras, la justicia como equidad es la situación en que todos los valores sociales han de ser repartidos de manera igual, a menos que la desigualdad sea ventajosa para los menos favorecidos, ante lo cual se aplicaría la *justicia como diferencia*, como contrapeso.

La idea es erigir a la *equidad* como principio rector de la justicia, pero si llegara a existir desigualdad, para recobrar el equilibrio, se aplicará el *principio de diferencia*.⁷⁷ Este principio se emplearía, por ejemplo, para re-equilibrar el denominado *efecto Mateo*: «al que más tiene, más se le dará; al que menos tiene, menos tendrá». En un principio, al hablar de justicia, Rawls se refiere a las libertades básicas en un sentido general, pero posteriormente se centra en las desigualdades de tipo económico y social. Por tanto, se aplicará el principio

⁷⁵ Rawls, *op. cit.*, § 7, pp. 49-50.

⁷⁶ *Ibid.*, «La posición original», § 30, p. 184. Las cursivas son mías.

⁷⁷ John Rawls, «Justice as fairness». *The Journal of Philosophy*, 1957, vol. 54, núm. 22, octubre, pp. 654-655; John Rawls, «Justice as fairness». *The Philosophical Review*, 1958, vol. 67, núm. 2, abril-junio, p. 167.

de *justicia como diferencia* siempre y cuando el resultado, en un sentido económico, beneficie a los menos favorecidos, y se aplicará la justicia como equidad cuando, en un sentido social, las oportunidades estén al servicio de todos miembros de la sociedad. Estos dos conceptos pueden aplicarse a sociedades democráticas: la *justicia como equidad* fortalecería a la democracia representativa, en la cual se respeta el interés común de la mayoría, alienando o desplazando a las minorías; la *justicia como diferencia*, por su parte, sería el fundamento para una democracia deliberativa, en la que se reconoce la falibilidad de la representación mayoritaria y, por ello, complementa la noción de *democracia representativa* mediante la adopción de procedimientos colectivo de toma de decisiones políticas que incluya la participación activa de todos los potencialmente afectados por tales decisiones. En este sentido, la *justicia como equidad* es el principio rector y la *justicia como diferencia* es un criterio de ajuste. En este juego de ajustes, el concepto tolerancia jugaría un papel muy relevante (como un catalizador), pues no permitiría los sacrificios impuestos a unos pocos, ni que sean compensados por la suma de las ventajas que disfruta la mayoría.

Sin embargo, se deben considerar las variaciones que estos principios podrían sufrir si se llegan a aplicar dentro de una sociedad en la que las diferencias sean más acentuadas y exista, por ejemplo, una mayor escases. No es que Rawls no contemplara esto, pero él escribió teniendo como referente a su época y sector particular, y no intento blandir un tratado universal. Por ejemplo, él menciona que existe una condicionante para que exista una debida observancia de la reglas por parte de algún grupo: para que se cumplan y se respeten las reglas, debe existir una visión amplia de lo que es justicia, pero las *partes* (o segmentos de una sociedad), tienen un sentido de la justicia puramente formal, ya que eligen principios o valores eventualmente escogidos. Para él, esto no implica compromiso social, sino conveniencia, ya que no se suscribirán acuerdos que no puedan cumplir, o que puedan hacerlo sólo a través de grandes dificultades (reconocen la dificultad de lo que significa comprometerse, por eso evaden la responsabilidad). En este caso, las partes pueden ser asociaciones profesionales, sociales, eclesiásticas, etcétera.⁷⁸

Rawls postula una situación de cooperación ideal para construir un consenso moral mínimo que de sustento a la *justicia como equidad*. Esa cooperación se basa en la igualdad moral y determina la forma de la sociedad justa y, por tanto, la idea de la justicia como equidad, la cual apela a la razón pública de los ciudadanos. Aunque aclara que la suya no es

⁷⁸ Rawls, «La justicia como imparcialidad», en *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, § 7, p. 143.

una teoría que resuelva de inmediato problemas locales, sino una teoría general de principios iniciales que debe servir como base para construir fundamentos para la convivencia en cada grupo:

Mi *Teoría de la justicia*, deja a un lado, en su mayor parte, la cuestión de las exigencias de democracia en la empresa y en el lugar de trabajo, así como de la justicia entre Estados (o entre pueblos, como prefiero llamarlos) [...] Lo que implícitamente se da por sentado es que una concepción de la justicia elaborada y basada en unos cuantos problemas clásicos que vienen de largo tiempo atrás debería ser correcta, o por lo menos capaz de establecer principios rectores para resolver otras cuestiones que fueran surgiendo [...] Pienso que se trata de entender qué hace falta a esos principios iniciales, qué requieren ahora que las circunstancias son otras; se trata también de insistir en que se respeten y se mantengan en las instituciones existentes.⁷⁹

En este sentido, podríamos hablar de un pluralismo fundado en un compromiso con la no coerción, en el que ninguna concepción del bien debe ser preferida sobre alguna otra. El órgano que regule estas relaciones de poder desiguales debe ser uno que asuma la responsabilidad paterna, sin que esto exima que cada quien asuma su propia *obligación voluntaria*, ya que debe representar a la suma de individuos responsables y tener proyección hacia el futuro (un futuro posible), puesto que «la responsabilidad colectiva, la responsabilidad política por excelencia, es una función del poder y del saber». La institución responsable debe provenir de la estructura del Estado, ya que en ese «cúmulo de normas legales y reglamentarias, se encuentra el suministro idóneo de información, de gobiernos federales, estatales o municipales, con lo que se cumple muy en lo general y de manera unilateral con los requerimientos de información que de parte de la sociedad a través de sus miembros y grupos se le exige al Estado».⁸⁰

De esta manera, «sólo puede ser responsable aquel que puede intervenir con su poder en el curso de los sucesos del mundo, y aquel que está consciente de ese poder, aunque no pueda predecir o prever con precisión cuáles serán las consecuencias de su intervención. De tal modo que el poder de intervención en el mundo proyecta al sujeto hacia la *futurización* de posibles escenarios».⁸¹

⁷⁹ John Rawls, *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica: UNAM, Facultad de Derecho, 1995, p. 2.

⁸⁰ José Guadalupe Robles Hernández, «Corrupción y derecho a la información». *Ra Ximhai: Publicación Cuatrimestral de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*, 2006, vol. 2, núm. 3, septiembre-diciembre, p. 585.

⁸¹ Linares Salgado, *op. cit.*, p. 332.

Por otro lado, pese a que se le ha encasillado bajo una tónica universalista, John Rawls niega que su concepción moral sea de este tenor (al menos no en un sentido metafísico) y acota: «Cuando digo que una concepción es moral, quiero decir, entre otras cosas, que su contenido está dado por ciertos ideales, principios y estándares, y que estas normas articulan ciertos valores».⁸² El universalismo se estructura mediante formas ideales de organización social, que tienen una lógica intrínseca ideal, no obstante, dicho universalismo no olvida la parte circunstancial de los hechos, gracias al *equilibrio reflexivo* en donde los principios de libertad e igualdad permiten a los ciudadanos concretar las condiciones ideales.

El equilibrio reflexivo permite mediar entre la cultura pública con las convicciones privadas de los ciudadanos, auspiciada por una concepción política de la justicia, debido al uso del ejercicio reflexivo, propio de la razón. Este *equilibrio reflexivo* —también llamado proceso de revisión o ajuste recíproco—, se presenta cuando los principios proclamados y los juicios pronunciados coinciden. Por lo tanto, está muy relacionado con la figura de la analogía, que es relacional y ordenada, y que busca estructurar las cosas por sus semejanzas y diferencias y ayuda a distinguir para poder unir, lo que implica que se acepten algunos principios universales, además de notar que las realidades en donde se desarrollan y realizan estos principios, son muy diferentes entre sí. Es necesario reconocer las diferencias y respetarlas, pero no absolutizarlas, pues llevarían a un equivocismo. La vinculación entre lo universal y lo contextual permite estructurar el discurso de acción de forma racional.⁸³

Existen otras propuestas similares y alternativas a la de Rawls, como la de Ronald Dworkin, en la cual se puede entrever que quizá su idea de *igualdad de recursos* no es tan restrictiva o rígida como la distribución social que plantea Rawls (por ejemplo, sí considera el elemento de variabilidad subjetiva), pero es, a fin de cuentas, un modelo distributivo basado en Rawls, pues también está soportado en estimaciones hipotéticas (un mercado hipotético, mínimos de dignidad, etc.), aunque circunscritas a un *homo oeconomicus*. Los elementos que componen su formulación acerca de lo moral son aquellos que Rawls aporta y que describe en su teoría, aunque para Dworkin los derechos morales de las personas prevalecen sobre los fines colectivos, lo cual no coincide con la visión macroética que se

⁸² Rawls, «Ideas fundamentales», *op. cit.*, p. 36; *Vid.* Miguel Ángel Rodilla, «De *Theory of justice* a *Political liberalism*. Otra vuelta de tuerca», en John Rawls, *Justicia como equidad: Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos, 2012, pp. 293-295.

⁸³ Rawls, «La posición original», en *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, § 20, pp. 121-122; *Vid.* Mauricio Beuchot, «Liberalismo e individualismo: Rawls», en *Ética*. México: Torres, 2004, pp. 65-66.

defiende en este trabajo (misma que se desarrollará en el siguiente capítulo). Por ello, se decidió no tomarlo como base para enarbolar una visión deontológica conciliadora con la perspectiva macroética.⁸⁴

Balance y reflexiones

En este Capítulo se esclarecieron las dimensiones de algunos conceptos que han sido objeto de trille dentro y fuera del discurso moral: su estudio, su aplicación, sus criterios, etc. Para iniciar, se decidió abordar algunos problemas concernientes de la ética desde el enfoque de los valores ontológicos, por un lado, y las normas de la justicia, por el otro, pero sin escindirlos terminantemente. Se establecieron la diferencias y, a su vez, las correlaciones entre la ética axiológica y la ética deontológica, a través de los valores y las normas.

Se expuso también un planteamiento axiológico de cierto corte fenomenológico (en consonancia con la estimativa de José Ortega y Gasset, quién será revisado en el siguiente capítulo), ya que se reconoció que existe una cierta posibilidad de caracterización fenomenológica de la cosa o acción que se *valora*, dependiendo de ciertas condiciones (y si no las hay, al menos alguna idea tenemos de ellas como conceptos). En realidad, se trata de una postura axiológica prudente, que no se compromete con la idea de los valores como propiedades inherentes a los objetos o que las acciones tienen valor por sí mismas (realismo moral), aunque tampoco con la concepción de que los juicios evaluativos del hombre son la fuente de todo valor. Se admitió que existen propiedades que pueden producir respuestas cognoscitivas en nosotros, si es que se dan condiciones determinadas. Pero la cuestión no es entender que podemos conformar creencia a partir del pensamiento evaluativo (en el cual asume que algún objeto o acción es valiosa o digna de ser deseada), sino dilucidar cómo es que ese pensamiento evaluativo se traduce a acciones, ya que reconocer el valor potencial de una acción no implica que un individuo la lleve a cabo, ya que puede ser débil de voluntad. Así, uno de los conectores entre los valores reconocidos y las acciones es la motivación de los agentes morales. Como puede verse, el planteamiento axiológico de este apartado es *realista moderado* (por decirlo de alguna forma).

⁸⁴ Michael Otsuka, «Justice as fairness: Luck egalitarian, not rawlsian». *The Journal of Ethics: An International Philosophical Review*, 2008, vol. 14, núm. 3, septiembre-febrero, p. 229.

En contraparte, y en correspondencia, se estatuyó una postura deontológica contractual (diferente de la utilitarista clásica), a partir de la teoría de la justicia de John Rawls, en la cual el consenso moral está apoyado y justificado en la razón pública de la mayoría, aunque también se aplica el *principio de diferencia* sobre los individuos menos favorecidos por el sistema. La argamasa que cohesionan los contratos y pactos en sociedad es la información, la cual debe ser *pertinente*, de acuerdo con una dinámica, flujo y circulación determinados por el propio sistema, en beneficio de la mayoría. En una sociedad de este tipo, las personas recibirían la mayor dotación de recursos informativos transferibles. El papel ético del bibliotecólogo no sólo se reduce a prescripciones y normas sobre cómo ser bueno, sino en indagaciones sobre los valores que pueden conducirlo para que su conducta vaya conforme a un compromiso de justicia social.

Cabe resaltar que la tecnología juega un papel de suma relevancia en la conceptualización del entramado social, pues se encargaría de maximizar las condiciones de distribución social, para que se pueda acceder a los necesarios recursos (personales e impersonales) para proseguir y cambiar sus concepciones de la buena vida, mismas que requieren de la información para ejercer su racionalidad y autonomía, por ejemplo para tomar decisiones evaluar y valorizar, las cuales están sujetas a incertidumbres considerables. La crítica al esquema rawlsiano reside, precisamente, en que parece que lo que conceptúa es una especie de «subasta social de recursos» y que es demasiado idealista, puesto que no reconoce ningún grado de desigualdad ni de menoscabo a la individualidad. La propuesta de este Capítulo fue tomar como base la *Teoría de la justicia* de John Rawls y reformular ciertas aristas y puntos romos, como los mencionados anteriormente. El enfoque deontológico que se adopta aquí toma en cuenta el concepto de *justicia social* de Rawls, pero se sopesa con las cuestiones como las elecciones autónomas que los individuos puedan hacer, sin que esto constituya una violación a la propiedad de sí mismo.



CAPÍTULO 2. La filosofía de la información, la ética de la información, y la bibliotecología *

Las diversas dificultades encontradas en las bases conceptuales de la ética de la información están posiblemente vinculadas al hecho de que ésta aún no ha sido reconocida preponderantemente como una ética ambiental, por lo que su principal preocupación es (o debería ser) la gestión ecológica y el cuidado del entorno conocido como infoesfera.⁸⁵

LUCIANO FLORIDI,
LA ÉTICA DE LA INFORMACIÓN



A moral es una forma de vinculación interhumana a la cual estamos entramados de una u otra manera, ya que por medio de ella llegamos a un punto de comprensión y meditación de nuestra propia conducta, carácter y trato con los demás miembros de la sociedad. Debe tenerse en cuenta que la reflexión moral posee ese carácter individual y social a la vez, por lo que no hay acto ético alguno que sea enteramente subjetivo u objetivo, sino que éste engrana perfectamente lo público y lo privado. Para situar al ser humano en un sistema ético donde exista dicha confluencia, es necesario hacer un análisis de la predisposición del

* Los apartados de este Capítulo fueron expuestos parcialmente como ponencias en: el 5° Congreso de Alumnos de Posgrado en la Unidad de Posgrado en Ciudad Universitaria (con la presentación «La ecología de la información y la macroética»), en el VIII Coloquio de Estudiantes de Filosofía: «Violencia y Estado de Derecho en el Siglo XXI» en la Facultad de Filosofía y Letras (con el trabajo «La comprensión como puente conceptual entre la ética y la política: Resiliaciones sobre Gadamer»), y en el IV Coloquio de Investigación Bibliotecológica y de la Información: «El valor social de las bibliotecas y de la información» en el IIBI (con la ponencia intitulada «La intencionalidad, la mediación y la eticidad»), todas ellas en la UNAM durante el 2015.

⁸⁵ Luciano Floridi, «What is information ethics?», en *The ethics of information*. Inglaterra: Oxford University Press, 2013, p. 24.

hombre al cambio, pero también a la reacción de éste ante la posibilidad de hacer una vida ética de tipo comunitaria y colaborativa, de corresponsabilidad.

Para sacar al hombre del estado de adormecimiento en el que se encuentra (por su dependencia a ciertos vicios de la modernidad, como lo efímero, lo virtual y lo ficticio, y sus nuevas exigencias artificiales), los esfuerzos ya no deben abocarse quizá a discurrir sobre la decadencia de la sociedad, sino a explorar sus aspectos positivos, las fortalezas, y desde ahí retomar al sujeto que analiza y busca el bien común.

La información representa un caso ejemplar de las condiciones de vida en comunidad, y no sólo porque subyazca bajo la forma de un saber acumulado o por las verdades latentes que consigue revelar, sino porque, a partir de su propia naturaleza conceptual, se produce la confluencia de ideas y un puente de diálogo. Con elocuencia, Eli de Gortari apuntala esta idea y arguye que «la influencia mutua se ejerce tanto directamente, por contigüidad, como de una manera indirecta, por mediación de otros procesos. En cuanto a su forma, dicha influencia adopta diversas modalidades. Y una de esas modalidades es la información que los procesos pueden transmitir a otros procesos o, bien, recibir de ellos, respecto a los cambios que se producen respectivamente en su seno».⁸⁶ Los tiempos actuales apremian, y estamos sin duda ante un momento de unificación global por múltiples engarces, cuestión que es percibida por muchos como una gran consecución, pero quizá no sea así. Esta unidad mundial ha provocado el dominio de una sola civilización adormecida, que se deja regir por la tecnología y no por una sabiduría prudencial.

Los propios científicos han advertido que es necesario reconocerse y profundizar en aquellos valores ontológicos que los hacen pervivir en comunidades. Los gremios y asociaciones han explorado profusamente las diatribas sobre los códigos para las agrupaciones profesionales y cuerpos colegiados, empero, las problemáticas planteadas en éstos, en muchas ocasiones, son más de una índole organizacional-administrativa que de auténtica naturaleza ética. Gadamer adujo, en el epílogo de su *magnum opus*, que «el concepto de la técnica ha desplazado al de la praxis, o dicho de otro modo, la competencia del experto ha desplazado a la razón política».⁸⁷ Este razonamiento está fundado en las relaciones que los seres humanos cultivamos en el entorno social, diferentes de las familiares o de aquellas que

⁸⁶ Gortari, *loc. cit.*

⁸⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método, I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 647. Al respecto, Karl Popper aduce que «el concepto de autoridad personal desempeñó un papel importante en la antigua ética profesional», por lo que debe ser abandonado; *Vid.* Popper, *op. cit.*, § 11, p. 3.

surgen a partir de relaciones de interés por bienes privados. La razón política es la facultad de diálogo, de vivencia, de la apertura del propio horizonte.

La reflexión sobre el marco socio-personal del profesional de muchos campos ha quedado relegada frente a la regulación estructural impersonal de las asociaciones: la preferencia por una ética deontológica que margina a la reflexión axiológica, pero sobre todo a la mutua comprensión. Esto no significa que deba darse preeminencia a los privilegios individuales por encima de los comunales, pero la colectividad tampoco debe ser una aglomeración unívoca y tensa. Es claro que existe un gran hiato dentro de las disciplinas informacionales acerca de una postura ética que se pregunte: ¿sobre qué fundamento ontológico estarán basados los códigos profesionales si no se ha establecido concretamente cómo es que se percibe al constructo *información*?

2.1 ¿Qué es la filosofía de la información?

En 1995, en el marco de la 1ª Conferencia Internacional de la UNESCO, organizada para conmemorar su 50 aniversario —cuyo tema de discusión propuesto para el Fórum de Filosofía fue «Aquello que no conocemos»—, Luciano Floridi presentó la ponencia «Internet: Which future for organized knowledge, Frankenstein or Pygmalion?». Entre otras cosas, el investigador italiano señaló que el problema en cuestión de la hiperconectividad no es que no se sepa cómo utilizar la urdimbre de la «red de redes» (no es un problema de pericia técnica), sino que, de manera latente, existe una multiplicidad de cosas que uno puede hacer a través de internet, y esta ingente cantidad aumenta cada día, y supera nuestras capacidades. En otras palabras, parece que existe una estructura de acción que conmina al hombre a desarrollar medios tecnológicos sin evaluar los riesgos inherentes o las consecuencias, por lo que la tarea no es sólo saber usar los artefactos técnicos, sino analizar sus repercusiones en nuestros esquemas del obrar. En aquella ocasión, Floridi arguyó que, frente a esta extraordinaria gama de posibilidades, se hacía casi imposible responder la pregunta de cómo internet afectaría a la organización de la información en un futuro no muy lejano, ya que con el raudó crecimiento del conocimiento se generan al mismo tiempo formas de ignorancia sin precedentes. Este problema expone una relación disímil y contradictoria: cada vez que se produce un cambio radical en la forma en que se

instituye el conocimiento, de manera lamentable, algunos grupos se quedan rezagados, legos y sin acceso a la instrucción, y, por otro lado, la nueva tecnología hace que los que la dominan puedan acercarse incluso a otros dominios del conocimiento poco explorados y privilegiados. Podría decirse que esta condición es una modalidad del denominado *efecto Mateo*: «al que tiene, se le dará más todavía y tendrá de sobra; pero al que no tiene, se le quitará aun lo que tenga», descrito en el Evangelio atribuido al apóstol Mateo, en el capítulo 13, versículo 12.

En aquella conferencia de la UNESCO, un grupo considerable de expertos propuso la idea de regular internet, pero Floridi estableció una postura distanciada respecto a dicha propuesta y aclaró enfáticamente que su objetivo no era propugnar por la creación de alguna agencia internacional para la gestión de internet (una especie de «Gran Hermano digital») ni tampoco «ver a los organismos nacionales tomar el control de la nueva frontera electrónica», sino, más bien, concebir a internet: «como un nuevo país, con una población creciente de millones de ciudadanos bien educados, y que, como tal, no necesita de una patrulla fronteriza, pero sí tendría que ser dotada de una *infoestructura* similar al de un sistema tipo Biblioteca Nacional virtual, que puede ser tan dinámico como el mundo de la información, si se quiere hacer un seguimiento de sus propios logros culturales en tiempo real, y por lo tanto ser capaces de avanzar en el tercer milenio en el control total de su propio potencial».⁸⁸

La reflexión final que hace Floridi recae en la idea de que internet mantiene una peligrosidad subyacente y velada: bien pudiera llegar a ser como el moderno Prometeo, una creación que se vuelva contra nosotros, o como en *Pygmalion* (la novela de George Bernard Shaw), una creación que nos rebasa e invierte el grado de dependencia.

En 1999, en el prefacio de su libro *Philosophy and computing: An introduction*, el mismo Floridi —instalado ya como profesor en la Universidad de Oxford— presentaba por primera vez, de manera inductiva, el nominativo «filosofía de la información», visto como una reflexión necesaria para entender las transformaciones derivadas de las revoluciones tecnológicas en materia de información. Floridi reveló que su comentario proemial fue escrito y pensado para aquellos estudiantes y jóvenes investigadores que estaban interesados en adquirir el conocimiento indispensable y la experticia necesaria para alcanzar

⁸⁸ Luciano Floridi, «Internet: Which future for organized knowledge, Frankenstein or Pygmalion?». *The Information Society: An International Journal*, 1996, vol. 12, núm. 1, enero-marzo, p. 16.

un análisis crítico del desarrollo y repercusiones de las diferentes modalidades de la tecnología de la información y la comunicación (en singular), a partir de una comprensión amplia de la era digital. Lo que describía, de manera somera, era, pues, un programa filosófico para la era de la información. A esta crítica de corte construccionista, que —según él— debía significar una nueva franja de estudio para el discurso filosófico, la denominó *filosofía de la información*, y sentenció que un día llegaría a ser una *philosophia prima*. El uso de esta locución latina es un tanto alegórico, y al mismo tiempo riguroso, ya que no refiere al corpus filosófico aristotélico (de plena filiación metafísica), sino a la designación de una «filosofía con suficiencia».⁸⁹

En aquel momento, Floridi se rehusó a ofrecer una conceptualización formalizada de lo que era (o debía ser) una filosofía de la información, y expresó que el objetivo de su libro no era ofrecer un esbozo a detalle de ésta (tarea que, según el epílogo, dejaría para un libro futuro), sino presentar un examen acucioso de las revoluciones acaecidas por la tecnología de la información y la comunicación (TIC) e internet. Además, se justificó aduciendo que, antes de una definición formal, era apremiante prefigurar una teoría unificada de la información. Cabe mencionar que, ese mismo año, Wolfgang Hofkirchner se encontraba diligenciando la *Second International Conference on the Foundations of Information Science*, dedicada a reunir aportaciones para una teoría unificada de la información y para avizorar la posibilidad de una nueva ciencia de la información, aunque, ya desde algunos años atrás, esta labor se había convertido en la preocupación central y, por tanto, en la línea de investigación de este autor austriaco.⁹⁰

Si bien Floridi no ofreció en aquel libro un concepto formal y acabado, sí relacionó su filosofía de la información con otros estudios filosóficos similares (la ontología formal, la filosofía de la inteligencia artificial, la filosofía de las matemáticas, la ética computacional), principalmente por mostrar una tendencia a converger ente dos polos: uno fenomenológico y otro metateórico. La característica distintiva entre cada uno de estos

⁸⁹ Luciano Floridi, *Philosophy and computing: An introduction*. Londres: Routledge, 1999, p. ix.

⁹⁰ *Ibid.*, «Divide et computa: Philosophy and the digital environment», pp. 16-17; *Vid.* Wolfgang Hofkirchner, «Emergent information: Some system-theoretical considerations about an integrative information concept». *International Journal Information Theories and Applications*, 2011, vol. 18, núm. 1, enero-marzo, pp. 50-55. Dos años antes del referido trabajo de Floridi, Hofkirchner había planteado, junto con Rafael Capurro y su compatriota Peter Fleissner, la idea de un *trilemma* como condición para una teoría unificada de la información; *Cfr.* Rafael Capurro, Peter Fleissner y Wolfgang Hofkirchner, «Is a unified theory of information feasible?: A triologue». *World Futures: The Journal of General Evolution*, 1997, vol. 49, núms. 3-4, julio-diciembre, pp. 213-215.

estudios estriba en que, a partir de dicha tensión, algunos discursos filosóficos se decantan por uno u otro polo. Lo que Floridi ofrece es, más bien, un cerco conceptual, ya que expresa que a la filosofía de la información le concierne, ciertamente, el tratamiento sistemático de los fenómenos representados por un *mundo de la información*, pero que ésta debe inclinarse primordialmente hacia el enfoque metateórico cuando existen problemas filosóficos implícitos en el mundo de la información, los cuáles son expresados fenomenológicamente por las ciencias de la información, la informática y los diversos usos de la TIC. Floridi aceptó que está latente el peligro de que predomine, sin sopesarse, un enfoque fenomenológico, puesto que para él la filosofía de la información «es más una filosofía de la infoesfera que una filosofía de la computación».⁹¹

En 2002, Floridi ofreció, por fin, una definición categórica de lo que había denominado anteriormente como una «filosofía de la información». El texto en cuestión es una suerte de ensayo, cuyo título es precisamente la cuestión a tratar («What is the philosophy of information?»), y en el que declara que se trata del primer escrito en el que se analiza sistemáticamente la naturaleza de la filosofía de la información. Antes que otra cosa, Floridi justifica el papel de ésta —al igual que lo hicieron otras propuestas filosóficas precedentes— como una necesidad histórica (una emergencia histórica, diría él), a la luz de una dialéctica de la reflexión, en consonancia con las revoluciones científicas kuhnianas, puesto que se ampara en los periodos en los que el quehacer intelectual humano vive momentos de efervescencia y descollo, y otros en los que se tiende a asentarse e incluso

⁹¹ Floridi, *op. cit.*, p. 18. La *infoesfera* es un macro-ambiente determinado por el elemento informativo; propiamente, es el entorno integrado por todas las entidades de información (incluyendo a los agentes que intervienen en los ciclos de la información), sus propiedades, interacciones, procesos y relaciones mutuas. Es un ambiente intangible comparable, aunque diferente, al de ciberespacio (que es sólo una de sus subregiones, por así decirlo), ya que también incluye a los espacios analógicos de información. El término surge del vocablo en inglés *infosphere*. La traducción directa al español pudiera ser «infosfera», determinada intuitivamente por la raíz en griego *sphaîra* (σφαῖρα), sin embargo, la raíz de la palabra «información» y, por consiguiente, el prefijo *info-*, son de origen latino y «esfera» del griego, por lo que al unirlos se formaría un prefijoide o un pseudoprefijo. El uso canónico, entonces, debería ser «info-esfera», pero para efectos y propuesta de este trabajo se omitirá el guión. Además, están como referencia algunos textos publicados en los que también se ha excluido este signo, como el de Monserrat Sebastiá Salat e, inclusive, los míos, referidos en el apartado de obras consultadas. Issa Luna —jurista especialista en derechos humanos y derecho de la información— también utiliza la forma *infoesfera* en su artículo «Ética de internet» en la *Enciclopedia Jurídica Latinoamericana* en el cual aduce que la ética para internet se debe basar en la ética de la computación y, a su vez, ésta sobre la ética de la información; Issa Luna Pla, «Ética de internet», en Raúl Márquez Romero, ed., *Enciclopedia Jurídica Latinoamericana*, vol. 5, (E-G). México: Porrúa: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, p. 281.

anquilosarse.⁹² Para él, el antecedente más claro de una filosofía de la información es la *filosofía de la inteligencia artificial*, vista como una «filosofía de la información prematura», la cual emergió —junto con la cibernética de Wiener— en el momento de la historia de la ciencia conocido hoy como *Big Science*.

En este texto, Floridi definió a la filosofía de la información como «el campo filosófico que realiza la investigación crítica sobre la naturaleza conceptual y los principios básicos de la información, incluyendo su dinámica, utilización y las ciencias que la estudian, además de la elaboración de teorías de la información y metodologías computacionales y su aplicación a problemas filosóficos».⁹³ Para él, este nuevo campo puede interactuar con otros discursos que también estudien a la información, pese a que su investigación sea instrumentada con métodos disimilares (interdisciplinariedad), aunque al mismo tiempo lo considera un campo autónomo. Este último aspecto es una de las tres razones por las que Floridi considera que es una disciplina madura (i). Las otras dos recaen en el hecho de que la filosofía de la información provee de un enfoque innovador a muchos de los tópicos filosóficos, tanto tradicionales como otros relativamente nuevos (ii), por lo que puede mantenerse en igualdad discursiva respecto a otras áreas del saber filosófico y ofrecer un tratamiento sistemático igualmente turgente a problemas emanados en la sociedad de la información (iii).

Luego de la publicación de este ensayo, Floridi se aventuró a presentar su propuesta ante otros colegas en una discusión coordinada por Steve Fuller, cuyo tema central fue la *epistemología social*. En ese artículo, intitulado «On defining library and information science as applied philosophy of information», Floridi sugiere que la bibliotecología debe abandonar los postulados de la epistemología social (creada originalmente por la científica social Margaret Elizabeth Egan y el bibliotecario Jesse Hauk Shera) y debe adoptar como

⁹² Anthony Beavers hablará, posteriormente, del alcance revolucionario de la propuesta de Floridi en función de un dinamismo histórico. Este autor mencionará cuatro revoluciones informativas arquetípicas, es decir, cuyo móvil interno fue determinado por un fenómeno informativo: la revolución epigráfica, la revolución de la imprenta, la revolución multimedia y la revolución digital; Anthony F. Beavers, «Historicizing Floridi: The question of method, the state of the profession, and the timeliness of Floridi's philosophy of information». *Ética & Política: Revista de Filosofía/Ethics & Politics: A Review of Philosophy*, 2011, vol. 13, núm. 2, julio-diciembre, pp. 263-264. Este texto cuenta con su versión castellana, hecha por mí: Anthony F. Beavers, «Floridi historizado: La cuestión del método, el estado de la profesión y la oportunidad para la filosofía de la información de Luciano Floridi». *Escritos: Revista de Filosofía, Literatura y Estudios Clásicos*, 2013, vol. 21, núm. 46, enero-junio, pp. 52-53.

⁹³ Luciano Floridi, «What is the philosophy of information?». *Metaphilosophy*, 2002, vol. 32, núms. 1-2, octubre-marzo, p. 137.

discurso para su fundamentación a la filosofía de la información. En este texto, se asegura que la bibliotecología es una filosofía de la información aplicada. Dos años después, el investigador italiano defendería esta tesis, la cual se complementaría con la de otros estudiosos (principalmente bibliotecarios y filósofos), cuyas colaboraciones están plasmadas en el volumen 52, número 3 de la revista *Library Trends*, de la Universidad de Illinois.⁹⁴ Además, en los dos artículos mencionados, publicados por Floridi en el 2002, profirió una aseveración como parte de sus conclusiones: que la filosofía de la información posee uno de los vocabularios más poderosos en toda la filosofía.⁹⁵

Al respecto, y un año después, Floridi mencionó que el concepto clave de su filosofía —la información— es un objeto teórico digno del análisis filosófico, aunque aparenta ser menos denso (*thick*) que otros objetos de estudio. Esto parece ser un planteamiento difuso, pero la confusión puede deberse a que a pesar de ser un concepto fuerte teóricamente aún no cobra notoriedad. En realidad se dice que es menos *denso* porque permite una «reducción y simplificación conceptual» y, al mismo tiempo, como una ganzúa, puede disponer de otros conceptos, además de que «la información es un concepto tan poderoso y escurridizo que puede estar asociado con varias explicaciones, en función de las necesidades e intenciones».⁹⁶ El escrito en el que Floridi aseveró la posibilidad de que su concepto disponga de otros conceptos a través de una propiedad especial (como un *grimaldello*), se trata de un artículo publicado en su lengua natal, en el cual buscó hacer nuevamente hincapié en la necesidad de una filosofía de la información, con la salvedad de que su propugna se acompaña de nuevos argumentos. Para él, la filosofía de la inteligencia artificial fue durante dos décadas «la cenicienta de los estudios epistemológicos»,⁹⁷ situación que le sucedió a la filosofía de la información hace una década, principalmente por tres factores: el sociológico, el científico y el cultural. El primero tiene que ver con la

⁹⁴ El año pasado, los miembros del Comité Editorial de la revista —gestionada actualmente por la Universidad Johns Hopkins— celebraron más de diez años de aquel fascículo de 2004 cuya temática fue «Philosophy of information». Este fascículo (volumen 63, número 3), en el cual colaboré, tuvo por tema «Exploring philosophies of information». El editor de ambas entregas fue Ken Herold.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 139; Luciano Floridi, «On defining library and information science as applied philosophy of information». *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 2002, vol. 16, núm. 1, enero-marzo, p. 45.

⁹⁶ Luciano Floridi, «Per una filosofia dell'informazione». *Epistemologia: Rivista Italiana di Filosofia della Scienza*, 2005, vol. 28, núm. 2, p. 288. Este texto cuenta con una versión al español, hecha por Jordi Vallverdú de la Universidad Autónoma de Barcelona: Luciano Floridi, «Por una filosofía de la información». *Anthropos: Huellas del Conocimiento*, 2007, núm. 214, enero-marzo, p. 48; Floridi, «What is the philosophy of information», *loc. cit.*

⁹⁷ Floridi, «Per una filosofia dell'informazione», *op. cit.*, p. 45.

masificación informática y la automatización industrial; el segundo factor hace referencia a la extensión de la informática sobre el quehacer científico, determinando nuevos procedimientos para hacer investigación; el tercero atañe a las nuevas experiencias y formas de comunicación e interacción en los entornos digitales.⁹⁸ El elemento interdisciplinario para la filosofía de la información es de suma importancia, ya que ésta, al gozar de una visión unificada de múltiples enfoques corre «menos riesgos metafísicos», dice Floridi. Puede considerarse que la filosofía de la información es todavía una filosofía pobre, con respecto a otras, no obstante, «la cenicienta emerge».⁹⁹

En 2011, se realizó el Simposio sobre Filosofía de la Información en el que varios adeptos y estudiosos de la filosofía de la información expusieron los avances que ésta disciplina ha traído en el tratamiento de diversos tópicos. Las presentaciones y tesis de cada uno de los participantes fueron publicadas ese año en la revista italiana, *Etica & Politica*, editada por Pierpaolo Marrone, de la Universidad La Sapienza, en Roma. El evento se realizó para aprovechar y examinar la publicación del libro de Floridi, *The philosophy of information*, que la Universidad de Oxford editó ese año. Esta obra implicaría el cumplimiento de la promesa hecha en 1999, respecto a un libro dedicado exclusivamente al desarrollo de la filosofía de la información. Al año siguiente, Floridi publicaría, en la misma revista, su réplica hacia las apreciaciones hechas por sus colegas y cofrades, resultado de aquel evento, la cual, además de servir como una atenta contestación a las apostillas hechas a su obra, marca el cierre de un primer periodo en el desarrollo para la filosofía de la información, y la aventura y búsqueda de nuevas sendas. En ese texto, que se intituló «Steps forward in the philosophy of information», se estatuye que la filosofía de la información ha dejado de ser una etiqueta vinculada de manera particular a su trabajo y que es, más bien, una forma de designar a programa de investigación.¹⁰⁰

⁹⁸ *Ibidem*. Jorge Linares Salgado denomina a la informática como la nueva *lingua franca* de la ciencia o, mejor dicho, de la tecnociencia, y también resalta la cuestión de la interconexión telemática, elemento en común con Floridi, quien habla de la *telepresencia* o tele-estar; *Cfr.* Linares Salgado, «Hacia una ética para el mundo tecnológico», *op. cit.*, pp. 375-377.

⁹⁹ Floridi, *op. cit.*, p. 49. Aaron Sloman adujo que los temas sobre inteligencia artificial parten del estudio de la mente humana y que por esta razón «la inteligencia artificial tiene un impacto poderoso sobre la filosofía, la psicología, la biología y quizá sobre los estudios sociales del conocimiento, combatiendo su pobreza teórica, surgiendo de entre un cúmulo de buenos conceptos y formalismos que representan procesos complejos»; *Vid.* Aaron Sloman, «Epistemology and artificial intelligence», en Donald Michie, ed., *Expert systems in the microelectronic age*. Escocia: Edinburgh University Press, 1979, p. 242.

¹⁰⁰ Floridi, «Steps forward...». *op. cit.*, p. 306. [Floridi, «Pasos a seguir...», *op. cit.*, p. 215].

En su libro, sentenciaría: «Una filosofía que no es oportuna, es decir, atemporal, que injustificadamente tiene pretensiones de validez ilimitada sobre las posiciones intelectuales del pasado y del porvenir, no es una *philosophia perennis*, sino una filosofía estancada, incapaz de contribuir, que pierde de vista la realidad y no interactúa con la evolución cultural que la reflexión filosófica misma ha ayudado a llevar a cabo, y por lo tanto a florecer».¹⁰¹

Cabe señalar que no es la primera vez que se realiza un recuento evaluativo del desarrollo de la filosofía de la información. En el 2004, el mismo Floridi publicó un escrito sobre los problemas que aún se encontraban abiertos para el quehacer de la filosofía de la información; estos eran una serie de ideas y postulados que quedaban inconclusos, pendientes por desarrollar o, bien, que era necesario refutar para seguir avanzando en la conformación de un terreno apropiado para el estudio de la información y la tecnología en la época contemporánea. Estos problemas son esquematizados de acuerdo a su respectivo enfoque, a saber:

- | | |
|-------------------|--|
| Analíticos | <ul style="list-style-type: none">☞ Definir una postura sobre el enfoque de ver a la tecnología como un elemento de expansión de la mente humana (Perspectiva de Herbert Simon).☞ Introducirse en la perspectiva de David Hilbert y analizar su idea de si los problemas matemáticos son la raíz de las circunstancias históricas (Por ejemplo, el flujo de información como un problema algorítmico).☞ El esclarecimiento de lo que invoca la palabra «información».☞ La respuesta a la pregunta ¿cuál es la dinámica de la información? (problema <i>input/output</i>).☞ La posibilidad del desarrollo de una «gran» teoría unificada de la información. |
| Semánticos | <ul style="list-style-type: none">☞ El problema del agrupamiento de los datos (¿Cómo es que los datos obtienen su significado?). |

¹⁰¹ Luciano Floridi, «The dialectic of reflection and the emerge of philosophy of information», en *The philosophy of information*. Inglaterra: Oxford University Press, 2011, p. 12.

- ☞ El problema de la verificación (¿Cómo es que los datos adquieren su carácter de *verdaderos*?).
 - ☞ Desarrollo de la resolución de Kirkham (¿Puede la información explicar la verdad?).
- Cognoscitivos**
- ☞ Definir los diversos planteamientos sobre las formas de cognición y los niveles de abstracción (Problema de Descartes).
 - ☞ Estructurar las formulaciones sobre la inteligencia natural y los niveles de abstracción (Problema de la ingeniería inversa y la reingeniería).
 - ☞ Retomar las formulaciones sobre la inteligencia artificial y los niveles de abstracción (Problema de Turing).
 - ☞ La reformulación del problema *mente – cuerpo* como *mente – información – cuerpo*.
 - ☞ La dialéctica del ciclo de información.
 - ☞ Esclarecer la posibilidad de cimentar a la epistemología en una teoría de la información, por ejemplo con la hipótesis del *continuum* datos → información → conocimiento).
 - ☞ ¿La ciencia puede ser reducible a un modelado informativo?
- Naturalistas**
- ☞ Estatus ontológico de la información (Problema de Wiener).
 - ☞ La información como fenómeno natural y la semantización de los datos.
 - ☞ Concebir a la naturaleza como un *mundo de la información* y a sus fenómenos como *objetos de información*.
- Valorativos**
- ☞ Investigar sobre la cuestión de si la ética computacional tiene como sustento principal algún fundamento filosófico.¹⁰²

¹⁰² Luciano Floridi, «Open problems in the philosophy of information». *Metaphilosophy*, 2004, vol. 35, núm. 4, julio-septiembre, pp. 554-576.

Estos problemas fueron analizados por Wolfgang Hofkirchner y Gordana Dodig-Crnkovic en un trabajo en el que se anuncia una intención evaluativa al planteamiento de estos problemas, según el título luego de una década (aunque en realidad lo hacen siete años después).¹⁰³ El problema al que más ahínco le dedicaron ambos fue al único de tipo valorativo, referente a la ética aplicada, específicamente la ética computacional y su disyuntiva de si sus fundamentos primordiales descansan o no en principios filosóficos. Destacan el desarrollo que la ética de la información ha tenido en los últimos años, y no sólo en torno al trabajo de Floridi, sino de otros autores, además de que tiene un sólido *corpus* teórico, sopesado no sólo en fundamentos filosóficos, y que puede servir, entre otras cosas, para los dilemas éticos en internet, la moralidad y la conducta o los problemas de la identidad y de contradicciones internas que existen en las disciplinas que estudian la información. La ética de la información de Floridi se enfoca, en su generalidad, en el carácter informativo de la realidad y nuestra interacción con ella.

Aquí se menciona que la ética de la información sigue principios similares a la macroética, sólo que enfocada a sistemas de agentes y su conducta, ya que la acción moral es vista como el procesamiento de patrones de información. Gordana Dodig-Crnkovic, en otro texto, expone estas aseveraciones junto con otras, como la idea del bien y el mal para la ética de la información, la naturaleza generativa/constructiva, o la responsabilidad en los niveles de abstracción.¹⁰⁴

Con el transcurso de los años, la filosofía de la información ha permeado en muchas áreas y ha decantado en múltiples esfuerzos interdisciplinarios, por ejemplo: en una *teoría semántica de la información* o una *filosofía analítica de la información*; algunos otros autores han propuesto una *filosofía de la información cultural* (Carl Mitcham), proveniente de la filosofía de la tecnología, o una *filosofía de la información política* (Kay Mathiesen). De hecho, el intento de Mathiesen proviene de la ética de la información, y es esa la empresa de este trabajo: contribuir al estudio de una ética de la información y que sirva de fundamentación para la bibliotecología, y no sólo desde una tónica deontológica sino, principalmente, axiológica.

¹⁰³ Gordana Dodig-Crnkovic y Wolfgang Hofkirchner, «Floridi's 'open problems in the philosophy of information', ten years after». *Information: Open Access Information Science Journal*, 2011, vol. 2, núm. 2, junio-agosto, pp. 329-354.

¹⁰⁴ Gordana Dodig-Crnkovic, «Floridi's information ethics as macro-ethics and info-computational agent-based models», en Hilmi Demir, ed., *Luciano Floridi's philosophy of technology: Critical reflections*. Nueva York: Springer, 2012, pp. 3-22.

2.2 ¿Qué es la ética de la información?

La ética de la información es una de las vertientes de la ética aplicada que más fuerza ha cobrado en la última década, sobre todo porque sopesa un robusto discurso teórico y una oportuna aplicación de los principios morales a un área tan volátil como lo es la informática y la comunicación. Esto es importante de enfatizar, ya que uno de los problemas de las formulaciones teóricas es que no se avizora con agudeza los terrenos de aplicación. La ética aplicada constituye un modo ético de aproximarse a la ética contemporánea, ya que es una forma de llevar el discurso ético a dominios epistémicos particulares, el fin de la ética no es el conocimiento sino la acción. Así, la ética aplicada se involucró, desde un principio en el campo de la ciencia y de la tecnología, y el desarrollo de estas empresas se refleja de diversas maneras en la sociedad, y es aquí donde la ética debe estar presente de una manera dialogante y preventiva en el uso de los conocimientos y objetos producidos por ambas, por lo cual debe ser crítica y plural. Adela Cortina expresa cuáles son las tareas esenciales de la ética como disciplina teórica, a saber:

- ✎ Dilucidar en qué consiste lo moral, el cual que no se identifica con los restantes saberes prácticos (con lo jurídico, lo político o lo religioso), aunque esté estrechamente conectado con ellos.
- ✎ Intentar fundamentar lo moral; es decir, inquirir las razones para que haya moral o bien denunciar que no las hay.
- ✎ Intentar una aplicación de los principios éticos descubiertos a los distintos ámbitos de la vida cotidiana.¹⁰⁵

La tercera es la que abre la posibilidad para conceptuar una ética aplicada, que involucra un intento de aplicar los preceptos, principios y reglas de la filosofía moral a algún contexto práctico (una ética particular). La apropiación de diversas filosofías morales, trata de adaptar conceptos y fragmentos de teoría a contextos prácticos en otras áreas del conocimiento. Los objetivos de la ética aplicada se han ido particularizando hacia cuestiones como el aborto, la eutanasia, la fecundación asistida, el paternalismo médico, la ética de los

¹⁰⁵ Adela Cortina Orts, «El estatuto de la ética aplicada», en *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, 2008, p. 164.

negocios, la discriminación o la libertad de prensa. Loretta Kopelman —profesora emérita de la Universidad del Este de Carolina— establece que lo «aplicado» es un término técnico que se utiliza dentro de la filosofía contemporánea (derivado de la filosofía de la técnica), y que remite a muchas áreas nuevas y populares de la enseñanza y la investigación filosófica. Esto incluye algunas cuestiones éticas acerca de la medicina o la bioética. Algunos minimizan la importancia de estos nuevos campos, pues ven a las propuestas emanadas de la filosofía aplicada como algo «derivado» o lo confunden con la esfera de lo pragmático.¹⁰⁶ Una filosofía aplicada no es una filosofía práctica y tampoco una filosofía puramente teórica. No atrae a *una* hacia la *otra* (o sea, no subordina una frente a la otra), sino que las retoma y articula ambas dimensiones, pero sin enunciar reglas generales, ya que la aplicación se da en dominios de conocimiento específicos (FIGURA 1).

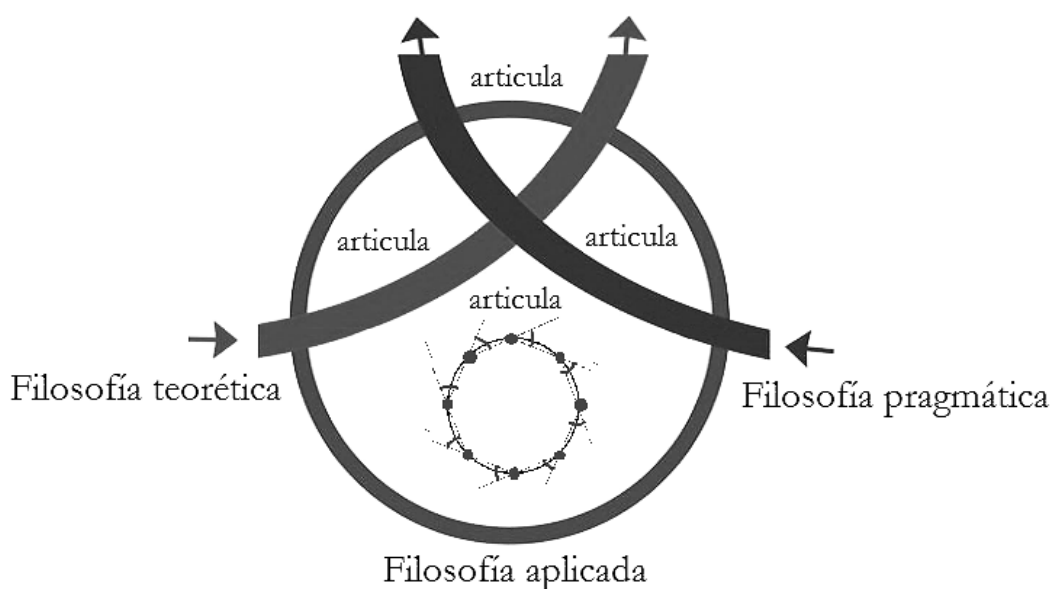


FIGURA 1:

Diagrama de opuestos que representa la función de una filosofía aplicada (Fuente: Elaboración propia).

¹⁰⁶ Para José Barrientos, una filosofía aplicada es: «el proceso de conceptualización y/o clarificación acerca de cuestiones relevantes (significativas y/o esenciales) para el consultante cuyo objetivo es la mejora de su acto de pensamiento y/o depuración de sus contenidos veritativos y cuyo resultado acostumbra a ser su bien-estar». Además, una filosofía aplicada se hace cargo de su problema y lo articula conceptualmente; reflexiona sobre las inmediaciones de esa articulación y sobre su tejido interno, ayudado por la historia del pensamiento; asume las consecuencias de su modo de pensar; busca un modo existencial adecuado a sus demandas internas y externas; José Barrientos Rastrojo, «Corrientes actuales europeas del pensamiento y filosofía aplicada». *Tales: Revista de la Asociación de Alumnos de Postgrado de Filosofía*, 2008, núm. 1, p. 135.

A partir de lo anterior, Kopelman sostiene que el significado de «aplicar» incluye la posibilidad de que lo que se *aplica* pueda cambiar cuando se utiliza. Si esto es correcto, entonces lo «aplicado» no es algo «derivado» o, en otras palabras, *aplicar* implica «la posibilidad de que lo que se aplica puede ser reevaluado, desafiado, repensado, reinterpretado o aclarado, y que los campos llamados aplicados no son fundamentalmente derivados». ¹⁰⁷ Para Ricœur la aplicación de la ética no es una actividad pragmática y ajena a la reflexión teórica, por lo contrario, se trata de un ejercicio de interpretación filosófica (hermenéutica) y creatividad moral. ¹⁰⁸ Desde este punto de vista, la ética de la información vendría a ser una reevaluación, un desafío, un re-pensamiento y una reinterpretación de los preceptos y esfuerzos por guiar nuestra conducta frente a los dilemas informativos.

Gordana Dodig-Crnkovic señala que la ética de la información de Luciano Floridi no sólo se aboca a una reflexión teórica valorativa, «sino que arroja nueva luz, incluso sobre la ética normativa y descriptiva, y también contribuye sobre la ética aplicada». ¹⁰⁹ Floridi considera que la ética de la información es una ética aplicable, más no aplicada; es implementable, no insondable. Al respecto de estas afirmaciones, el investigador italiano arguyó en 2006 que:

Podría objetarse que actúa en un nivel de abstracción metafísica tan filosófico que la haría directamente inservible para cualquier aplicación o necesidad inmediatas. Sin embargo, este es el precio inevitable de cualquier proyecto fundacionalista [...] no resulta inmediatamente útil para resolver problemas éticos concretos (ni siquiera los problemas éticos de la computación), pero proporciona la base conceptual que guiaría los procedimientos adecuados para resolver estos problemas. ¹¹⁰

Empero, Floridi reconoce que la ética de la información ya ha sido aplicada en algunas áreas, por ejemplo para hacer frente a la tragedia de los bienes comunes digitales

¹⁰⁷ Loretta M. Kopelman, «What is applied about ‘applied’ philosophy?». *The Journal of Medicine and Philosophy*, 1990, vol. 15, núm. 2, abril-mayo, p. 215.

¹⁰⁸ Paul Ricœur, «La toma de decisiones en el acto médico y en el acto judicial», en *Lo justo 2: Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Madrid: Trotta, 2008, p. 201.

¹⁰⁹ Dodig-Crnkovic, *op. cit.*, p. 4.

¹¹⁰ Luciano Floridi, «Information ethics, its nature and scope». *SIGCAS Computers and Society*, 2006, vol. 36, núm. 3, septiembre-noviembre, p. 33. Este texto cuenta con una versión al español, hecha por Roberto Feltrero, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, y Paula Olmos, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, ambas instancias en Madrid: Luciano Floridi, «Ética de la información: Su naturaleza y alcance». *Isegoría*, 2006, núm. 34, pp. 19-46.

(en el sentido del ecologista Garrett Hardin), sobre la brecha digital y el problema de la privacidad de la información.

El filósofo italiano (ahora también británico) señala que, hasta este momento, se ha gestado un diálogo intercultural y generacional conducido por los principios que dicta la sociedad de la información, pero éste se ha dado de manera pragmática y sin considerar los principios éticos sobre los cuales se pueda desarrollar, así que tampoco existe una preocupación relevante sobre sus alcances y objetivos. Para Floridi, la ética de la información es esencialmente una ética ambiental, es decir, una ética para el mundo de la vida, visto como un entorno informativo, o sea la *infoesfera*. A partir de esto, Floridi propone el modelo *recurso – producto – objetivo*, el cual busca revirar la desmesurada importancia que se le concede a la tecnología (como es el caso de la ética de la computación). La ética de la computación se reduce al uso de la información automatizada y los dilemas que presenta la filosofía de la inteligencia artificial; la ética de la información es más amplia, ya que estudia las cuestiones morales derivadas de la organización, distribución, oportunidad y calidad de la información (su entropía).

Este modelo *recurso – producto – objetivo* nos insta a poner atención a la información como un fenómeno complejo y amplio, no sólo constreñido por la realidad tecnológica, ya que «las diversas dificultades encontradas en los fundamentos filosóficos de la ética de la computación se relacionan con el hecho de que esta última no se considera aún como una ética fundamentalmente ambiental, cuyo preocupación principal es (o debería ser) la gestión ecológica y el bienestar de la infoesfera».¹¹¹

En la medida en que la filosofía de la información cumpla el papel de proporcionar un fundamento teórico y una comprensión sistemática de los conceptos básicos relacionados con la información, podrá contribuir al estudio de la naturaleza, el valor y los objetivos de un sinfín de prácticas (las de la bibliotecología, por ejemplo).¹¹² Concretamente, la ética de la información, desde la perspectiva floridiana, conlleva un planteamiento ontológico, o sea que tiene que ver con la existencia más que con la vida, es decir es ontocéntrico:

La ética de la información es una macroética *ecológica*, orientada hacia el sujeto-paciente y ontocéntrica. Una manera intuitiva de empezar a desentrañar el sentido de esta respuesta es comparar la ética de la

¹¹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹¹² Morán, «La ética de la información...», *op. cit.*, p. 26.

información con otras perspectivas medioambientales. La ética biocéntrica, por lo general, fundamenta sus análisis sobre el estatus moral de las bioentidades y ecosistemas en el valor intrínseco de la *vida* y en el disvalor intrínseco del *sufrimiento*. Pretende desarrollar una ética orientada hacia el sujeto paciente, en el que el «paciente» podrá ser no sólo un ser humano sino cualquier forma de vida. La ética de la Tierra, a su vez, amplía el concepto de paciente para abarcar cualquier elemento del medioambiente, con lo que se acerca a la perspectiva defendida por la ética de la información. Se asume que toda forma de vida posee unas propiedades esenciales o un determinado interés moral, por los que merece y exige respeto, al menos un mínimo de respeto, si no respeto absoluto, es decir, exige, al menos, el tipo de respeto que podría pasarse por alto al compararlo con otros intereses [...] Si ahora sustituimos el concepto de «vida» por el de «existencia» debería quedar claro en qué consiste la ética de la información. La ética de la información es una ética ecológica que reemplaza el *biocentrismo* por el *ontocentrismo*. La ética de la información mantiene que hay algo más elemental que la vida, o sea el *ser* —es decir, la existencia y la prosperidad de cualquier entidad en su entorno global—. ¹¹³

Aquí, Floridi hace referencia a la macroética de Apel y la ética planetaria de Aldo Leopold; la ética de la información se fundamenta en la macroética y sus principios (como el de corresponsabilidad), aplicados a un entorno informativo, o —dicho en palabras de Floridi—, la ética de la información es una ‘macroética ecológica aplicada’. En consonancia con esto, en un texto previo aludí que la filosofía de la información:

[...] busca reevaluar una ética de respeto no sólo para el mundo físico sino para el inmaterial. Una ética para la sociedad de la información debe tener muy en cuenta el valor de lo inmaterial y lo intangible, pues ésta es la mejor forma de fomentar el cuidado y el respeto por la infoesfera. La realidad, tanto natural como inmaterial, no puede ser solamente objeto de la dominación, el control y la explotación, sino también objeto de respeto en su existencia autónoma. Esto es lo que podemos aprender de un enfoque ambiental. Pero la historia tiene sus vueltas irónicas, y precisamente esas sociedades de alta tecnología, que han dado lugar a la revolución de la información, parecen ser las menos capaces de hacer frente a su impacto ético. ¹¹⁴

La ética de la información también evalúa el deber de todo agente moral en términos de su contribución al desarrollo de la infoesfera, lo que conlleva cualquier proceso, acción o suceso que afecte negativamente y de manera colectiva a este entorno. Aquí, la entropía, por ejemplo, es considerada un mal que debe ser erradicado, entendida como la corrupción

¹¹³ Floridi, *op. cit.*, pp. 25-26. Las cursivas son del autor.

¹¹⁴ Morán, *op. cit.*, p. 27.

de los objetos de información, no de la información en sí (en este sentido, se buscaría un efecto de conservación o de ajuste similar a la anentropía). Para esta ética de la información, un *agente moral* es «un sistema en transición, interactivo, autónomo y adaptativo que puede ejecutar acciones susceptibles a una calificación moral»,¹¹⁵ por ejemplo: los seres humanos, las agrupaciones profesionales de la sociedad, entre otros. Aquí se denomina *agente moral* a los seres racionales ya que poseen *agencia*, es decir, la capacidad de elegir su propio camino, para no ser dominados por algo o alguien más. A este respecto, Floridi utiliza el concepto *paciente moral*, que es más amplio, ya que no sólo incluye a los seres humanos, sino a toda entidad u objeto que, en términos informativos, pueda ser tenido en cuenta por el *agente moral*. Así, este paciente tendría un valor moral intrínseco (quizá mínimo y relativo).

Los conceptos *agente moral* y *paciente moral* no son mutuamente opuestos, ambos siguen el mismo sentido, pero uno es más ‘abarcativo’ que el otro, ya que además de incluir a los seres humanos contiene a algunos objetos del mundo de la vida, o sea una ética que no sólo exige un respeto mínimo entre humanos sino también hacia los objetos de información. Algunos autores defienden este paninformacionalismo en el que todos los objetos del mundo fenoménico (incluidos los seres humanos) son vistos como *objetos de información*, no obstante, mi postura es moderada frente a esta perspectiva. Aún no me convence el ir tan lejos como para extender el efecto ontológico de la información a todos los objetos. Para mí, hasta este momento, los límites de la ética de la información son el ser, la ética de la información debe ser ontocéntrica.

Para este trabajo, sólo se mencionará de manera expositiva estas ideas acerca de *pacientes morales* y del *paninformacionalismo* (los cuales no rechazo del todo, pero sí miro con cautela). En esta tesis se considerará, más bien, sólo el estrato de los *agentes morales*, que son los que tienen voz, toman decisiones, que entablan relaciones de poder, que deliberan y se autoconocen (por ejemplo, los agentes epistémicos).¹¹⁶

¹¹⁵ Floridi, *op. cit.*, pp. 29-31.

¹¹⁶ *Vid.* Mark de Bretton Platts, «Derechos», en *Ser responsables: Exploraciones filosóficas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2012, pp. 157-158.

2.3 Los valores ontológicos de la comunidad epistémica bibliotecológica (fundamentación epistemológica)

En 1997, Miguel Ángel Rendón publicó sus *Bases teóricas y filosóficas de la bibliotecología*, en la que se pudo leer una fundamentación del estatus epistemológico del objeto y métodos de estudio de la bibliotecología como ciencia. Para ello, segmentó su obra en tipos específicos de fundamentación en los que su propuesta tiene injerencia: fundamentación ontológica, teórica, extrateórica, metodológica y lógica. El cometido de esta tesis es, pues, ofrecer una fundamentación ética para la bibliotecología, pero dicha fundamentación acaba por trastocar varias aristas del discurso bibliotecológico, por lo que se leerá, en los apartados siguientes distintos tipos de fundamentaciones, derivadas de la fundamentación ética que aquí se propone. Específicamente, en este apartado se profundizará en la discusión sobre los valores ontológicos de la comunidad de investigadores en bibliotecología, y cómo es que operan en la organización y dinámica interna.

La fundamentación que se ofrece será una epistemológica, principalmente porque son estos valores los que determinan la forma en que se realiza la actividad de investigar. Las creencias de una comunidad científica están en función de valores, y a partir de éstos se puede analizar las circunstancias históricas y sociales que coadyuvan a la creación y obtención del conocimiento dentro de un grupo. Además, se puede evidenciar cómo enfrentan estos grupos y los individuos sus retos y misiones disciplinarios, sobre todo los relacionados con el estatus ontológico de sus objetos de estudio. Cada grupo es distintivo (pues guardan rasgos y características muy especiales que fundamentan su construcción teórica y metodológica), pero, al mismo tiempo, son determinados por las normas institucionales en las que se encuentran insertos.

Las sociedades que se han regido por los principios de una aldea *global* tienen muchos retos meditados por cumplir (como el acceso igualitario a la información). George Steiner habló de algunos pueblos destinados a ser nombrados bajo el epíteto «Pueblo del Libro». Con su aguda crítica, Steiner reconoce que las naciones puntales han tenido grandes logros en materia de información (vista como *lógos*): desde la imprenta de tipos móviles de Johannes Gutenberg, la revolución electromagnética y el almacenamiento masivo, la Biblioteca del Congreso en Washington, la Biblioteca François Mitterrand en París, la interactividad de los sitios web (como una nueva metafísica de la conciencia), las nuevas dinámicas de los libros

electrónicos, entre otros hitos. A pesar de que todo esto supondría que esfuerzos como la *bibliothēca vniuersalis* de Leibniz son más que asequibles, esto no es así, ya que la circulación de información rebasa aún cualquier intento de almacenamiento universal y, más aún, de una organización universal de esa información.¹¹⁷

Esa misión autoimpuesta (y fundamentada en el destino) de las sociedades modernas parece tratar de justificar o incluso negar las consecuencias y contradicciones que vienen con las revoluciones tecnológicas. Ortega y Gasset —quien también parecía invocar al destino para renunciar al pasado— plantea un problema de identidad con respecto a la técnica moderna, y cómo ésta nos transforma, mediante actos técnicos dirigidos a la producción de objetos, pero como también, a través de ella, nos adaptamos al medio. Un problema recurrente en el pensamiento orteguiano es éste: cómo un individuo se convierte en una entelequia y no entiende su realidad, ni identidad y sólo funciona porque está montado de esa manera, con lo cual se convierte sólo en una *aspiración a ser*, sin misión ni comprensión de sí, y sin valores éticos que conduzcan su obrar. Además, ese individuo no sólo debe reconocer en su conducta algunos valores (cualidades estructurales que difunden la idea del bien moral), sino que también requerirá de virtudes correspondientes (hábitos que dependen de nuestra voluntad).

Como lo asentó José Ortega y Gasset, la misión personal y profesional del bibliotecario está determinada por su *circunstancia*. La *circunstancia* orteguiana es muy similar al entorno descrito por Edmund Husserl como *mundo circundante*, en el cual se presentan —entre otras cosas— los elementos axiológicos que se han conformado en virtud de nuestra conducta práctica. Husserl adujo que «como persona soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto *sujeto de un mundo circundante*. Los conceptos de *yo* y *mundo circundante* están inseparablemente referidos el uno al otro. Así, a cada persona le pertenece su mundo

¹¹⁷ George Steiner, «El Pueblo del Libro», en *Los logógrafos*. México: Fondo de Cultura Económica: Siruela, 2007, pp. 72-73. Steiner menciona que cada día entran 3 millones de bytes de referencias nuevas a la Biblioteca del Congreso. Floridi llegó a mencionar, en 2009, que el 92% de la nueva información de los últimos tiempos que se ha almacenado en medios magnéticos, principalmente en discos duros, equivaldría a cinco exabytes de información es equivalente en tamaño a la información contenida en 37,000 nuevas bibliotecas del tamaño de la colección de libros de la Biblioteca del Congreso; *Vid.* Luciano Floridi, «The information society and its philosophy». *The Information Society: An International Journal*, 2009, vol. 25, núm. 3, julio-septiembre, p. 154.

circundante, mientras que, a la vez, varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común». ¹¹⁸

El *mundo circundante* fue, en un inicio, el punto de partida para los estudios emprendidos por la fenomenología, entendida como una «nueva ciencia fundamental»; empero, en lo sucesivo, Husserl —a diferencia de Ortega y Gasset— optó por fincar las faenas de la empresa fenomenológica en un concepto más turgente, el de *mundo de la vida*, que es donde el agente epistémico o investigador puede plantear todas sus teorías y llevar a cabo sus prácticas. Cabe señalar que para Ortega, el enfrentamiento con la circunstancia (lo que implica asimilarla y luego convertirla en pensamiento) es un proceso más amplio que el solo ejercicio de la ciencia, la cual es sólo una manifestación de la facultad cognoscitiva.

Con el tiempo, «el padre de la fenomenología» fue más exhaustivo en sus pesquisas y desarrolló el concepto de *mundo de la vida concreto*, que es «la base fundante del mundo ‘científicamente verdadero’ y, al mismo tiempo, lo engloba en su propia concreción universal», y en este mundo de la ciencia conviven los sujetos, ya que «entre los objetos del mundo de la vida encontramos también a los hombres, con todo su quehacer, actuar y padecer, viviendo en común en el horizonte mundano en sus respectivas uniones sociales». ¹¹⁹ Esta comunidad de sujetos es la que expone el valor epistémico del cúmulo de experiencias (relaciones entre acto y objetos) del mundo.

Una comunidad epistémica está conformada por sujetos epistémicos que tienen la posibilidad de juzgar, afirmar o refutar una creencia con pertinencia. Un sujeto epistémico es una agente que tiene un número limitado de razones y creencias condicionadas por su momento histórico, lo cual le hace generar un marco conceptual en el cual estarán basadas sus razones teóricas. Por ende, puede entenderse que una comunidad epistémica es el conjunto de sujetos epistémicos que comparten las mismas condiciones para generar razones objetivamente suficientes.

Para Pierre Bourdieu, la comunidad epistémica se construye a partir de una realidad compartida basada en el *habitus*, que son sistemas que generan y organizan determinadas prácticas probadas. Dichos *habitus* se gestan gracias a condicionamientos generados por una

¹¹⁸ Edmund Husserl, «Oposición entre el mundo naturalista y el personalista», en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, p. 231.

¹¹⁹ Edmund Husserl, «El camino de la filosofía-trascendental fenomenológica en la pregunta retrospectiva a partir del oculto mundo de la vida pre-dado», en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, § 35 y § 36, pp. 176 y 183.

forma particular de prácticas, o sea circunstancias que se encuentran asociadas a determinadas condiciones de existencia.¹²⁰ Lo que cohesiona estos sistemas o esquemas son los valores. Dice León Olivé, que «los valores, sean propiamente cognoscitivos, éticos o estéticos, juegan un papel imprescindible en la investigación científica [...] los valores condicionan (por lo menos, si no es que determinan) lo siguiente: a) los fines en función de los cuales se investiga; b) la formulación de problemas; c) la selección de los problemas sobre los cuales de hecho se investiga».¹²¹

El ejercicio de la ciencia está compuesto de valores epistemológicos, metodológicos y también ontológicos. Esto es importante enfatizarlo, ya que los valores de una comunidad científica están determinados en una relación trascendental puesto que son el resultado de elementos inmanentes: el conocimiento y la voluntad. Rendón Rojas menciona que «el Ser es primero y, posteriormente, se da el conocer, el hacer, el valer»,¹²² por lo tanto, indagar en lo que *se es* (el elemento ontológico) determinará no lo que es valioso, aunque sí la forma en que se valorizará. Para Mauricio Beuchot, «el valor ontológico sería trascendental, y el valor axiológico, aunque más restringido, es sólo una aplicación o concreción del bien trascendental a los bienes particulares».¹²³ Según el esquema del filósofo dominico, los valores ontológicos están un escalafón más arriba que los valores axiológicos, que expresan o son una manifestación de los anteriores. Dietrich von Hildebrand también hace la diferencia: «podemos decir que el valor ontológico de una persona es propio de este ser como tal. Una vez que existe, posee un valor ontológico y es imposible que lo pierda. El valor moral, por lo contrario, puede estar o no encarnado en una persona o en un acto de la voluntad [...] Dentro de un valor ontológico específico no hay grados, no hay ‘más o menos’. En cambio, en los valores morales podemos hablar de ‘un más y de un menos’».¹²⁴

En este apartado no se indagará en la cuestión de esta diferencia categorial (puesto que no es el meollo), de hecho en el carácter general de esta tesis se considera que los valores axiológicos son de cierta manera ontológicos, y no porque confieran ser, sino

¹²⁰ Pierre Bourdieu, «Estructuras, habitus, prácticas», en *El sentido práctico*. México: Siglo Veintiuno, 2007, pp. 92-93.

¹²¹ León Olivé, «Los valores y la investigación social». *Investigación Bibliotecológica: Archivonomía, Bibliotecología e Información*, 1987, vol. 1, núm. 2, enero-junio, pp. 15-29.

¹²² Miguel Ángel Rendón Rojas, «El ser, conocer y hacer en bibliotecología/ciencia de la información/documentación», en Miguel Ángel Rendón Rojas (coord.), *El ser, conocer y hacer en bibliotecología/documentación*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, 2014, p. 119.

¹²³ Beuchot, «Sobre los valores: El contenido material de la ética formal», *op. cit.*, p. 131.

¹²⁴ Von Hildebrand, «Aspectos esenciales de la esfera de los valores», *op. cit.*, pp. 138-139.

porque dadas ciertas condiciones pueden representar el valor de las acciones morales. Para Dietrich von Hildebrand, el valor moral trasciende al ser que es su portador, por lo que ese valor axiológico ya no es ontológico sino *metafísico*, sin embargo él lo llama *ontológico*.¹²⁵ También los llama valores *a fortiori*, y en ello hay que entender que existen para él dos tipos de valores ontológicos, a saber: uno que propiamente sería un valor metafísico que está fundado en la esencia de un ser (*divinae substantiae*), y otro que se funda en la existencia y no en la esencia (una *dignitas humanae*), por lo que no se le contraponen ningún disvalor (o, visto desde otro punto, su disvalor sería la inexistencia).¹²⁶

Para Von Hildebrand, los valores morales están por encima de los valores intelectuales. Una ética axiológica puede guiarnos a la cavilación sobre la constitución de la existencia y la naturaleza de los objetos, pero también puede llevarnos a cuestiones de tipo epistemológicas, como lo es la constitución científica de una disciplina. El tamiz general que se marca en los textos de Thomas Kuhn acerca de lo que es un paradigma (como matriz disciplinaria) es que está compuesto de elementos ordenados de varios tipos (generalizaciones simbólicas, modelos, problemas concretos), cada uno de los cuales requiere de una especificación posterior.¹²⁷ Pero Kuhn agregó un componente, y éste es representado por los valores. Su función dentro de la comunidad epistémica es la de unificar, brindar consistencia interna y externa, es decir, contribuir a que dentro de sí la comunidad funcione como un todo, a partir de cualidades significativas que se comparten. Este papel es particularmente importante cuando hay que identificar situaciones de crisis u optar entre caminos incompatibles.¹²⁸

Así como las matrices disciplinarias cambian y evolucionan, de igual forma lo hacen los valores y la misma sociedad que representan. Como bien lo señala Estela Morales, los profesionales de la información «también comparten el compromiso de actuar sobre la base de valores de convivencia del grupo social al que pertenecen». ¹²⁹ Para los bibliotecólogos, el análisis axiológico no debe constituir únicamente una mirada fría a la construcción de valores, sino a la evaluación de situaciones, acciones, actitudes,

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 140-141.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 138.

¹²⁷ Thomas Samuel Kuhn, «La ciencia normal como resolución de enigmas», en *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 278-280.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 281.

¹²⁹ Estela Morales Campos, «La biblioteca, la ética y la información», en Estela Morales Campos y Jaime Ríos Ortega, coords., *Ética e información: Mesa redonda*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2005, p. 61.

circunstancias, en las cuales se pueden diferenciar estos valores. Miguel Ángel Rendón apunta que «los valores son manifestaciones del ser y construcciones históricas del sujeto en su juego ontológico dentro de una comunidad» y, además:

Se puede observar que existe una comunidad epistemológica de la Bibliotecología conformada por los investigadores y profesores que por una parte se ocupan de desarrollar la teoría y por otra de transmitir esa teoría a los nuevos cuadros que, a su vez, serán investigadores, profesores o profesionales que trabajarán en el área guiados por el paradigma que recibieron. Están claramente identificados los centros e institutos de investigación en el área, las escuelas y facultades que preparan a las nuevas generaciones, las revistas académicas que publican los resultados de estudios, los comités, dictaminadoras, etcétera. Dentro de ese paradigma se identifican los valores que se aprecian y deben ser deseados y respetados.¹³⁰

Para entender la amalgama que unifica a una comunidad epistémica, será necesario reflexionar sobre aquella cuestión que Derrida llamó las «normas y formas institucionales». El autor argelino entiende por condiciones político-institucionales al conjunto total de aquellas formas, normas, principios, programas, y todos aquellos condicionantes que dan forma a la enseñanza, todas aquellas políticas que directa o indirectamente influyen en el proceso de producción y difusión del proceso de aprendizaje y de investigación.¹³¹ Dentro de las distintas comunidades epistémicas bibliotecológicas —algunas de diversas latitudes— pueden existir divergencias sobre algunas atribuciones de legitimidad, sobre todo acerca de algunos conceptos (como el de *información*), pero, a pesar de ello, la bibliotecología, en general, ha perfilado su senda hacia la constitución de su campo de una forma más o menos entendida. En este sentido, es acertado aseverar que la comunidad epistémica en bibliotecología es una «comunidad epistémica pertinente», lo que implica que ésta «puede tener por objetivas a un conjunto de creencias y que sin saberlo sean falsas, pero es posible que más adelante sus miembros encuentren razones para desechar las creencias incorrectas y apoyarse en aquellas creencias que están más atrincheradas en el marco conceptual de la comunidad epistémica pertinente».¹³²

¹³⁰ Rendón Rojas, «La construcción de valores...», *op. cit.*, pp. 9 y 22.

¹³¹ Jacques Derrida, «Entre corchetes: Entrevista con Jacques Derrida (primera parte)», en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A, 1997, p. 65.

¹³² Luis Villoro, «Razones para saber», en *Creer, saber, conocer*. México: Siglo Veintiuno, 1996, pp. 150-151.

Esto supone que los miembros de una *comunidad epistémica pertinente* deben entender que los objetos no dependen de los sujetos, las cosas son ontológicamente independientes de cualquier sujeto, comunidad o marco conceptual; no obstante, para poder conocer los objetos o los fenómenos, los sujetos dependen (epistémicamente) de sus marcos o esquemas conceptuales, pero también de lo que Bourdieu denominó *potencialidades objetivas*, que son estructuras ya dadas dentro del sistema en el cual se encuentran los sujetos. En la dinámica de la investigación, generalmente, se ha privilegiado el juicio de la comunidad frente al juicio particular (salvo connotados casos), por lo que la verdad de una proposición no depende de un solo sujeto, sino de las razones que son objetivamente suficientes y accesibles a la comunidad epistémica. La justificación de un supuesto o creencia es objetiva en tanto, dentro del alcance de una comunidad epistémica, se tengan las mejores razones para aceptar esa creencia como verdadera y no sea posible encontrar ninguna razón de peso en su contra, dados los recursos de los que disponen en ese momento los sujetos.

Al materializar e institucionalizar el *habitus*, es decir, al hacer palpables de manera empírica las percepciones, valorizaciones, pensamientos y acciones que enmarcan los *habitus* a manera de instituciones, se consolidan sistemas de disposiciones que los sujetos adquirirán en su práctica. Al exteriorizar los *habitus* en el *campo* (que son los espacios sociales históricamente contruidos con instituciones y leyes de funcionamiento propios), se consolida la forma por la cual un grupo de agentes definirá su actuar. Si se parte de la idea que las creencias son disposiciones a actuar, lo que genera la exteriorización del *habitus* es justamente las disposiciones por las cuales un grupo definirá su actuar práctico, lo que es en sí un paso previo para el desarrollo de creencias, pues dichos *habitus* enmarcan experiencias pasadas en un grupo de agentes a la manera de valorizaciones, percepciones, acciones y pensamientos. Así, el *campo* reafirma de manera externa e institucional en un espacio social, lo que el *habitus* ya ha definido, es decir, las formas de actuar, pensar, valorizar y en sí, la perspectiva de vida de un conjunto de sujetos que configuran una comunidad.

Esto no implica que un sujeto epistémico (un investigador), para serlo, en estricto sentido, deba encontrarse inserto en el actuar de una comunidad, en las formas institucionales de un grupo o en un *habitus* pre-dado; tanto Derrida, Bourdieu o Villoro se refieren a un investigador arquetípico posicionado en una comunidad institucionalizada, y lo configuran así porque debe ser alguien capaz de incidir en el amplio espectro de un campo, por lo cual debe pertenecer al campo. Pero un investigador es un agente con una

connotación más diversa, cuyas contrariedades van más allá de lo epistémico (su marco socio-personal, por ejemplo). Lo que hacen Derrida, Bourdieu o Villoro es conceptualizar a un sujeto que se desenvuelve en el *mundo de la vida concreto* (el mundo de la ciencia), pero un investigador se mueve más allá que eso; hay que recordar que el *mundo de la vida concreto* es sólo un substrato sistematizado del *mundo de la vida*. La actividad cognoscente es más amplia que la ciencia misma, la cual es sólo una de sus partes, acaso la más sistematizada o encumbrada (en términos políticos), y va más allá de relaciones endogámicas.

En la novela *El maestro de escuela* del colombiano Fernando González, de 1941, el personaje principal, don Manjarrés, trata de indagar y, al mismo tiempo, enseñar sus particulares ideas, y para ello comienza a escribir, pero su intención no es sólo la de terminar un libro sino enarbolar una nueva teoría del conocimiento. No se trata de un investigador encumbrado sino de un maestro de una escuela de poca monta, que tiene que sortear dificultades económicas a causa de un precario salario, además de soportar las opiniones desfavorables de su mujer (con quien tiene dos hijos) y las presiones políticas de un medio académico (por ejemplo, la regla implícita de ‘pagar derecho de piso’): «los poderosos protegen a los que se ‘adaptan’; luego... hay que asesinar al Manjarrés. Argumentarán que los ‘genios’ anuncian la realidad futura...».¹³³ Durante esta historia de incontables traspiés y de travesía espiritual, Manjarrés recorre un progresivo y arduo proceso de autoconocimiento, el cual, según la definición de Gadamer, no es sólo *conocimiento de sí* sino también de su entorno y del mundo (el espacio compartido con otros individuos). En el epílogo, González suscribe: «¡Qué amarga es la vida de los ‘solitarios maestros’, amancebados con ‘sus viejas verdades incomprendidas’! El hombre es animal social. Por eso, al maestro de escuela ‘incomprendido’, un gran pánico comienza hacia los cuarenta años a amargarle los amaneceres. La gente no permite la libertad».¹³⁴

En el mundo académico, se dan las relaciones de poder que describió Foucault, y que nacen con la relación del *cuidado de sí*, pero también *cuidado de los otros*, una relación casi siempre desigual. Y aquí surge el concepto de responsabilidad (como una obligación voluntariamente aceptada), la cual se convierte en una relación de poder que no es recíproca: «A diferencia de todas las relaciones humanas que son susceptibles de valoración moral, la

¹³³ Fernando González, *El maestro de escuela*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1995, p. 73.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 66.

responsabilidad tiene como condición una disparidad extrema de poderes y de funciones entre los sujetos que vincula». ¹³⁵

Los *habitus* y *campos* reconstruyen la realidad compartida de la comunidad epistémica. Gracias a los mismos, los marcos conceptuales logran construirse y por ello se reafirma la existencia de sujetos epistémicos pertinentes. Debido a la realidad compartida, los sujetos tienen la misma información necesaria para poder considerar, analizar, juzgar y aceptar un saber dentro de la comunidad epistémica. Lo que Villoro denomina *marco conceptual*, Bourdieu lo llama la *armonización de la experiencia*, y ambos se basan en cierta intersubjetividad entre los miembros de una comunidad. Por tanto, es el *habitus*, y también el *campo*, los que determinan la forma en que se *valorizará*, de manera jerárquica, dentro de una comunidad epistémica.

Una comunidad epistémica está conformada por sujetos que pueden juzgar, afirmar o refutar una creencia con pertinencia. Las creencias de los sujetos que conforman la comunidad generan marcos conceptuales en los cuales estarán basadas sus razones teóricas. En este apartado se estableció que son los valores los que condicionan o determinan la actividad de investigar (la formulación y selección de problemas) dentro del mundo de la vida concreto (un mundo significativo). La ciencia, además de valores epistémicos y metodológicos, requiere de valores ontológicos.

En este apartado se estableció que la bibliotecología es una *comunidad epistémica pertinente*, pues a pesar de tener por objetivas a un conjunto de creencias falsas, es posible que sus miembros lleguen a encontrar razones para rechazar esas creencias incorrectas, según su marco conceptual. Esto no significa que los objetos de estudio de la bibliotecología dependan en términos ontológicos de los sujetos que realizan investigación, sino que éstos se valen de sus marcos conceptuales para conocerlos como fenómenos, por ello se estableció que en la bibliotecología existen *comunidades epistémicas pertinentes*.

El *marco conceptual* y la *armonización de la experiencia* se basan en una estimulación que busca esclarecer cómo es que se construye un saber dentro de una comunidad, por lo que los sujetos de una comunidad son moldeados al cobijo de sus propios marcos. Para José Ortega y Gasset estos marcos son sólo una parte de la circunstancia del sujeto (la circunstancia epistémica de bibliotecólogo); antes que cualquier otra cosa, los individuos necesitan tener una conciencia de sí mismos. En otras palabras, encontrar su misión. Ahora, se hace necesario explorar en la circunstancia personal y profesional del bibliotecólogo.

¹³⁵ Linares Salgado, «La fundamentación deontológica de la responsabilidad», *op. cit.*, p. 329.

2.4 La misión y los valores del bibliotecario (fundamentación historicista)

En este apartado se retomará la perspectiva de José Ortega y Gasset para ofrecer una fundamentación de tipo historicista, quizá no para ver a la historia como el gran sistema del que parte toda interpretación, pero sí para explicar, a partir del devenir histórico, la misión del bibliotecario y su constitución como un campo científico. Por ejemplo, en el apartado anterior se analizaron las creencias dentro de una comunidad epistémica (que constituyen la realidad humana), las cuales están determinadas por el momento histórico de los sujetos que realizan la investigación. Pero éstas pueden ser entendidas e interpretadas desde el lente histórico, dice Ortega. En este apartado se verá a la misión del bibliotecario como un fenómeno histórico, principalmente porque lo que se busca es dar sentido a su práctica, con miras a futuro.

Don Fallis señala que los profesionales de las bibliotecas desempeñan un papel muy importante en la sociedad. A partir de la obra *Misión del bibliotecario* de José Ortega y Gasset, Fallis determina que la encomienda de los bibliotecarios se resume, esencialmente, en proporcionar a los miembros de la sociedad el acceso a la información que necesitan. Esto implica que, al igual que los médicos, abogados y otros profesionales, el bibliotecario necesita encaminar su misión de una manera prudente y ética; al igual que otros actores sociales instruidos, el bibliotecólogo se enfrenta regularmente a dilemas éticos. Este autor, adscrito a la Universidad de Arizona, cavila según una ética de la virtud, y declara:

En el siglo XXI, personas de todo tipo se enfrentan a dilemas éticos que entran en el ámbito de la ética de la información. Por ejemplo, los fans de la música tienen que decidir si desean descargar archivos de música a través de internet sin tener que pagar. Así, al igual que el profesional de la biblioteca, un librero puede enfrentarse a la situación de tener que decidir si mencionarle a los agentes de la ley los libros que están leyendo sus clientes. Todas estas personas se beneficiarían de un buen conocimiento de la ética de la información. Por ejemplo, sería útil para que sean capaces de pensar en lo que Kant, Aristóteles o Rawls dirían sobre sus dilemas. Sin embargo, hay una razón por la que es especialmente importante para los profesionales de las bibliotecas tener una comprensión cabal de la ética de la información: ¿La forma en que los profesionales de las bibliotecas responden a sus dilemas éticos afecta directamente su capacidad para llevar a cabo su misión?¹³⁶

¹³⁶ Don Fallis, «Information ethics for twenty-first century library professionals». *Library Hi Tech*, 2007, vol. 25, núm. 1, enero-marzo, p. 32.

Según los términos del filósofo español José Ortega y Gasset, la axiología (a la cual denominaba «estimativa», en el mismo sentido que la *vis aestimativa* en San Alberto Magno) puede servir para cohesionar el «cemento social» sobre el que se mueve el acontecer humano. A partir de ella podrían construirse sólidos códigos para un proceder práctico conducente, para lo cual se requeriría también de la alocución y soflama deontológica. Floridi sostuvo, en los últimos años del siglo pasado, que para enfrentar las vicisitudes de la sociedad de la información era necesario enarbolar un discurso ético que circundara las actividades informativas, pero dudaba que la deontología (con todos los imperativos kantianos) fuera suficiente para afrontar algunos fenómenos actuales que atañen a los conflictos del actuar, como los delitos informáticos, por ejemplo.¹³⁷

Con respecto a la disciplina bibliotecológica, Floridi manifiesta que ésta ha mantenido tradicionalmente una postura normativa y que, por lo tanto, se ha cobijado bajo planteamientos puramente descriptivos y prescriptivos. Para él: «La biblioteca es un lugar donde las necesidades y los valores educativos y de comunicación se implementan, es el sitio donde, además, han sido defendidos y promovidos, en el cual los contenidos son evaluados y seleccionados a partir de la comunidad, y donde las prácticas de catalogación, por ejemplo, están lejos de ser actividades neutrales, libres de evaluación».¹³⁸

Para poder establecer un enfoque general de la ética de la información, dirigido a la práctica bibliotecológica, Floridi nos invita a repensar la obra *Misión del bibliotecario* de Ortega y Gasset, de 1935, pero también el artículo que el madrileño intituló «El hombre debe dominar al libro», en el cual ciertamente se habla del «control de los libros», pero se pondera también el «control de uno mismo».¹³⁹ Para poder escudriñar con soltura la obra del autor español, es necesario entender conceptos clave como el de «misión», el cual —en sus propias palabras— implica «la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar. La idea de misión es, pues, un ingrediente constitutivo de la condición humana, y como antes decía: sin hombre no hay misión, podemos ahora añadir:

¹³⁷ Luciano Floridi, «Information ethics: On the philosophical foundation of computer ethics». *Ethics and Information Technology*, 1999, vol. 1, núm. 1, marzo-mayo, p. 40.

¹³⁸ Floridi, «On defining library and information science...», *op. cit.*, p. 39.

¹³⁹ José Ortega y Gasset, «Man must tame the book». *Wilson Library Bulletin*, 1935, vol. 9, núms. 5-10, julio-diciembre, pp. 305-307; El escritor y editor Juan Domingo Argüelles apunta sobre Ortega y Gasset que aquel, quien «tenía principios éticos dentro de su filosofía, se escandalizaba, naturalmente, del abuso sustancial de lo que él llamaba 'la forma de vida humana que es el libro'»; Juan Domingo Argüelles, «La misión del bibliotecario ante los demasiados libros». *El Bibliotecario*, 2007, vol. 6, núm. 67, enero, p. 4.

sin misión no hay hombre». ¹⁴⁰ La misión es, pues, una voz que prorrumpe enfáticamente hacia el *deber ser*, antes que en el *qué hacer*.

Por tanto, la postura de Ortega en la *Misión del bibliotecario* —o en la *Misión de la universidad* incluso— está determinada por la axiología, y no tanto por la veta deontológica, como suele entenderse. De la misma manera ocurre con Frondizi en su libro *La universidad y sus misiones*. La misión del bibliotecario (personal y profesional), se presenta como una serie de enunciaciones muy generales y discursivas, empero, el filósofo español se ocupó igualmente de particularidades concretas, a partir de lo cual pronunció su filosofía de la circunstancia, que busca profundizar en la vida concreta de cada uno y no en una vida ideal: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo. Benefac loco illi quo natus es». ¹⁴¹ En este dicho sucinto, por lo general, se suele subsumir toda la filosofía orteguiana.

Pareciera que tal sentencia es el reducto perfecto para definir el pensamiento de Ortega y Gasset, no obstante, dicha oración es solamente el corazón de su filosofía, por decirlo de alguna manera. En su *opera prima* —intitulada *Meditaciones del Quijote*— se habla, entre otras cosas, de una acción heroica para «salvar a la circunstancia», y es heroica porque se debe luchar contra las condiciones adversas de un mundo exterior y, muchas veces, contra los fantasmas que habitan nuestro propio mundo interior (miedos, prejuicios, contrariedades). Y al hablar de la circunstancia de un individuo, éste puede representar a una sola persona, a todo un gremio, a una comunidad o a una nación.

Precisamente, en la segunda parte de su ensayo, se aborda de manera más descriptiva cuál es esa *circunstancia* que debe ser salvada, y que, en el caso particular de Ortega, resulta ser su propio contexto, la dura situación a la que se enfrentaba el pueblo español, después de haber vivido una política encaminada al autoritarismo (ya fuera desde la Monarquía o desde la dirigencia militar). Se habla, entonces, de una España en el momento más acentuado de sus crisis, incluso de identidad, y no sólo porque perdió sus últimas posesiones coloniales (Cuba, Puerto Rico y Filipinas) en la guerra con los Estados Unidos), sino porque es denostada y apartada del resto de Europa en la repartición de los territorios africanos, por ejemplo, y es señalada como la más atrasada de las naciones de aquel

¹⁴⁰ José Ortega y Gasset, «La misión del bibliotecario», en *El libro de las misiones*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1940, p. 15.

¹⁴¹ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Residencia de Estudiantes, 1914, pp. 43-44; *Vid.* Risieri Frondizi, *La universidad y sus misiones*. Santa Fe, Argentina: Universidad Nacional del Litoral, 1958, 43 p.

continente. Para el grueso de Europa, la Hispania había permanecido en una tradición medieval y se había quedado rezagada, y como ejemplificación se señaló, en aquella época, el uso vigente que España hacía para su sistema jurídico de las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio como ley supletoria (un código legal del Medioevo), además de que su geografía política era aún semifeudal (cuestión que hoy se mantiene).

Miguel de Unamuno, justificó estos rasgos de la «madre patria», aludiendo que España tenía una tradición mucho más «mística», a diferencia del resto de Europa y defendió su postura con una visión peculiar denominada *quijotismo*. Para él, España era briososa e idealista, como la figura de don Quijote, y el resto de Europa, en contraparte, eran prosaicos como su némesis, el bachiller Sansón Carrasco, ya que esas naciones eran plenamente pragmáticas, empíricas y dominadas por el positivismo. Basta recordar la revisitada frase de Miguel de Unamuno, proferida en la conclusión del texto *Del sentimiento trágico de la vida*, en la que se exclama con vehemencia «¡qué inventen ellos!».¹⁴²

La filosofía de Ortega es el corolario del periodo conocido como Restauración, culminado en 1923, el cual se caracterizó por dejar de ver al pasado con profunda pesadumbre y acentuada nostalgia. En las *Meditaciones del Quijote*, Ortega propone mirar hacia el futuro, abordar la circunstancia con alegría y nuevos bríos, y dejar atrás el pesadumbrismo de los pensadores precedentes (la generación del 98). Para él, la historia es el método principal para comprender y sopesar la circunstancia (la «historia interna», como la denominaría Carl Friedrich von Weizsäcker), y no para huir de ella, ni siquiera para emanciparse de ella, sino para dotarla de sentido. Ortega señala que:

Nos encontramos como un poeta a quien se da un pie forzado. Este pie forzado es la circunstancia. Se vive siempre en una circunstancia única e ineludible. Ella es quien nos marca con un ideal perfil lo que hay que hacer. Esto he procurado yo en mi labor. He aceptado la circunstancia de mi nación y de mi tiempo. España padecía y padece un *déficit* de orden intelectual. Había perdido la destreza en el manejo de los conceptos, que son —ni más ni menos— los instrumentos con que andamos entre las cosas. Era preciso enseñarla a enfrentarse y transmutar ésta en pensamiento, con la menor pérdida posible. Se trata pues, de algo más amplio que la

¹⁴² Miguel de Unamuno, «Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea», en *Del sentimiento trágico de la vida/La agonía del cristianismo*. Madrid: Akal, 1983, p. 333.

ciencia. La ciencia es sólo una manifestación entre muchas de la capacidad humana para reaccionar intelectualmente ante lo real.¹⁴³

La circunstancia (*circumstantia*), es, básicamente, lo que está en torno a una persona (como el *mundo circundante* de Husserl), y Ortega lo explica de una manera simple: *circum* y *stantia*, o sea, el «lugar o sitio en rededor», lo que conlleva a la vida individual, a lo inmediato. Como idea, Ortega dice que la *circunstancia* implica «¡Las cosas mudas que están en nuestro derredor!»,¹⁴⁴ es decir, el mundo exterior que nos envuelve; pero también habla de «aquellas porciones de vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*»,¹⁴⁵ esto es el mundo interior del sujeto. Por principio, para él el *lógos* representa varias cosas: sentido, conexión, unidad, todo lo individual, interior y circunstante, lo que aparenta ser casual y falto de significación, lo oculto que debe ser develado. Dar sentido a la circunstancia es dar cauce a lo infranqueable, implica hacer transitable nuestra ciudadela interior.

Al afirmar que «yo soy yo y mi circunstancia», Ortega conduce el esfuerzo de su discurso a «salvar la circunstancia». Salvar (*salvāre*), como tal, en un sentido laxo, significa «dar bienaventuranza», pero dado que la circunstancia —como ya se dijo— implica un mundo exterior y a la vez un mundo interior, salvar la circunstancia conlleva redimir a ese mundo exterior pero sobre todo el interior, ya que «la historia del mundo está circunscrita a la cuenca de este mar interior». ¹⁴⁶

Salvar el mundo exterior es una acción que prosigue el sentido platónico de «salvar las apariencias», o sea salvar los fenómenos, tejer un puente lógico entre la teoría y la realidad, «dar sentido a lo que nos rodea» o, en otras palabras, conocer a través de los sentidos lo que es problemático, ya que lo desconocido (que no incognoscible) entra en esta categoría de exterioridad. En contraparte, salvar el mundo interior tiene que ver con encontrar el sentido (como puede ser el sentido de perdurabilidad) o dar sentido (como

¹⁴³ José Ortega y Gasset, «Para el 'archivo de la palabra'», en *Historia como sistema y otros ensayos filosóficos*. Madrid: SARPE, 1984, § 1, pp. 99-100.

¹⁴⁴ Ortega y Gasset, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 35.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 93. En este caso, la técnica no sería una forma de salvar la circunstancia exterior, pero sí de transformarla; José Ortega y Gasset, «Primera escaramuza con el tema», en *Ensimismamiento y alteración: Meditación de la técnica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1977, pp. 64-65.

espíritu o *lógos*), pero, además, Ortega lo asocia con el «liberarse» y «saber revertir», con la constante reforma, corrección y aumento del ideal ético en su vertiente aristotélica.¹⁴⁷

El mundo interior es también la conciencia y lo subjetivo (a veces lo inapreciado y desestimado), el *me ipsum* (el «yo mismo»). No sería estéril destacar el cariz espiritual y religioso presente en la configuración del mundo interior que hace Ortega, y esto se verifica en el uso de locuciones latinas extraídas de la Biblia (específicamente de las diferentes versiones de *La Vulgata* de San Jerónimo), como él mismo lo declara. En este sentido, el *me ipsum* es contextualizado dentro de la idea *omnia traham ad me ipsum* («atraer todo hacia mí mismo»), lo que implica que el hombre no es el centro del universo, sino que sólo es el centro de su circunstancia.

Con lo anterior, se muestra que esta filosofía no es oscura ni ubicada solamente en la dimensión de lo abstracto. Ortega logra aterrizar estos preceptos pero ahora en el acontecer bibliotecario, inscrito habitualmente en la esfera pragmática, y menciona que la misión del bibliotecario conlleva a una misión personal (mundo interior) y una misión profesional y colectiva (mundo exterior).¹⁴⁸

La *Misión del bibliotecario* estructuralmente está segmentada en la misión personal y la misión profesional, como ya se dijo. La una es el mundo interior y la otra el mundo exterior del bibliotecario. Ortega señaló que para la misión exterior, el menester colectivo de la profesión no debe descansar en una magnitud fija (reglas rígidas y perennes) sino en una esencia variable, migratoria, evolutiva. También enfatiza que: «las carreras o profesiones son tipos de quehacer humano que, por lo visto, la sociedad necesita. Y uno de éstos es desde hace un par de siglos el bibliotecario. Toda colectividad de Occidente ha menester hoy de un cierto número de médicos, de magistrados, de militares... y de bibliotecarios».¹⁴⁹

Dado que la *Misión del bibliotecario* fue una lectura dictada en Madrid, en el marco de la octava edición de la *IFLA General Conference and Assembly*, en su versión escrita se puede percibir la oratoria política y la retórica propias de Ortega, las cuales se vuelcan sobre un *éthos* similar a una búsqueda heroica, de autoconocimiento, una voluntad de cambio que se auxilia de la razón para hacer a los seres humanos mejores. En relación con esta tónica,

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 41 y 44.

¹⁴⁸ José Ortega y Gasset, «Misión personal/Misión profesional», en *Misión del bibliotecario (y otros ensayos afines)*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, pp. 51-53 y 54-59.

¹⁴⁹ *Ibid.*, «Misión profesional», pp. 56-57.

hace algunos años Karl Popper propuso una nueva ética profesional, de corte general, y lo hizo también en una conferencia enunciada en Madrid, cincuenta y seis años después del pronunciamiento de Ortega y Gasset. En el marco de su investidura como doctor *honoris causa* en la Universidad Complutense de Madrid, en 1991, Popper suscribió:

Es de gran importancia darnos cuenta que siempre podemos aprender cosas nuevas, incluso en el campo de la ética. Me gustaría demostrar lo anterior por vía de un examen de la ética de los profesionales, la ética de los intelectuales, la ética de los científicos, médicos, abogados, ingenieros, arquitectos, directores, y, muy importante, de los periodistas y de la gente influyente del mundo de la televisión; también de los funcionarios, y sobre todo, de los políticos. Me gustaría proponerles algunos principios de una nueva ética profesional, principios que están estrechamente relacionados con las ideas éticas de tolerancia y de honestidad intelectual [...] Hay que reconocer que la antigua ética profesional se basó, como también se basa la nueva, en los conceptos de verdad, de racionalidad y de responsabilidad intelectual. Con la diferencia de que la antigua ética se basó en el concepto de conocimiento personal y en la idea de que es posible llegar al conocimiento cierto, o al menos acercarse lo más posible. Por esta razón, el concepto de autoridad personal desempeñó un papel importante en la antigua ética profesional. En contraste, la nueva ética se basa en el concepto de conocimiento objetivo, y de conocimiento incierto. Esto exige un cambio radical en nuestra manera de pensar. Lo que tiene que cambiar es el papel desempeñado por los conceptos de verdad, racionalidad, honestidad intelectual y responsabilidad intelectual.¹⁵⁰

Aquí se pronuncia Popper por una actitud de reconocimiento con uno mismo. Javier San Martín apunta que la *misión* personal y particular del propio Ortega y Gasset fue proporcionar al mundo «los frutos fundamentales de la iluminación, la ciencia y la moral pública».¹⁵¹ Al respecto, y tal como se dijo, la circunstancia exterior implica el entorno inmediato para un individuo, el contexto personal que condiciona al sujeto y, a partir del cual, éste entiende el mundo. Entonces, Ortega revela su propia trama: «Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación [...] la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre. Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de

¹⁵⁰ Popper, *op. cit.*, § 10, p. 3.

¹⁵¹ Javier San Martín Sala, «José Ortega y Gasset (1883-1955)», en Hans Rainer Sepp y Lester Embree, eds., *Handbook of phenomenological aesthetics*. Dordrecht: Springer, 2010, p. 245.

realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo». ¹⁵²

Esto implica que el desenvolvimiento (personal o profesional) de cualquier individuo comienza desde su contexto particular. Por ejemplo, en el caso de los bibliotecarios, se entendería que los servicios de información ofrecidos en zonas como Finlandia o Dinamarca serán diferentes a los implementados en naciones de América Central, por el simple hecho de que su circunstancia se deriva de diferentes necesidades sociales. Un plan nacional de lectura echado a andar en estas dos latitudes será muy desemejante entre sí en cuanto a su cobertura, ya que sus niveles de alfabetización no son similares. Incluso la lengua es otra atenuante: «las lenguas nos separan e incomunican, no porque sean en cuanto a lenguas distintas, sino porque proceden de cuadros mentales diferentes, de sistemas intelectuales dispares, de filosofías diferentes». ¹⁵³

La circunstancia determina *cómo* se realizarán determinados procedimientos dentro de la disciplina (aunque existan principios generales aplicables a cualquier contexto), pero también determinará *para qué* se harán dichas tareas. El *cómo* puede depender de las condiciones materiales y económicas. El *para qué* dependerá, prácticamente, de la hechura de las necesidades de las comunidades a las cuales la biblioteca, como institución, debe servir. La locución latina que profiere Ortega, *Benefac loco illi quo natus es* («Beneficia el lugar en el cual has nacido») hace hincapié en el contexto de la circunstancia individual, misma que permite entrar en juego con la realidad, quizá para emanciparse de ella. Aunque esta frase abarca a la circunstancia geográfica, en realidad va más allá, ya que al hablar de «mi circunstancia» se advierte una cuestión de perspectiva. En un escrito precedente suscribí:

¿Cómo podemos hacer frente a los nuevos desafíos éticos? Dado que la brecha digital es un problema que afecta a los individuos y no sólo a las sociedades, las soluciones pueden ser más eficaces si son orientadas jerárquicamente de abajo hacia arriba, pero desafortunadamente viejas soluciones a los problemas éticos no pueden ser simplemente extrapoladas y traídas de vuelta para aplicarse mecánicamente a la infoesfera. Las tecnologías no son sólo herramientas, sino que también son vehículos hacia las interpretaciones de la realidad circundante. ¹⁵⁴

¹⁵² Ortega y Gasset, *Meditaciones...*, *op. cit.*, pp. 42-43.

¹⁵³ Ortega y Gasset, «Miseria y esplendor de la traducción», en *El libro de las misiones*, *op. cit.*, p. 153.

¹⁵⁴ Morán, *op. cit.*, p. 32.

La circunstancia tampoco es una condicionante (como destino manifiesto), pero sí es el punto desde el cual un individuo debe iniciar su travesía para construir su misión personal. Por otro lado, la misión profesional puede remitirnos a los fantasmas propios de la disciplina, que pueden materializarse en los retos e inseguridades que hacen falta por confrontar y que, antes de abrirse al mundo exterior, deben ser discutidos dentro de nuestro propio entorno, día a día.

Entre el periodo en que Ortega escribió la *Misión de la universidad* (1930) y la *Misión del bibliotecario* (1935), entraron en vigor en España las políticas educativas del franquismo, por ejemplo se creó en 1932 el Patronato de Misiones Pedagógicas, cuya encomienda fue expandir la cultura en todos los dominios de la Segunda República. Parte importante de las políticas educativas no sólo se acompañaron sino que surgieron a partir de políticas bibliotecarias (en 1931 se crearon las bibliotecas circulantes). María Moliner, por ejemplo, fue pieza clave para establecer las bibliotecas rurales, de hecho, en el mismo evento en el que Ortega pronunció su discurso en Madrid (en el marco de la Asamblea de la IFLA), Moliner presentó su obra *Bibliotecas rurales y redes de bibliotecas en España* (la cual sentaría las bases para la red local de bibliotecas valencianas); dos años después publicaría sus *Instrucciones para el servicio de pequeñas bibliotecas*, y un par de años más adelante el *Proyecto de bases de un plan de organización general de bibliotecas del Estado*. En esta última obra se percibe un carácter socrático a la hora de enunciar la misión de la biblioteca como institución en España, pues exhortaba a tener claro el conocimiento de las carencias y las limitantes de su estructura para poder llevar a cabo el noble servicio de proveer información a la ciudadanía. La misión que Ortega pronunció, estaba en sintonía sin duda con la tónica del proyecto bibliotecario y educativo republicano que trazó Moliner.

En el caso de las bibliotecas universitarias, es claro que la misión del bibliotecario se conjunta con la misión de la universidad. Ambas misiones encaminan a las instituciones y a los individuos a suministrar la «dosis de cultura» que requiere la sociedad. Ortega señala que la misión de la universidad es «enseñarle [al hombre] la plena cultura del tiempo, de descubrirle con claridad y precisión el gigantesco mundo presente, donde tiene que encajarse su vida para ser auténtica».¹⁵⁵ La cultura surge del contacto del hombre con el universo, ya que se forma ideas claras sobre lo que son las cosas, sobre lo que es él mismo

¹⁵⁵ José Ortega y Gasset, «Lo que la Universidad tiene que ser 'además'», en *Misión de la Universidad y otros ensayos afines*. Madrid: Revista de Occidente, 1960, p. 63.

y su lugar en el cosmos. La cultura comprende todo lo que es humano: creencias, costumbres, valores, lenguaje, instituciones y prácticas. La característica básica de la cultura es que concierne a una comunidad, y ahí es donde se hace presente el papel de la biblioteca. Ante un ambiente dado, la cultura crea formas de subsistir frente al entorno, ello implica tanto la creación de instrumentos para hacerse de lo necesario, como la conformación de ideas acerca de lo real, para clasificar la realidad que tiene ante ella, determinar la importancia y accesibilidad a las cosas, establecer maneras de relacionarse con ellas y con los demás miembros de su comunidad; todo esto deriva en los usos y costumbres, las instituciones y lo cotidiano.

La concepción de Derrida sobre la *deconstrucción* puede nutrir la idea de una necesidad de una ética de la información frente a la institución bibliotecaria, ya que, en el contexto de la institución universitaria, constituye un posicionamiento político frente a «las estructuras político-institucionales que forman y regulan nuestra actividad y nuestras competencias». Por ende, puede coadyuvar a la articulación de la ética axiológica y la deontológica para la comunidad bibliotecaria:

Lo que llamamos la *deconstrucción* no es un conjunto técnico de procedimientos discursivos, constituye menos todavía las reglas de un nuevo método hermenéutico que trabajaría en archivos o enunciados, al amparo de una institución dada y estable; constituye, más bien, una toma de posición, en el trabajo, en base a las estructuras político-institucionales que forman y regulan nuestra actividad y nuestras competencias. Precisamente porque no concierne tan sólo a los contenidos de sentido, la deconstrucción no puede ser escindida de esta problemática político-institucional y requiere un nuevo planteamiento que no confía ya necesariamente en los códigos heredados de lo político y lo ético. Ello hace que pueda parecer demasiado política para algunos, mientras que a aquellos que no reconocen lo político si no es con la ayuda de los paneles de señalización de antes de la guerra les aparece como demoledora. La deconstrucción no se limita ni a una reforma metodológica sustentadora de la organización dada, ni inversamente a una parodia de destrucción irresponsable que tendría como más seguro efecto el dejar todo como está y el consolidar las fuerzas inmovilistas de la Universidad.¹⁵⁶

Desde los años treinta, Ortega y Gasset advertía un movimiento de convergencia de las universidades, referido a la tendencia de las instituciones a efectuar sus funciones de

¹⁵⁶ Jacques Derrida, «Kant: El conflicto de las facultades», en *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica, 1984, p. 76.

manera muy homogénea. Esta apreciación, con los años, se ha fortalecido y extendido al conjunto de establecimientos universitarios en todo el orbe; hoy, la ruta de coincidencias se ha trasladado al conjunto de las actividades, funciones y desafíos que enfrentan las instituciones de educación superior. Para el autor madrileño, la universidad ha tenido el reto de organizar el conocimiento a partir de la lógica de la especialidad, por lo que su misión es compatible (aunque con una dimensión más amplia) que aquella de la institución bibliotecaria. Y, a su vez, la misión de la universidad es sólo un subestrato de la misión del hombre en sociedad.

Para Michael Gorman los valores son los que permiten hacer conducente la labor del bibliotecario frente a sus dilemas éticos,¹⁵⁷ y estos son los que ayudan a vincular la memoria colectiva que resguardan las bibliotecas con los individuos de la sociedad, con la intención de construir una mejor democracia. Tanto Ortega y Gasset como Gorman, plantean la construcción de una ética que mire al futuro: Gorman lo hace para no quitarle la mirada a los retos que vienen por delante, determinados algunos por la tecnología; Ortega lo hace para dejar de ver con tristeza al pasado decadente y mirar con alegría hacia el futuro a través de un espíritu zagal. El madrileño, desde su primera obra, se confiesa y profesa: «Yo quisiera proponer en estos ensayos a los lectores más jóvenes que yo, únicos a quienes puedo, sin inmodestia, dirigirme personalmente, que expulsen de sus ánimos todo hábito de odiosidad y aspiren fuertemente a que el amor vuelva a administrar el universo».¹⁵⁸ La ética que propone Ortega (y sus coetáneos de la generación del 14) está representada por una figura juvenil y jovial (quizá en sintonía con el ensayo *Ariel* de José Enrique Rodó con todas sus alegorías shakespearianas hacia la juventud hispanoamericana), en contraste con la figura vetusta de los que se obcecán en atender al pasado (como la generación del 98):

La misma causa que nos impide acercarlos demasiado a nosotros y proporcionarles una excesiva juventud —la de lo presente—, conserva sus cuerpos inmunes a la obra de la vejez. Y el eterno frescor y la sobria fragancia perenne de los cantos homéricos, más bien que una tenaz juventud, significan la incapacidad de envejecer. Porque la vejez no lo sería si se detuviera. Las cosas se hacen viejas porque cada hora, al transcurrir, las aleja más de nosotros, y esto indefinidamente. Lo viejo es cada vez más viejo.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Michael Gorman, «What is democracy?», en *Our enduring values: Librarianship in the 21st century*. Chicago: American Library Association, 2000, pp. 159-161.

¹⁵⁸ Ortega y Gasset, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 130.

Para Ortega, el método para salvar la circunstancia y construir una ética procedente es la meditación, la cual es un acto que parte del amor, es una conexión entre la aspiración y el deseo. La meditación parte del amor y está dirigida hacia la comprensión de la circunstancia, pasando por la interpretación. Esta última no es un juego lineal, sino una espiral donde puede que el *lógos* (λόγος) anteceda al *mythos* (μῦθος), y éste se reproduzca en un nuevo *lógos*; su dinámica no es dialéctica, sino diádica: «La meditación es el movimiento en que abandonamos las superficies, como costas de tierra firme, y nos sentimos lanzados a un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo. Avanzamos ateniéndonos a nosotros mismos, manteniéndonos en suspensión merced al propio esfuerzo dentro de un orbe etéreo habitado por formas ingravidas». ¹⁶⁰

La facultad de reflexión debe ser encaminada en torno a la realidad y la circunstancia humana. Con esto se pretende encontrar respuestas existenciales: «considero de urgencia que dirijamos también nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de nuestra persona. El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo». ¹⁶¹ Entonces, la moral no puede ser un frívolo juego de vaivén entre las ideas. De ahí, pues, que reflexionemos mediante un contacto con nuevas voluntades de cambios, ubicando a la razón como un sentido auxiliar para hacer a los seres humanos mejores: «Será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones, es *ipso facto* perversa». ¹⁶²

Para Ortega, el hombre no es el epicentro del sistema del universo, el hombre es sólo el centro de su circunstancia, que apelará no sólo a la razón, sino a la vida misma, elevándola a la meditación. Se habla aquí de un carácter heroico en el individuo, pero no al estilo griego, en que el héroe es casi pasivo (esperando al *Deus ex machina*), sino activo, enfrentando los retos y contrariedades de su devenir. La juventud busca crear nuevas formas de moralidad, pero así como en la sociedad existe una muchedumbre mayoritaria, la

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 34-35.

¹⁶² *Ibid.*, p. 26.

juventud sería una minoría, de ahí que la circunstancia de la juventud sea heroica. Ser héroe, para él, significa ser uno mismo, comprenderse a sí mismo.¹⁶³

En este apartado se pudo percibir que la *circunstancia* de un individuo o de gremio es el punto de partida para llegar a la autocomprensión, para poder entender su misión, personal y profesional, o sea, dar sentido a la circunstancia. Se estableció que indagar en los valores ontológicos es la manera más idónea de dar sentido a la circunstancia. Sólo a través de la autocomprensión es que un individuo, o un grupo, pueden librarse de las fantasmagorías que los asolan, que en el caso de una disciplina puede ser el sentimiento de insuficiencia o la pérdida de identidad profesional.

2.5 La autocomprensión del bibliotecólogo (fundamentación hermenéutica)

En este apartado se estatuirá que para alcanzar la autocomprensión se requiere dar sentido a la circunstancia del bibliotecario. Se pretende dar elementos para llegar a la comprensión e interpretación de las manifestaciones y exteriorizaciones de la práctica bibliotecaria y para alcanzar una convivencia dialógica con los demás miembros de la comunidad bibliotecológica. La hermenéutica reconoce que el otro, como persona, es lo otro y no parte de mi dominio devenido de las relaciones de poder. Las asociaciones profesionales no son mi feudo, sino lo Otro con lo cual convivimos. Para alcanzar la autocomprensión es necesario equilibrar la certeza de sí mismo con la certeza del mundo. En términos morales se diría que habrá que equilibrar la *preocupación de sí* con la *preocupación hacia los otros* (respeto hacia mí y hacia mi entorno). Para ello se requiere de una ética hermenéutica (además de ontocéntrica e historicista) que indague en estos aspectos y otros aspectos de la vida humana, referentes a la relación *hombre-ser*: el hombre y su entorno, la tecnología, la acción política, la construcción de la identidad del individuo y sus valores, entre otros.

Según el escolapio Octavi Fullat, los valores resultan ser la lectura de relatos y la historia es la narrativa, y la finalidad de esos valores es buscar la autocomprensión.¹⁶⁴ Los valores expresan, pues, la autocomprensión de un grupo histórico, y ésta es el estatuto del

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 186-187.

¹⁶⁴ Octavi Fullat i Genís, «Advertencia sobre el método», en *Valores y narrativa: Axiología educativa de Occidente*. Cataluña: Universitat de Barcelona, 2005, p. 48.

fundamento en la identidad de la persona y su condición. Por ello, al abordarse el concepto de comprensión es necesario también señalar algunos aspectos de la identidad personal, porque la persona es un fenómeno ético. Dice Gadamer que la comprensión aparece junto a la *phronesis*, y la virtud de la consideración reflexiva, y es que la comprensión es una *modificación de la virtud* del saber moral, pero esta virtud ya no es de uno mismo sino de otro. El saber moral es comprender las situaciones en su justa medida y ser un apreciador certero. Para Gadamer «se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro».¹⁶⁵

«Comprender» significa, necesariamente, una comprensión de sí mismo y al mismo tiempo del otro como persona; comprender los cambios del mundo, también es parte de esta certeza de sí mismo. Para Gadamer la experiencia hermenéutica tiene el carácter de la persona. La comprensión es tarea de la hermenéutica, pero no es una comunión misteriosa entre las diversas personalidades, sino la participación en el significado común. Por otra parte, la autocomprensión no es una *certeza de sí mismo* en ser *otro*, sino que el otro es alguien de quien no se puede disponer (el «extra nos»), pero que forma parte de la esencia de esta autocomprensión, de este conocimiento de nuestra propia condición.¹⁶⁶

La autocomprensión es una referencia a sí mismo e implica concebirse como un agente que delibera y que necesita una comprensión del mundo, comprensión que le lleva a actuar racionalmente en la situación que lo amerite. Pero esta comprensión es también un comprender el lugar de sí mismo en el mundo. La más alta comprensión de sí mismo es saberse un agente racional, y esto es verse como una persona que necesita de las situaciones prácticas como una referencia al mundo. Para Ortega y Gasset, el hombre carece, como tal, de una naturaleza, pero en cambio lo que tiene es historia, así que la autocomprensión conlleva a conocer la historia. Gadamer no niega que exista esta naturaleza humana, aunque sí sostiene que la autoconciencia tiene su referencia en el mundo como historicidad, que es la experiencia de la conciencia que ha superado su enajenación (como la de la tecnología), la comprensión de sí mismo.

Habermas nos insta cuestionarnos si la tecnificación de la naturaleza humana ha modificado y modificará todavía más la autocomprensión ética de la especie, de una manera tal que ya no podamos vernos como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales,

¹⁶⁵ Gadamer, «Recuperación del problema hermenéutico fundamental», *op. cit.*, p. 394.

¹⁶⁶ *Ibid.*, «Hermenéutica e historicismo», p. 621; Hans-Georg Gadamer, «Sobre el círculo de la comprensión», en *Verdad y método, II*. Salamanca: Sígueme, 2015, pp. 63-65.

orientados a normas y razones.¹⁶⁷ Esta reflexión puede entenderse como una «deshumanización» paulatina, como lo enfatizó Skolimowski: «la tecnología nos despoja sistemáticamente de responsabilidad (al delegar todo a los expertos), representa la victoria del mal. Pues si todo se nos hace, si no podemos ejercer nuestra responsabilidad, ya no somos humanos».¹⁶⁸ Al respecto, Heidegger escribe: «El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, solo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica».¹⁶⁹

Skolimowski, considera que la crisis ecológica y cultural, acrecentada a partir de la segunda mitad del siglo pasado, es producto del desarrollo de la técnica y de la idea de progreso. Ésta se refleja en la búsqueda de una filosofía más materialista, alejada de la espiritualidad, que clásicamente se consideraba como una parte de la filosofía. Tal es el caso de la filosofía analítica y del empirismo lógico.¹⁷⁰ El filósofo polaco llega a la conclusión de que la ciencia moderna es vista como un símbolo de progreso que otorga un gran valor a la utilización del conocimiento. La ciencia para Skolimowski es un producto de la revolución tecnológica del siglo XVII, en la que el conocimiento fáctico se separó de los valores.

Este progreso material —dice Skolimowski— está basado en la ética utilitarista de John Stuart Mill (padre del utilitarismo) y de Jeremy Bentham (padre de la deontología como ética profesional), ya que ambos proclaman que nuestras acciones deben guiarse por el principio del mayor bien para el mayor número, lo que se traduce en la mayor cantidad de bienes materiales para el mayor número de personas. Por otra parte, según el liberalismo, dicho progreso lleva al mayor bien para las clases más altas. A este respecto, la macroética de Apel está conceptualmente muy cercana a la eco-filosofía de Skolimowski, ya que Apel señala la necesidad de una corresponsabilidad que respete las diferencias de los pueblos, pero que al mismo tiempo diste de ser la visión tradicional y convencional, que solamente responde a

¹⁶⁷ Jürgen Habermas, «¿Qué significa moralización de la naturaleza humana», en *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002, p. 41.

¹⁶⁸ Henryk Skolimowski, «The dialectical approach to technology», en *Technology and human destiny*. India: University of Madras, Dr. S. Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, 1983, p. 36.

¹⁶⁹ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2006, p. 73.

¹⁷⁰ Henryk Skolimowski, «Eco-philosophy versus contemporary philosophy», en *Eco-philosophy: Designing new tactics for living*. Londres: Maryon Boyars, 1981, pp. 42-43.

intereses particulares. La macroética intenta superar las consecuencias a nivel mundial de la ciencia y la técnica contemporáneas a través de una ética de la responsabilidad basada en la comprensión del mundo y de sí mismo.

Pero no todas las posturas éticas consideran que la *comprensión* del mundo es la única vía hacia la *autocomprensión*, sino que algunas posturas consideran que la vía es interiorizada no exteriorizada. En la novela *Vida y época de Michael K*, de John Maxwell Coetzee, se habla de la autocomprensión a partir del aislamiento (como lo plantea también el budismo). Ante una situación bélica acentuada —como la que se vivió en la guerra de la frontera sudafricana— Michael K, el personaje central, decidió renunciar al mundo, a las relaciones humanas estériles y a la obligación histórica de ser parte del cambio en su nación, una historia en la que él no se halla ni logra encontrarse. No se identifica en ningún discurso (ni busca hacerlo), en ninguna doctrina ni en ningún bando. Él no busca fundirse con la narrativa del mundo, y no quiere cambiar la historia más que un grano de arena. Este antiguo jardinero decidió alejarse y hacerse ajeno a un mundo que no lo contempla: «Soy uno de los afortunados que ha escapado de cualquier vocación», declara.¹⁷¹ Incluso, quiere ejercer, según su propio criterio, el acto mismo de *valorar* o determinar según sus parámetros lo que es «valioso». Él es una minoría entre las minorías, ya que no pretende asirse a ninguna doctrina. A pesar de que la guerra que se libra en su país se hace «para que las minorías puedan decidir su futuro»,¹⁷² en contra las políticas como el *apartheid*, él no se identifica. El sentido de su vida no está ahí.

Para este caso, pareciera que la ética planetaria de Leopold o la macroética de Apel se quedan cortas (y aún más la ética discursiva de Habermas), ya que no contemplan estados tan cercados como el solipsismo. Empero, este personaje —que sólo encuentra placer en cavar y sembrar solitariamente—, pese a que profiere que se ha alejado de todo el mundo, en realidad sólo se aleja de una parte del mundo; en realidad, él, en sí mismo, es parte del mundo, la tierra que labra es parte del mundo, la narrativa del diálogo que establece consigo mismo está situada en el mundo (es parte del *lógos* del mundo). En esa supuesta *existencia alejada*, que busca anular cualquier diálogo, se da, de hecho, un diálogo, quizá no con el exterior, pero sí consigo mismo (el mundo interior que señala Ortega y Gasset) y, por ende, el camino hacia la autocomprensión. Inclusive, cuando dice rechazar a ese mundo en el que no se reconoce (y que no lo reconoce a su vez), por no encontrar en él un interlocutor,

¹⁷¹ John Maxwell Coetzee, *Vida y época de Michael K*. México: Debolsillo, 2015, p. 111.

¹⁷² *Ibid.*, p. 164.

puede deducirse que hubo indicios de un diálogo fallido con el mundo, un intento, al menos, por dialogar. Pero, dejando de lado éste y otros intentos de solipsismo, el diálogo (como intercambio de información) implica un acercamiento al mundo y a su comprensión, como lo ejemplifica Héctor Alfaro:

[...] un individuo, en cualquier calle y en el momento que sea, habla con otro individuo. Con lo que entre ellos se dice, el mundo se comenta y se comparte; es decir, el mundo se describe y estructura. Pero más aún, en tal conversación al manifestar el mundo igualmente se manifiesta una relación comunicacional: hablar del mundo implica remitirse a aquellos que lo hablan, para saber qué pasa en ese simple y cotidiano acto de transmisión de la información entre dos individuos. El saber que se busca transmitir a través del acto de informar es el de *describir*, con lo que se identifica y califican los hechos; *contar* qué implica narrar los acontecimientos, y *explicar* qué significa proporcionar los motivos de esos hechos y acontecimientos. Naturalmente que entre mayor sea la cantidad de información con que cuenten los individuos que dialogan cotidianamente, mejor podrán llevar a cabo las fases del describir, contar y explicar.¹⁷³

A partir de esto, se desprende una reflexión analógica pertinaz acerca de las profesiones y del personaje de Coetzee: Michael K puede representar a cualquier miembro de un gremio que busca apartarse de preceptos en los cuales no se reconoce. Pudiera pensarse que al apartarse del corporativismo o asociacionismo gremial se está relegando también del ejercicio profesional. Pero así como sucede con el investigador (quien no lo es sólo por pertenecer a una institución o a una comunidad), un profesionista no lo es sólo por pertenecer a una asociación o a un grupo. Por ende, se hace necesario mencionar que la disciplina no es lo mismo que la profesión. La disciplina se constituye por el conjunto de teorías, conceptos y preceptos que fundamentan un quehacer científico. La adhesión a una asociación es sólo un aspecto que compone al campo. Y aquí se marca la diferencia entre *disciplina* y *campo*. El campo es un estrato más amplio, en el que la disciplina es el núcleo, y alrededor de ella están otras actividades como la investigación, la agrupación en sociedades profesionales, la divulgación a través de publicaciones especializadas, fundación y consolidación de escuelas, etc. (FIGURA 2).

¹⁷³ Héctor Guillermo Alfaro López, «El derecho a la información como constructor de la realidad social: Discurso de la información e imaginario», en Estela Morales Campos, coord., *Derecho a la información, bien público y bien privado: Acceso comunitario y acceso global*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2011, p. 5.



FIGURA 2:

Representación gráfica de los estratos *disciplina* y *campo* (Fuente: Elaboración propia).

Por tanto, cuando se afirma que desprenderse de toda relación conectiva con un gremio de profesionistas implica aislarse y ser invisible, debe contemplarse que se están confundiendo estos dos conceptos. Un bibliotecólogo puede aislarse de las relaciones profesionales de su campo, pero no por ello deja de llevar a cabo el ejercicio de su ciencia. Dejar de pertenecer a las asociaciones profesionales no hace que un bibliotecólogo deje de ser tal, y mucho menos que se aisle de todo ejercicio práctico. Por ejemplo, cuando se enuncia el término *bibliotecología*, puede referirse a la disciplina científica y social pero también a la profesión. Por tanto, la turgencia ética de una disciplina no emana de las asociaciones, eso es claro. Antes bien, ésta se ve permeada por la identidad particular de cada profesional, independientemente de si esté adscrito o no a las sociedades de profesionales.

Para Paul Ricœur, la identidad personal tiene tres dimensiones constitutivas: la autoconciencia, la identidad narrativa y la alteridad, las cuales son tres modos de autoconciencia. En la autoconciencia y la identidad narrativa interviene la identidad ética y la historicidad; en la alteridad, el otro conforma la propia conciencia. En la identidad ética se sigue el modelo de lo clásico de «la vida buena» retomado por la hermenéutica. En el problema de la alteridad se da como supuesto que el otro conforma la propia identidad al ser parte de la propia conciencia.¹⁷⁴ En la identidad ética se tiene como primer referente a la virtud hallada en la historia de la propia vida. Si el individuo y la sociedad carecen de

¹⁷⁴ Paul Ricœur, «La identidad personal y la identidad narrativa», en *Sí mismo como otro*. México: Siglo Veintiuno, 1996, pp. 107-108.

autocomprensión su espíritu moral degenera, ya que se necesita comprender cada situación para actuar éticamente. El profesor Tomás Moratalla aduce que «Gadamer y Ricœur han teorizado mucho sobre estos recursos y procedimientos, pero Ortega los ha llevado a la práctica. La fenomenología hermenéutica de Ortega y Gasset realiza y ejecuta, en buena parte, lo que las fenomenologías hermenéuticas de Gadamer y Ricœur exponen».¹⁷⁵

Tanto Ortega y Gasset, Gadamer, Ricœur o Habermas sitúan la autocomprensión (ya sea como conocimiento de la propia circunstancia, identidad personal o la certeza de sí mismo) en la historicidad. Y es que es en la temporalidad donde el sujeto constituirá la dimensión fundamental de su existencia, ya que sin ella seríamos incapaces de entender nuestra vida, porque somos seres limitados principalmente por el tiempo, y ésta marca definitivamente nuestro propio devenir y el de la humanidad. Pero gracias a esta dimensión temporal, de la que es imposible prescindir, el ser humano intenta entenderse a sí mismo y a los otros, en relación con la vivencia interna del tiempo de su propia vida, y al hacerlo va constituyendo su identidad ética. Esta referencia interna es la categoría más propia de la temporalidad, que establece la relación a lo netamente humano.

Al tratar de entenderse a sí mismo, gracias a esta dimensión temporal, el bibliotecólogo habrá de referirse a los otros en relación con el tiempo de la condición de vida de él y los otros (como el usuario y su devenir suscrito en una comunidad), y al hacerlo estará constituyendo ya su propia identidad ética, desde la forma de la intersubjetividad. La identidad ética se construye, así, en esta permanente vivencia temporal, pero no de manera excluyente con respecto a los otros, sino en un encuentro cada vez más auténtico con los demás. La conciencia del bibliotecólogo, con un marcado carácter evaluativo, busca diagnosticar sus acciones y las implicaciones de sus riesgos y decisiones, aunque muchas veces no con suficientes elementos; para las faenas bibliotecarias la carencia de asertividad podría ser una especie de mal que debe ser abatido, y desde allí pretender o intentar corregir y modificar su propia conducta.

Pero la autocomprensión (incluso como circunstancia) no está determinada sólo por la dimensión temporal, también hay una dimensión espacial. Para una muestra, Manuel Castells configura el concepto *ciudad informacional*, el cual implica nuevas formas de organización social dentro de la estructura urbana (forma social y espacial), a partir de los móviles y

¹⁷⁵ Tomás Domingo Moratalla, «José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica: La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico», en Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz, eds., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar: Fundación Ortega y Gasset, 2005, p. 406.

conductas informativos, mismos que reflejan una relación dual simultánea de grandeza y pobreza en la realidad humana; las tecnologías de la información son un reflejo de nuestro potencial de productividad pero al mismo tiempo evidencian nuestro potencial destructivo, de poco respeto con el medio ambiente. Se muestran nuestras proezas tecnológicas pero también nuestras miserias sociales, «nuestros sueños y pesadillas». Castells dice que «la ciudad informacional es nuestra circunstancia».¹⁷⁶ Este autor español llegó a desarrollar otro concepto que es el de *identidad-proyecto*, que se configura hacia el mundo exterior, a través de agentes sociales y a partir de «los materiales culturales de los que disponen». Estos agentes definen su posición en la sociedad a la vez que transforman la estructura social y espacial (la estructura de su entorno). Estos «materiales culturales» sin duda cobran la forma de los objetos (documentos) que ponen a disposición ciertas instituciones sociales, como la biblioteca.

Margaret Elizabeth Egan, con su colaborador Jesse Hauk Shera, le dio un revulsivo a la teoría bibliográfica y la sacó del hacinamiento retrospectivo en el que se encontraba, y le devolvió un carácter continuo. Para inicios del siglo XX, la bibliografía en el mundo angloparlante estaba dominada por trabajos eruditos como los del bibliógrafo inglés sir Walter Gregg, quien fuera el más grande estudioso de la literatura shakespeariana. Si bien el estudio de la bibliografía retrospectiva es hasta hoy de suma importancia para acentuar el carácter cultural de un país, la bibliografía de la producción literaria corriente también es vital. Egan estableció que la bibliografía es el vehículo que hace circular los documentos al medio social, así que la tarea del bibliotecólogo es diseminar la información a la sociedad, además de crear y articular los vehículos de circulación y flujos informativos, es decir, mantener organizado el sistema informativo social (Borges dirá que su tarea –quizá sólo parte de ella– consiste en «rescatar del olvido un horror subalterno», el cual subyace en «desiertos verticales de libros [que] corren el incesante albur de cambiarse en otros»).¹⁷⁷

¹⁷⁶ Manuel Castells, «El modo de desarrollo informacional y la reestructuración del capitalismo», en *La ciudad informacional: Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional*. Madrid: Alianza, 1995, p. 19; Cfr. Fernando Gaja i Díaz, «El espacio urbanizado contemporáneo: Un modelo insostenible», en *Revolución informacional, crisis ecológica y urbanismo: Principios hacia la sostenibilidad urbanística*. España: Universidad Politécnica de Valencia, Escuela Técnica Superior de Arquitectura, Departamento de Urbanismo, 2005, p. 116.

¹⁷⁷ Jorge Luis Borges, «La Biblioteca Total», en *Ficcionario: Una antología de sus textos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 129.

Debe tenerse presente que «la biblioteca más rica, si está en desorden, no es tan útil como una biblioteca restringida, pero ordenada».¹⁷⁸ No es casualidad que en este trabajo escrito de Egan y Shera se postulara, por primera vez, el concepto epistemología social, el cual es «el estudio de esos procesos por los que la sociedad en su conjunto busca lograr una relación perceptiva o de entendimiento con la totalidad del entorno físico, psicológico e intelectual».¹⁷⁹ Dicen, además, que:

La bibliografía es, o debería ser, un sistema que sirva como portador de ideas e información análoga, un sistema ferroviario bien articulado que sirva para el transporte de materias primas físicas [documentos] [...] La bibliografía debe ser vista, de hecho, como lo que es: una capa de balasto sobre las cuales las unidades de comunicación gráfica pueden mediar entre los diversos sectores de la sociedad, ya que hacen su contribución a la formación de la estructura, la política y la acción sociales.¹⁸⁰

Esto devela, pues, una misión que tiene el bibliotecólogo: organizar y articular ese vehículo para coadyuvar a la reconstitución de la estructura social, en su dimensión temporal y espacial. Si bien entidades como la Biblioteca Nacional de México tienen la obligación de construir la bibliografía nacional del país (tanto retrospectiva como la corriente), esta labor está reflejada en la actualidad en los grandes sistemas de información y en las bases de datos temáticas. Quizá el bibliotecólogo no ha entendido esa misión porque no ha comprendido, cabalmente, cuál es la trama social y qué papel puede jugar en ella. En 1937, el notable bibliotecario neoyorkino Harry Miller Lydenberg, contemporáneo de Egan y Shera, estatuyó y reflexionó sobre algunas cuestiones sobre la reflexión personal del bibliotecario frente a su tiempo: «¿Es el mañana más importante que el hoy?, ¿cuánto control tenemos con respecto a los otros?, ¿qué tanto estamos afectados por el ayer?, ¿qué tanto debemos pensar sobre nosotros mismos?, ¿difieren los bibliotecarios a este respecto con el resto del mundo?, ¿echar una mirada, de vez en cuando, al pasado es un culto vano a las antigüedades?».¹⁸¹

¹⁷⁸ Arthur Schopenhauer, «Pensar por sí mismo», en *La lectura, los libros y otros ensayos*. Madrid: Edaf, 2004, § 257, p. 153.

¹⁷⁹ Margaret Elizabeth Egan y Jesse Hauk Shera, «Foundations of a theory of bibliography». *The Library Quarterly: Information, Community, Policy*, 1952, vol. 22, núm. 2, abril-junio, p. 132.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹⁸¹ Harry Miller Lydenberg, «Tomorrow». *The Library Quarterly: Information, Community, Policy*, 1937, vol. 7, núm. 3, julio-septiembre, p. 301.

Pareciera que es una empresa ardua el establecer con claridad una identidad ética para el bibliotecólogo, principalmente por la mediocridad y el vicio de la facticidad. Pero, dado que muchos hechos de la bibliotecología actual se rigen por la regla «aquello que no debe ser pero así es», la posibilidad no se anula sino que está latente, la oportunidad está ahí precisamente. Esto no lo señalo con la intención de apuntalar un discurso corrosivo, sino de establecer que los desengaños también hacen parte de la propia conformación ética del sujeto. En la intersubjetividad se reconoce y se padece la mezquindad de los otros.

La identidad ética se va gestando más allá del desarrollo cultural, es más bien una toma de conciencia y la voluntad de persistir en la realización de los propios proyectos de vida en consonancia con los de los otros y con el propio entorno circundante; la constancia con la que se han emprendido, la convergencia entre lo que se proyecta y se realiza, el honor como sentimiento infalible de lo que es justo, lo que es noble, lo que *vale* la pena de acuerdo con los intereses propios y en correlato con un mundo del que se forma parte, del que no se es ajeno, del que no se puede ser indiferente. Entonces, el sentido de la temporalidad del gremio bibliotecario se descubre como parte constitutiva de la realización de sus proyectos, que están sometidos al devenir; el mismo bibliotecólogo tiene un tiempo para el cumplimiento de esos sueños, transitando de la inmediatez del impulso y de la veleidad de los sentimientos hasta lo que tiene valor y permanencia, la firmeza interior de su propia identidad. La identidad ética es justamente esta revelación de la conciencia de sí mismo, de reservas, de iniciativa, de capacidad de realización, de decisión y de responsabilidad.

Gregory Bateson realizó un estudio minucioso sobre la problemática de algunos sectores sociales en su intento por alcanzar la autocomprensión. Él se interesó especialmente por los procesos de clasificación de mensajes y por la forma en que pueden dar lugar a paradojas. Bateson consideró que la paradoja se produce cuando los mensajes de una comunicación encuadran a otros mensajes de manera conflictiva, por ejemplo: «sé espontáneo», «no seas tan obediente» o «quiero que me domines», de tal forma que si el receptor obedece el requerimiento del emisor en realidad lo está incumpliendo. Esto se puede relacionar paralelamente con la búsqueda de la identidad mediante la narración. Resulta interesante el análisis que hace Bateson al relacionar la cibernética como sistema complejo y similar a la mente humana. En palabras de este autor: «La unidad total autocorrectiva que procesa la información, o como digo yo, ‘piensa’ y ‘actúa’ y ‘decide’, es

un sistema cuyos límites no coinciden todos con los límites, sea del cuerpo o de lo que vulgarmente se llama 'sí mismo' o 'conciencia'; y es importante advertir que existen múltiples diferencias entre el sistema pensante y el 'sí mismo', tal como se lo concibe vulgarmente». ¹⁸²

Más adelante dice que este sistema incluye todas las vías de información que tienen pertinencia en cualquier momento dado para tomar cualquier decisión concreta. Este planteamiento emite la imagen de fuerzas en lucha, consciente/inconsciente y del *sí mismo* con lo *otro*, y lleva a establecer un vínculo con los procesos interiores. Bateson, también trata el tema de la autocomprensión de las comunidades científicas, «el hombre de ciencia emplea sus principios de explicación de conformidad con ciertas reglas lógicas a ver si esos principios pueden extenderse y abarcar la vasta oscuridad de las realidades que nos contienen». ¹⁸³

La autocomprensión nos conduce a evitar todo reduccionismo de las otras culturas a un modelo o patrón que pueda ser equiparable a la propia. El estudio de los fenómenos culturales parece más bien situarse en el pedregoso y sinuoso camino de la interpretación y no en el liso y llano camino de la clasificación de los fenómenos, bajo el monóculo de la objetividad científica. La autocomprensión estabiliza el mundo, y al ser humano con él.

En este apartado se estableció que para alcanzar un estado de autocomprensión se requiere tener certeza de los propios valores ontológicos y de dar sentido a la propia circunstancia del bibliotecario. Para ello, se ofrecieron elementos para alcanzar la comprensión de las manifestaciones de la práctica bibliotecológica. Para alcanzar la autocomprensión es necesario equilibrar la certeza de sí mismo con la certeza del mundo, esto con miras a desarrollar la identidad propia del bibliotecario. Se estatuyó que la identidad personal tiene tres dimensiones constitutivas: la autoconciencia, la identidad narrativa y la alteridad, las cuales son tres modos de autocomprensión. La hermenéutica coadyuva a llegar a comprender la identidad ética de cada quien a partir de su propia historia. Al tratar de entenderse a sí mismo, gracias a esta dimensión temporal, el bibliotecólogo se relaciona con los otros a partir de momento y condiciones de vida, y al hacerlo comienza a construir su propia identidad ética. La conciencia del bibliotecólogo posee un marcado carácter

¹⁸² Gregory Bateson, «La epistemología de la cibernética», en *Pasos hacia una ecología de la mente: Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1998, p. 349.

¹⁸³ Gregory Bateson, «Un científico social examina las emociones», en *Una unidad sagrada: Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Madrid: Gedisa, 1993, p. 182.

evaluativo, por lo que busca diagnosticar sus acciones y las implicaciones de sus riesgos y decisiones (muchas veces no con suficientes elementos). La cuestión es que la identidad ética se construye a partir de una toma de conciencia para persistir en la realización de los propios proyectos de vida (en consonancia con los de los otros) y con el propio entorno circundante, en donde debe privar un clima de respeto y reconocimiento. Su fortaleza será la firmeza interior de su propia identidad, revelada por la conciencia de sí mismo, de donde surgirán su capacidad de realización, de decisión y de responsabilidad.

2. 6 La macroética y la convivencia social:

estar con el mundo (fundamentación ontológica)

Por su disposición práctica, la ética ha sido vista como una disciplina puramente normativa, por lo que es común que se soslaye su dimensión teórica (discurrir, por ejemplo, sobre las motivaciones o las consecuencias en las acciones morales). La ética de la información se erige como una ética que retoma los problemas y dilemas morales de la vida cotidiana en relación con la realidad informativa, por lo que es una ética aplicada. Pero esto no significa que se componga únicamente de postulados deontológicos, sino que, por lo contrario, indaga en aquellos valores que pueden ser aplicados a situaciones y enunciaciones de la vida cotidiana (como la hermenéutica de lo justo que establece Ricœur), y pasar al «plano posmoral de las éticas aplicadas».¹⁸⁴

Se hace imperioso, pues, construir una concepción ética que asuma la integración dialéctica de lo particular y lo universal (micro y macro); que supere la escisión de estos dos contrarios primordiales, complementarios en esencia. Se requiere una ética que logre conciliar la libertad, igualdad y justicia (en sentido de John Rawls), sin oponerlas. Karl-Otto Appel considera que «la moral convencional en todos los pueblos o culturas está aun esencialmente restringida a las relaciones humanas en pequeños grupos, o a lo sumo al cumplimiento del deber de los papeles profesionales dentro de un sistema social de normas», y esto se constata si dicha moral convencional «se compara o confronta con los requerimientos actuales de una

¹⁸⁴ Ricœur, «De la moral a la ética y a las éticas», en *Lo justo 2...*, *op. cit.*, p. 54.

responsabilidad común o conjunta antes las consecuencias globales de la actividad humana». ¹⁸⁵

En este tenor es posible propugnar por una ética general (una macroética), para entonces consentir una ética particular (microética). La macroética es una fundamentación ontológica y axiológica, que no niega la parte deontológica sino que ve en la teoría de Rawls, por ejemplo, una justa contraparte. Desde el enfoque de la globalización, se ha buscado establecer algunas directrices para una explotación sopesada de los recursos, pero de manera tal que la especie humana se desarrolle y coexista en armonía con su ambiente. Por ello, esta ética se relaciona con conceptos como la «ecología de la información» en autores como Alexei Eryomin o Rafael Capurro, ¹⁸⁶ con el de «inteligencia colectiva» en Pierre Lévy ¹⁸⁷ o con la «ética de la tierra» de Aldo Leopold. ¹⁸⁸ Los dilemas éticos que se abordan en este discurso apelan a la unidad, y su lógica es la del progreso dialéctico y la dialoguicidad. Una microética, por otro lado, se aboca a problemas éticos de un orden específico, de un ser humano concreto o de un grupo determinado, a partir de una actividad particular dentro del entorno ambiental. Sin embargo, una «ética a una escala micro» (el de la vida cotidiana) es endeble sin una macroética.

¹⁸⁵ Apel, *op. cit.*, pp. 7-8.

¹⁸⁶ Este concepto se refiere, en un sentido lato, a la naturaleza de la información que recopilamos y contextualizamos *del* y *sobre* el medio ambiente. En un sentido restringido, hace alusión a un tipo de ética de la información adecuada para hacer frente al mundo constituido por datos, información, conocimientos y canales de comunicación, de tal forma que se conforma un entorno nuevo. Dado que la información es un elemento que permite al ser humano adaptarse, entender y transformar su entorno, Eryomin señala algunas subdivisiones de la ecología de la información: ecología de la información política, ecología de la información internacional (relaciones internacionales), ecología de la información económica, ecología informativa-lingüística (desinformación y juegos lingüísticos), ecología de la información pública, ecología de la información masiva (medios de comunicación masiva), ecología de la información y su transportación (modalidades de flujos de información), ecología de la información y la medicina fisiológica (bioinformática), ecología de la información y la salud pública, ecología de la información y el desarrollo humano (derecho a la información y el índice de desarrollo humano), ecología de la información interétnica; Alexei L. Eryomin, «Information ecology: A viewpoint». *International Journal of Environmental Studies*, 1998, vol. 54, núms. 3-4, julio-diciembre, p. 251.

¹⁸⁷ Es una inteligencia distribuida, que se constituye como una raigambre de conocimientos, principios e imaginaciones de aquellas personas que se interconectan en un espacio virtual. Pierre Lévy menciona que el ciberespacio se funda a partir de tres principios: la interconexión, la creación de comunidades y la inteligencia colectiva; Pierre Lévy, «El movimiento social de la cibercultura», en *Cibercultura: La cultura de la sociedad digital (Informe al Consejo de Europa)*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2007, pp. 100-104.

¹⁸⁸ Esta ética es de una hechura no antropocéntrica sino biocéntrica, lo que se traduce en el respeto a todos los miembros de la comunidad, entre los cuales están los suelos, las aguas, las plantas y los animales. El ser humano, como ciudadano, adquiere derechos y obligaciones en esta comunidad. Su «derecho biótico» es existir, al igual que todos los miembros. Sus obligaciones éticas, son cuidar de su comunidad; Aldo Leopold, «La ética de la tierra», en *Una ética de la tierra*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2005, p. 135.

Si partimos del hecho de que los códigos de asociaciones profesionales buscan categorizar las acciones y conductas —y dado que son pocos los códigos que juzgan cada acción en su singularidad— esto implicaría la necesidad de una ética axiológica, a saber: dejar de lado, por un instante, la tónica de la moralidad, la justicia social y la conducta recta, o sea, la voz de «lo que debemos hacer», y centrarnos en inquirir cuáles son las cosas que merecen ser buscadas espiritualmente y cuáles evitadas, es decir, localizar valores ontológicos. Un ejercicio así, que robustezca al espíritu, debe ir acompañado de una serie de cuestionamientos respecto al significado de lo encontrado tras nuestra búsqueda. Algunos autores sugieren que estos cuestionamientos también deben examinar un método que sea capaz de garantizar que las respuestas puedan constituirse como conocimiento significativo, que en el caso de la perspectiva de la filosofía de la información dicho método es de *los niveles de abstracción*.¹⁸⁹

La diferencia entre una macroética y una microética no es determinada por el grado de extensión en la aplicación (lo ‘micro’ y lo ‘macro’): por ejemplo cuando se afirma que una moralidad, aplicada a una comunidad en un territorio reducido, es microética, o cuando se habla del carácter y costumbres de todo un país entonces eso es macroética. La diferencia entre ambas no es el tamaño del estrato de aplicación; en realidad, sería el grado de exhaustividad en la búsqueda del fundamento moral, que puede ser racional. De esta manera, frente a un dilema ético, aun en un territorio vasto, si se apelara a criterios inmediatistas como la tradición o las convenciones sociales (como ocurre con la jurisprudencia) —dado que la búsqueda del cimiento moral no es prolija—, entonces no se hablaría de una macroética, sino de una microética *in extenso*, o mejor dicho una mesoética.¹⁹⁰ La escala macro o micro no la determina la extensión del escenario de aplicación. La macroética requiere un fundamento racional que trascienda las costumbres y el *éthos* de cada época. En este sentido, es similar a la ética discursiva de Habermas, la cual aspira a fundar un principio moral que no esté basado en intuiciones de una determinada época o cultura determinada, sino que tenga validez universal a partir del elemento comunicativo articulado por un discurso, es decir, la comunicación como fundamentación

¹⁸⁹ Vid. Richard Lucas, «Levels of abstraction and morality», en Hilmi Demir, ed., *Luciano Floridi's philosophy of technology: Critical reflections*. Nueva York: Springer, 2012, pp. 43-63; V. et. Joseph E. Brenner, «Levels of abstraction; Levels of reality», en Hilmi Demir, ed., *Luciano Floridi's philosophy of technology: Critical reflections*. Nueva York: Springer, 2012, pp. 201-222.

¹⁹⁰ Apel, *op. cit.*, pp. 8-9.

de las normas. Esta similitud no es gratuita, ya que Apel y Habermas trabajaron la ética del discurso de manera conjunta, en la década de los setenta del siglo pasado.¹⁹¹

Para Apel, la regulación de la interacción humana rebasa las dimensiones de las instituciones sociales o las tradiciones, y un ejemplo de ello es aquella moralidad o domesticación institucional derivada de la interacción estratégica del comercio. La moral va de la mano con la voluntad (como voluntad de vivir), y ésta trasciende el principio de individuación y se reconoce como idéntica en todos los individuos (como corresponsables). Es por ello que resulta problemático esperar que los criterios de las instituciones puedan siquiera bosquejar la compleja trama que se dibuja en las relaciones recíprocas entre los hombres, el choque que resulta de esa *fusión de horizontes*.

La macroética es una propuesta que se acoge en la corresponsabilidad para la resolución de problemas comunes, y busca, además, un rompimiento del equilibrio entre el mundo de los efectos causales de las acciones y el mundo de los signos perceptibles que pudieran desencadenarse a partir de esas acciones, en un ámbito de retroalimentación del comportamiento convencional: «Los logros tecnológicos del *homo faber* siempre han ido más adelante que las responsabilidades morales del *homo sapiens*, pero en este siglo hemos tenido que afrontar este hecho [...] Por lo tanto, parece que en ambas dimensiones de la evolución cultural, es decir, la de las intervenciones tecnológicas en la naturaleza y la de la interacción social, ha surgido una situación global en nuestro tiempo que exige una nueva ética de responsabilidad compartida».¹⁹²

La exigencia por una ética de este tipo es legítima, pero las propuestas que conllevan su formulación formal han sido rondadas por el escepticismo. Si bien se trata de una «ética planetaria», ésta ha sido, por otro lado, mal llamada «hiperética». Algunos autores como Robert Audi han denostado la posibilidad de una macroética, y conciben a la ética, en general, bajo una comprensión relativista e intuicionista que conduce la reflexión moral desde la sola individualidad y la particularidad de las circunstancias concretas. En este sentido, no hay posibilidad de prescripción ni normatividad alguna (una versión radical de la teoría de

¹⁹¹ Habermas menciona lo siguiente: «K. O. Apel y yo hemos intentado en los últimos años, valiéndonos de los medios de una teoría de la comunicación, reformular la teoría moral de Kant en lo tocante a la cuestión de la justificación de las normas»; Jürgen Habermas, «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós: Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, p. 97; *Vid.* Karl-Otto Apel, «La comprensión pragmático-trascendental de la ética del discurso», en *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós: Universitat Autònoma de Barcelona, Institut de Ciències de l'Educació, 1991, pp. 147-158.

¹⁹² Apel, *Hacia una macroética...*, *op. cit.*, pp. 11-12.

Dworkin). Niega que de la facultad de la razón pueda emanar una estricta validez universal de principios, y que sólo puede proporcionarnos hábitos y actitudes derivados de la reflexión moral y de una prudente toma de decisiones, y siempre dentro de situaciones concretas, guiadas por el *éthos* de formas de vida tradicional. Ante esto, quedaría imposibilitada la construcción de una unidad de la moralidad de las acciones, y su validez moral se reduce a la circunstancia individual. Así, pues, esta postura subsume las normas a acciones descritas en su estructura como procesos físicos o como una serie de sucesos meramente individuales, pero no a acciones en virtud de la identidad moral intencional. Esta perspectiva anula, además, la posibilidad del consenso o del diálogo, porque no hay comunión o comunidad de circunstancias, ya que éstas se reducen a la pura individualidad del sujeto, y en la pura diversidad no hay parámetros de verdad ni bondad, ni de moralidad.¹⁹³

Es imperioso aclarar que una macroética no pretende cimentarse en principios necesarios inertes; aspira a una ética universalmente válida para toda la humanidad, lo que no implica la necesidad de una ética prescriptiva que dicte un estilo uniforme de buena vida, y menos que sea extensible a todas las formas de organización sociocultural. Ante esto, la voz de Habermas irrumpe para opinar que:

K. O. Apel habla en este contexto del problema de la urgibilidad de una ética universalista, que como tal ha de ser por fuerza una ética exigente. Pues incluso el cumplimiento de las normas moralmente bien fundadas sólo es exigible en la medida en que aquellos que ajusten a ellas su comportamiento puedan esperar que también los otros se comporten de conformidad con esas normas. Ya que sólo a condición de una observancia de las normas practicada por todos, cuentan las razones que pueden aducirse para la justificación de tales normas.¹⁹⁴

Una postura macroética, conlleva no sólo a aceptar la pluralidad, sino que el principio de corresponsabilidad implica proteger esa pluralidad de formas de vida. La macroética contempla el aspecto de la responsabilidad que hace referencia a que cada que se realiza o se deja de hacer cierto acto, se refuerza la legitimación o deslegitimación de un comportamiento, sin valorar que tan correctamente se realizó. Es así que la responsabilidad no debe ser «simple apariencia, sino que debe ir acompañada de una intención honesta y convencida porque vivir bajo la apariencia de ser íntegro sin quererlo ni desearlo es un acto

¹⁹³ Robert Audi, «Intuitions, intuitionism, and reflection», en *The good in the right: A theory of intuition and intrinsic value*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2004, p. 34.

¹⁹⁴ Habermas, «¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?», *op. cit.*, pp. 165-166.

irresponsable».¹⁹⁵ La propuesta del discurso macroético establece que nadie puede ser responsable de algo más allá de su papel o función dentro de un sistema social (como el rol profesional), por ello es que se propugna por una responsabilidad compartida respecto de las consecuencias de nuestras actividades colectivas. Por tanto, un individuo puede compartir la responsabilidad de su comunidad; la clave aquí es la corresponsabilidad. Tal vez esto resulte, en apariencia, contradictorio, no obstante, el concepto de corresponsabilidad no es un principio innato o heredado, sino que debe construirse a partir de la razón, y está íntimamente ligado con el desarrollo de la ciudadanía.

Lo anterior puede ser visto de manera esquemática, ya que un profesional responsable, por ejemplo, debe rendir cuentas por sus acciones en dos ámbitos: la microética, es decir, por cada acto, en la que el resultado consiste en lo que ocurre aquí y ahora; y la macroética, que sería la estructura de valores ontológicos que se justifican por el modo de proceder de un grupo humano. Por ello, la microética recuerda a los profesionales de la información que su tarea no consiste en ser sólo ser legal sino ser responsable sabiendo que la información comparte una dimensión social que no se reduce al significado de las palabras, sino a lo que las palabras y los textos pueden significar para quienes han de relacionarse con otros.

Dentro de este concepto de responsabilidad se apela a un amplio sentido profesional, como lo estatuye Suárez Villegas: «la profesión no obliga a su ejercicio, pero no es profesional quién no actúa con los principios ya establecidos; igualmente, se puede decir que el sujeto no solo es responsable a partir de las consecuencias, sino desde la intención que las propiciaron».¹⁹⁶ Pero sólo «la apropiación de la responsabilidad le da sentido a la acción humana ya que ni el derecho ni el sistema deontológico más exhaustivo pueden agotar todas las posibilidades de lo que se puede hacer y no hacer por parte de un profesional».¹⁹⁷

Si consideramos el establecimiento de valores dentro del discurso de la ética de la virtud aristotélica, nos percataremos de que el objetivo principal de la *ethiké* de una persona es vivir la *buena vida*, al convertirse en un cierto tipo de persona. La postura constructorista de autores como Seymour Papert o Kenneth Gergen se expresa en el deseo vehemente de moldearse a sí mismo. El objetivo se logra mediante la implementación o mejora de algunas características, mientras que se da la erradicación o el control de otras. La postura se

¹⁹⁵ Juan Carlos Suárez Villegas, «La responsabilidad por el poder (posibilidades) asociado a las distintas posiciones», en *Principios de ética profesional: A propósito de la actividad informativa*. Madrid: Tecnos, 2001, p. 73.

¹⁹⁶ Suárez Villegas, «La responsabilidad como microética», *op. cit.*, p. 67.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 68.

presupone de manera simple: se asume como indiscutible que uno desea vivir la buena vida al convertirse en la mejor persona a la que uno puede aspirar. A partir de esta perspectiva, puede decirse que existe un cierto grado de maleabilidad personal y de capacidad para elegir crítica y previamente otras condiciones. La pregunta clásica «¿qué clase de persona debo ser?», sería entendida como «¿qué tipo de vida debo llevar?», y a su vez esto se traduciría en las cuestiones «¿qué tipo de personaje debo construir?», «¿qué clase de virtudes debería desarrollar?», «¿qué clase de vicios debo evitar o erradicar?». Está implícito que cada persona se esfuerza por lograr ese objetivo como individuo, con una cierta atención incidental a la comunidad envolvente. Al respecto, Floridi y Sanders aducen que:

Las diferentes inclinaciones de una ética de la virtud no están de acuerdo sobre las mismas virtudes y los valores específicos que identifican a una persona como moralmente buena. El desacuerdo, digamos entre Aristóteles, Pablo de Tarso y Nietzsche, puede ser dramático, sobre todo porque definitivamente es de tipo ontológico, ya que todos consideran al tipo de entidad al que un ser humano debe esforzarse por convertirse. En la jerga de la creación de prototipos, las teorías pueden estar en desacuerdo sobre la especificación abstracta del modelo, no sólo en los detalles de implementación.¹⁹⁸

A pesar de sus divergencias, todos estos autores se interesan en la construcción adecuada del sujeto moral, ya sea, pues, una tarea autoimpuesta o un objetivo educativo de un segundo orden (como los padres, los profesores, o la sociedad en general). Una ética de la información basada en la construcción del sujeto sirve como fuerza para la cohesión social, es por eso que Floridi y Sanders opinan que la ética de la virtud es intrínsecamente *egopoiética* es decir de una construcción del yo.

Los valores constituyen la meta de toda acción humana, ya que los hombres persiguen —cualesquiera que sean— fines valiosos. Y estos pueden apuntar a lo que nos señala Samuel Ramos: «esa finalidad consiste en crearse a sí mismo, enriqueciendo su vida a cada paso con valores nuevos. A ésta función de dar a las cosas y a sí mismo una finalidad de valor que llamamos espíritu».¹⁹⁹ Michael Gorman menciona que los valores del

¹⁹⁸ Luciano Floridi & Jeff W. Sanders, «Internet ethics: The constructionist values of homo poieticus», en Robert J. Cavalier, ed., *The impact of the internet on our moral lives*. Albany: State University of New York, 2005, pp. 197-198.

¹⁹⁹ Samuel Ramos, «El hombre como ‘deber ser’», en *Obras Completas, vol. II: Hacia un nuevo humanismo/Veinte años de educación en México/Historia de la filosofía en México*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades, 1990, p. 33.

bibliotecario están determinados por enfoques como: el servicio, el bien común, la libertad intelectual y el racionalismo.²⁰⁰ Esto se debe a que la idea de una democracia desarrollada es necesariamente producto de la educación y el acceso a la información. Para Gorman, la biblioteca es, pues, parte del proceso educativo, y funge como depósito de los registros de la humanidad, para organizarlos y luego ponerlos al alcance de la sociedad para coadyuvar a una mejor democracia.

En este apartado se consideró que es necesario decantarse por una concepción ética que logre conciliar la escisión entre lo axiológico y lo deontológico, una ética que logre conciliar la libertad, igualdad y justicia sin oponerlas. La macroética es una fundamentación ontológica y axiológica que no niega la parte deontológica, sino que ve en la teoría de Rawls, por ejemplo, una justa contraparte; la responsabilidad le da sentido a nuestras acciones colectivas, y la deontología pueden asentar y contemplar una gran cantidad de situaciones de lo que se puede y no se puede hacer un profesional. La macroética es una propuesta que se acoge a la corresponsabilidad para la resolución de problemas comunes en un ámbito de retroalimentación del comportamiento convencional, es una nueva ética de responsabilidad compartida. La macroética busca establecer algunas directrices para que la especie humana se desarrolle y coexista en armonía con su ambiente, por ello, esta ética se relaciona con conceptos como la ecología de la información.

2.7 La ecología de la información (fundamentación fenomenológica)

En este apartado se hará énfasis en la relación del hombre con su entorno (en este caso un entorno entendido informativamente), para alcanzar una ética de responsabilidad compartida en las acciones colectivas (y que puede ser muy útil para la dinámica interna de grupos como las asociaciones profesionales). Por ello, la fundamentación que se ofrece en este punto es de tipo fenomenológica (fenomenológica hermenéutica, específicamente), porque hace referencia al sistema de relaciones en un entorno informativo, *conciencia de sí* pero también *conciencia del mundo* (un mundo de la vida o un mundo de la información). El ambiente informativo o espacio cultural que se conceptúa requiere de un equilibrio entre los

²⁰⁰ Gorman, «The value of libraries», en *Our enduring...*, *op. cit.*, p. 30; Cfr. Wallace C. Koehler, *Ethics and values in librarianship: A history*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2015, 275 p.

agentes que se interactúan (un sistema de información, por ejemplo, puede ser visto como un ecosistema, pues supone la relación entre el medio cultural y la actividad intelectual de los agentes). Aquí existe una conexión con las fenomenologías hermenéuticas de autores precedentes como Gadamer, Ricœur y Ortega y Gasset.

En las últimas décadas varios filósofos han planteado la necesidad de una ética ambiental, es decir, una que tenga un corte ecocéntrico o biocéntrico, en vez de antropocéntrico. El filósofo polaco Henryk Skolimowski preceptuó que la filosofía moderna se había preocupado más por el virtuosismo del lenguaje, como en el caso de la filosofía analítica, cuya finalidad es determinada por un rasgo de la cultura occidental del siglo XX, en el que la especialización es lo más importante, y el virtuosismo de la experticia tiene que ir al parejo de la era tecnológica. En este punto es importante entender los tres espectros que puede abarcar la ecología —según Félix Guattari— o sea, las «tres ecologías», a saber: la del medio ambiente, la de las relaciones sociales y la de la subjetividad humana. La ecología de la información, por ejemplo, sería una ecología abocada a las relaciones sociales. Para este filósofo francés, «hoy menos que nunca puede separarse la naturaleza de la cultura, y hay que aprender a pensar transversalmente las interacciones entre ecosistemas, mecanosferas y Universos de referencia sociales e individuales».²⁰¹ El medio ambiente es, desde esta perspectiva, la imbricación de los campos culturales y las actividades socioeconómicas y políticas. Para la ecología de la información, el ambiente no es visto sólo como entorno en el que coexisten poblaciones de seres vivos (como la *biosfera*), sino el entorno en el que existe una multiplicidad de objetos de información que interactúan (un corpus de elementos constitutivos tangibles e intangibles, seres vivos e inanimados, perennes y efímeros). «El intercambio de información es parte integrante de las actividades que permiten al hombre adaptarse al medio ambiente y, simultáneamente, transformarlo de acuerdo con sus necesidades», adujo Elí de Gortari.²⁰²

Para desarrollar una nueva filosofía ambiental (o ecosofía, como la denomina el mismo Guattari), la filosofía contemporánea debe re-configurar varios de sus preceptos de una manera holístico-organicista, o sea, adoptar una visión claramente ecológica, ya que los problemas de la naturaleza, o en otras palabras del medio ambiente, se han convertido en prioritarios. Lo anterior se traduce en la búsqueda de: «Otro nexos con las ciencias cognitivas

²⁰¹ Félix Guattari, *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos, 1996, pp. 8 y 33.

²⁰² Gortari, *loc. cit.*

entre el cerebro, órgano biológico, el espíritu, entidad antropológica, y el ordenador, inteligencia artificial. Pero hasta el presente ha habido más yuxtaposición que reestructuración, y menos búsqueda de un lenguaje común que conflictos de disciplinas con pretensión hegemónica: neurociencias, psicociencias, teorías surgidas de la información, cibernética, concepciones de la autoorganización a partir de redes, etc.».²⁰³

Hasta hoy, muchas de las posturas hegemónicas emanadas de la filosofía y la ciencia han sido producto de la cultura occidental. Los filósofos ambientalistas se han preguntado si es esta cultura la que ha hecho que el ser humano no considere tener obligaciones para con los ecosistemas y sus integrantes: los animales, las plantas y su ambiente, el agua, el aire, el suelo, etc. Como ejemplo de estos filósofos tenemos a Aldo Leopold —uno de los pioneros de la ética ambiental— y Lynn White Jr. Ambos consideraron que debe existir una nueva ética para Occidente, más ambientalista que las ya conocidas.

Leopold señala que el hombre debe abandonar su papel de conquistador y dueño de la Tierra para convertirse en un miembro cooperativo, esto es, un ciudadano biótico. La comunidad biótica en sí misma posee un valor intrínseco, esto lo afirma cuando dice la Tierra debe valorarse en un sentido filosófico, y no simple y llanamente en un sentido instrumental, esto es, como propiedad o como almacén de recursos.²⁰⁴ Por lo contrario, hay que valorarla en sí misma, y su valor intrínseco se sostiene en un holismo, el cual es consecuencia de la manera en que la consideración ética es informada por la ecología. En otras palabras, consiste en una postura que aboga por la concepción de la realidad como un todo distinto de la suma de las partes que lo componen, por lo que considera la comunidad biótica como un todo organizado, valioso en sí mismo —porque tuvo que evolucionar por largo tiempo—, y ha tenido que reajustar su funcionamiento. Leopold reconocía que la extensión de la ética es un proceso lento, individual y social, el cual depende finalmente de que se alcance una consciencia ecológica.

Para Floridi, el discurso de la ética de la información no debe circunscribirse de forma exclusiva a ciertos seres, sino extenderse a todas las entidades (entendidas en términos informativos), esto significa que no se limita sólo a los seres humanos, a su cultura, su bienestar y sus interacciones sociales, no sólo a los animales, las plantas y a la vida natural en general, «sino también a todo lo que existe, desde pinturas y libros hasta las estrellas y las

²⁰³ Edgar Morin, «La mente bien ordenada», en *La mente bien ordenada: Repensar la reforma, reformar el pensamiento*. Barcelona: Seix Barral, 2001, pp. 37-38.

²⁰⁴ Leopold, *op. cit.*, p. 154.

pedras; todo lo que puede o va a existir, al igual que las generaciones futuras, y todo lo que era pero ya no es, como nuestros antepasados o civilizaciones antiguas». ²⁰⁵ Esta perspectiva es de cierta manera paninformacionalista, pues apela a una «pluralidad de ontologías», en la cual todo *objeto* puede ser concebido como un *objeto de información*, lo cual puede entenderse como que la información es prácticamente todo. ²⁰⁶ Empero, sólo una parte de su propuesta integral tiene esta tónica paninformacionalista.

Este es uno de los aspectos polémicos de la filosofía de la información de Floridi. Muchos autores están de acuerdo con el respeto hacia el entorno (visto de manera informativa) y con la comprensión del mundo, pero equiparar a todos los entes como *objetos de información* (incluido los seres humanos) quizá sea radical para algunos. Estoy de acuerdo en que el límite de una ética de la información debe ser el *ser* (por ello es ontocéntrica). Por ello, se hace necesario hacer una aclaración y mencionar que la propuesta moral floridiana tiene dos vertientes: la ontocéntrica y la ecológica (ambas con un interés en el ambiente). Para esta tesis, se considera y se reemprende solamente la perspectiva ontocéntrica; frente a su visión ecológica me mantengo al margen. Floridi, por ejemplo, utiliza dos conceptos: *paciente moral* (utilizado en su ecología de la información) y *agente moral* (utilizado para la ética de la información). En esta tesis, retomo la perspectiva de la justicia y la tolerancia, de la macroética y de la ética de la información, pero en cuanto a la perspectiva ecológica de la información, prefiero remitirme a otros autores.

Los *pacientes morales*, según Floridi, pueden ser cualquier forma de existencia (cosas que son, como los entes), y los *agentes morales* son los que poseen agencia, es decir, tienen voz, toman decisiones, que entablan relaciones de poder, que deliberan y se autoconocen (por ejemplo, los agentes epistémicos). En un principio Floridi adujo que la ecología de la información se encarga de cualquier forma de vida (*pacientes*) y la ética de la información cualquier forma de vida racional (*agentes*). Sin embargo, luego afirmó que los pacientes no son sólo cualquier forma de vida (con valor mínimo y propiedades esenciales), sino cualquier

²⁰⁵ Luciano Floridi, «Understanding information ethics». *American Philosophical Association Newsletters: Newsletter on Philosophy and Computers*, 2007, vol. 8, núm. 2, marzo-agosto, p. 9. David Shoemaker propone una ética que tome en cuenta de manera preponderante a la emotividad, lo cual implica que no sólo se dirige hacia los seres vivos sino también hacia los objetos inanimados. Este autor menciona una anécdota en la cual la zoóloga y etóloga Temple Grandin, defensora del bienestar de los animales y del desarrollo digno de las formas de vida, lloró al desbordarse su indignación moral ante la destrucción de los libros en la biblioteca de la Universidad de Colorado; *Vid.* David Shoemaker, «Moral address, moral responsibility, and the boundaries of the moral community». *Ethics*, 2007, vol. 118, núm. 1, octubre-diciembre, p. 96.

²⁰⁶ Soraj Hongladarom, «Floridi and Spinoza on global information ethics». *Ethics and Information Technology*, 2008, vol. 10, núms. 2-3, junio-noviembre, p. 180.

forma de existencia.²⁰⁷ Su postura de una ética de la información (reducida sólo a los agentes morales) me parece bien estructurada y afín con las ideas aquí expuestas de Apel, Rawls o Habermas. No obstante, prefiero tomar una postura cautelosa con respecto a la idea que tiene de la ecología de la información, para la cual prefiero retomar autores de otras latitudes (FIGURA 3).



FIGURA 3:

Propuesta moral de Luciano Floridi: ética de la información y ecología de la información (Fuente: Elaboración propia).

Quizá, en descargo, haya una cercanía entre la propuesta de ética de Floridi con la teoría de los actores-red de Bruno Lattour, en la que los objetos, al igual que los humanos, son participantes (actantes), aunque esto es resultado, en gran medida, de la importancia de lo tecnológico en la explicación del mundo. Jürgen Habermas, en relación a esto, expresa que: «El mundo debería concebirse como la totalidad de los objetos, no de los hechos [...] A este concepto semántico del mundo como un sistema de referencias posible corresponde el

²⁰⁷ Floridi, «Information ethics, its nature and scope», *op. cit.*, pp. 25-26.

concepto epistemológico del mundo como la totalidad de las coacciones implícitas impuestas sobre nuestras diversas formas de conocer lo que sucede en el mundo».²⁰⁸

Empero, la ética de la información de Floridi es, entonces, una ética para el mundo (una nueva ética planetaria, en el sentido de Leopold), que busca contextualizar o semantizar (dar sentido) al ser, puesto que todo objeto es visto como un *objeto de información*. Desde esta perspectiva, la información es una de las formas del ser. A mediados del siglo pasado, Carl von Weizsäcker indicó que las estructuras biológicas o, en términos más generales, la evolución misma, pueden ser concebidas como «un crecimiento de formas medido como un crecimiento de información». Dichas formas pueden considerarse como potencialmente cognoscibles, con lo cual pasamos de una noción objetiva de la información a una subjetiva. Además, un organismo puede entenderse en su totalidad como «semántica objetivada».²⁰⁹ A partir de lo anterior, podemos mencionar que existen tres tipos de información ambiental, a saber:

- ☞ La información *como* realidad (también conocida como información ambiental): esta perspectiva no se interesa en la utilidad, relevancia, significado, interpretación o pertinencia de la información, sino en el nivel de detalle, disposición, localización y frecuencia de los datos no interpretados.
- ☞ La información *acerca* de la realidad (o información semántica): definida así ya que se piensa en una proposición verdadera, es decir, si y sólo si el estado de cosas que expresa se da en la realidad. También se le denomina como información interesada, en la medida que reduce el grado de incertidumbre, a partir de un determinado estado de conocimiento del individuo informado. La información aquí se encuentra en las estructuras profundas de los documentos y es esencialmente contextual. La información sobre la realidad puede tener enfoques probabilísticos, modales, sistémicos, inferenciales o significativos, pero todos buscan exponer el contenido semántico mediante la adopción de una orientación proposicional.

²⁰⁸ Habermas, «Prohibición de la instrumentalización, natalidad y poder ser sí mismo», en *El futuro de la naturaleza humana...*, *op. cit.*, p. 78.

²⁰⁹ Carl Friedrich von Weizsäcker, «Man: Inner history», en *The history of nature*. Illinois: University of Chicago Press, 1949, p. 173.

☞ La información *de* la realidad: se advoca al gran complejo de asistentes para ayudas e interacciones: instrucciones, la información genética, algoritmos, órdenes o recetas.²¹⁰

Dado que, desde la perspectiva floridiana, un objeto es visto ontológicamente como un *objeto de información*, por ello se considera que la información es una de las formas del ser. Ante una macroética de carácter universal, la relación epistemológica cede primacía, en aras del progreso y la supervivencia humanos; y esto vale para enfrentar problemas que nos conciernen a cada uno, y a todos, y que sólo pueden enfrentarse conjuntamente (los problemas sobre el calentamiento global o de los experimentos biotecnológicos).

El francés Edgar Morin, aduce que: «El desarrollo de la aptitud para contextualizar aspira a producir el surgimiento de un pensamiento ‘ecologizante’, en el sentido en que la misma sitúa todo acontecimiento, información o conocimiento dentro de su relación de inseparabilidad respecto de su entorno, cultural, social, económico, político y, desde luego, natural».²¹¹ Este autor, habla de lo «ecodisciplinario», lo que significa «ecologizar» las disciplinas o, en sus palabras: «tener en cuenta todo lo que es contextual, en ellas, comprendiendo las condiciones culturales y sociales, o sea, ver en qué medio nacen, plantean problemas, se esclerosan, se metamorfosean».²¹²

A partir de esta explicación de Morin, el concepto «ecología de la información» se refiere, en su generalidad, a la naturaleza de la información que recopilamos y contextualizamos del medio ambiente, es decir, se considera al espacio informacional, metafóricamente, como un ecosistema dinámico. La noción de ecosistema entraña: «el conjunto de las interacciones entre poblaciones vivas en el seno de una unidad geofísica determinable» lo cual sobre entiende «una unidad compleja de carácter organizador».²¹³ En un sentido restringido, se hace alusión a un tipo de ética de la información adecuada para hacer frente al mundo constituido por datos, información, conocimiento y comunicación, de tal manera que se conforma un entorno nuevo, basado en la tecnología digital, al que se

²¹⁰ Floridi, «Open problems...», *op. cit.*, pp. 30-31.

²¹¹ Morin, *op. cit.*, p. 30.

²¹² *Ibid.*, «Inter-poli-trans-disciplinarietà», p. 159.

²¹³ *Ibid.*, «La mente bien ordenada», p. 34.

denomina infoesfera. Como lo enunciara Ernst Cassirer: «El hombre ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente».²¹⁴

Ken Herold, acerca de los estudios de la información, señala que, por mucho tiempo, «han sido entrelazados con procesos de aprendizaje y conocimiento. Las investigaciones recientes asocian explícitamente a la información con la cognición y la mente, a la conciencia y la evolución. La identificación de la vida misma a través de los modelos adaptativos de sistemas complejos, redes de comunicación genéticas y otras ecologías sofisticadas, ahora infunde en los estudio de la información con una función sustancial».²¹⁵

Montserrat Sebastiá Salat, coincide con Herold y suscribe que: «Resulta pues evidente lo complejo de afrontar un texto sobre la información y su trascendencia en la denominada infoesfera, si partimos de las premisas de una nueva perspectiva que propone solventar los problemas y que ha sido denominada *ecología de la información*».²¹⁶ Gregory Bateson, en descargo, aduce que los seres humanos procedemos «como si toda una clase de problemas pudiera resolverse en términos de suposiciones o premisas, cuyo número es menor que el de los miembros de la clase de problemas. En otras palabras, nosotros (los organismos) aprendemos a aprender, o, para emplear una frase más técnica, deuteroprendemos».²¹⁷

Desde la perspectiva floridiana, la ecología de la información sería una forma de hacer más extensiva la ética de la información (extenderla a otros objetos). Para él, la ecología de la información sería un forma adecuada para tratar con el mundo de los datos, la información, el conocimiento y la comunicación como un «nuevo ambiente» (la infoesfera). Pero Capurro disiente de esto, principalmente con la conceptualización de la infoesfera, ya que la ve como una «hiperrealidad» separada del *mundo de la vida* de los fenomenólogos, como una concepción metafísica. Capurro propone deconstruir el proceso de «re-ontologización» que describe Floridi, ya que le parece el resultado de un ejercicio conceptual descuidado y confuso; para Capurro, la ecología de la información significa una apertura del mundo, pues es la forma en la que moramos en el mundo con los otros,

²¹⁴ Ernst Cassirer, «Una clave de la naturaleza del mundo: El símbolo», en *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 47.

²¹⁵ Ken R. Herold, «Librarianship and the philosophy of information». *Library Philosophy and Practice*, 2001, vol. 3, núm. 2, marzo-agosto, p. 2.

²¹⁶ Sebastiá Salat, *op. cit.*, p. 24.

²¹⁷ Bateson, «Doble vínculo», en *Pasos hacia una ecología de la mente...*, *op. cit.*, p. 304.

compartido a través del *lógos*. En este mundo —según su idea cabal— están proclamadas una especie de normas básicas abstractas o *prima principia moralia*.²¹⁸

Este autor, y otros como el japonés Toru Nishigaki, conceptúan un ambiente informativo en el que exista un equilibrio entre los agentes que se relacionan (un ecosistema informativo), pero esbozan que la cosmogonía occidental (como la de Floridi) quizá no es lo suficientemente integral para representar esa relación de equilibrio y respeto en un ambiente o *mundo de la información* (mismo equilibrio que debe suscitarse entre el *cuidado de sí* y el *cuidado de los otros* en Foucault, o en Gadamer la *certeza de sí* debe acompañarse de una comprensión del mundo). Capurro parece estar de acuerdo, hasta cierto punto, con la ética de la información de Floridi, pero disiente totalmente con su idea de ecología de la información. En este sentido, concuerdo con el investigador uruguayo.

Capurro —en una crítica directa a Floridi— sugiere que el pensamiento occidental puede aprender algo del oriental, por ejemplo del budismo, no sólo en cuanto a la relación con nuestro entorno (ambiente informativo), sino para formar al individuo y alcanzar la autocomprensión. Capurro no es el primer filósofo reconocido en recurrir al budismo para conceptualizar algunas vías de conducción para los seres humanos. Schopenhauer recurrió al budismo y al vedānta para elucubrar sobre el valor moral, la justicia y la caridad. Incluso problemas de orden epistemológico, como los límites del conocimiento humano en Kant, Schopenhauer los extrapolaba a los terrenos éticos: no poder conocer la cosa en sí (ni siquiera a uno mismo) implica un problema de identidad, y también de confianza, por ejemplo en las relaciones en sociedad de los seres humanos. Fue en los *Upaniṣad* donde encontró una nueva visión moral en la que se contemplara, por ejemplo, el respeto y compasión (o más bien justicia) hacia los animales, lo que no encontró en la filosofía europea (como se ve en San Agustín y el argumento del aventajamiento sobre las bestias).²¹⁹ Amartya Sen también recurrió a la filosofía budista para afianzar su teoría económica del bienestar, por ejemplo al introducir los conceptos *nīti* y *nyāya*: el primero es una fuerza abstracta (que resulta ser el bienestar público máximo), es decir, la justicia, por

²¹⁸ Rafael Capurro, «On Floridi's metaphysical foundation of information ecology». *Ethics and Information Technology*, 2008, vol. 10, núms. 2-3, junio-noviembre, p. 171; *Vid.* Toru Nishigaki, «The ethics in Japanese information society: Consideration on Francisco Varela's The embodied mind from the perspective of fundamental informatics». *Ethics and Information Technology*, 2006, vol. 8, núm. 4, diciembre-febrero, p. 238.

²¹⁹ Arthur Schopenhauer, «Los fundamentos de la ética», en *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2009, § 17-§ 20, pp. 255-305.

lo que representa a las instituciones del Estado); y el segundo, se refiere a la aplicación de las leyes y reglamentos.²²⁰

En general, el pensamiento occidental (filosofía, religión, historia) está basado en el *todo*, pero el budismo y muchas cosmovisiones orientales (como el hinduismo) tienen como el centro de su sistema de pensamiento a la *nada* (el vacío). El *nirvāṇa*, por ejemplo, no es propiamente una fundición con el todo, sino que es un estado de vaciamiento del sufrimiento, el apego y los deseos (*duḥkha*), y conlleva dejar de existir. El concepto se recoge del sanscrito, y se refiere a los procesos que vivían los monjes védicos ascetas del movimiento śramaṇa, quienes en vez de realizar los rituales comunales del vedismo se retiraban a hacer ejercicios espirituales místicos como la meditación, como una forma de apagar su mente y llegar a la liberación del alma. La figura a la que se recurre para definir al *nirvāṇa* es que no se busca fundirse, sino apagarse como una vela. Ahora bien, algunas corrientes como el hinduismo sí consideran al *nirvāṇa* como una fusión con la divinidad, pero esto se consigue una vez que el monje ha logrado «apagarse». Lo que el individuo persigue no es la fusión, sino la liberación (librarse del sufrimiento), y una vez que se consigue, se logra, a su vez, la fundición con el todo (ciclo de nacimientos y muertes).²²¹

Ciertamente, el *absoluto* es objeto de adoración en el budismo, pero se concibe como algo a lo que no se puede aspirar, por lo que no es parte de la identidad de un individuo. La identidad de los agentes que intervienen en el entorno o ambiente se basa en relaciones estáticas, que se vuelven dinámicas cuando existe interdependencia entre ellos (aunque siguen siendo relaciones de cierta manera determinadas), por eso se dice que todos los seres son vacíos hasta que se relacionan. El *dharma* es, pues, la ley universal de causalidad que regula la conducta de los individuos para que ésta vaya conforme al *ṛta*, que es el principio natural que regula el universo. Para nosotros el *ṛta* sería el elemento axiológico de su sistema ético, y el *dharmā* lo deontológico. De hecho, el *dharmā* tiene dos significados: el primero como *ley* o la verdad última; el segundo, como *fenómenos* o cosas individuales.

Puede parecer contradictorio este sistema, pero el *ser*, cuando se pondera la vacuidad y la interdependencia, no es un ser estático, sino que es un ser que fluye y que está en cambio constante, porque depende de cada cambio que ocurra en la red, por infinitas causas. Entonces, nada es permanente, porque todo está cambiando dinámicamente.

²²⁰ Sen, *op. cit.*, p. 99.

²²¹ Edward Conze, *El budismo: Su esencia y su desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 69-71; Vid. Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, vol. II. Madrid: Trotta, 2009, § 162, p. 328.

Todos los fenómenos o cosas del mundo están vacíos, ya que carecen de esencia propia o sustancia permanente porque la existencia de éstos son productos de la ley de causalidad. No tienen la naturaleza independiente sino interdependiente. A este fenómeno se le llama *sarvan sunyam* («todo es vacío»);²²² Ningún fenómeno o cosa escapa de la ley de causalidad y cambio, por lo tanto, la vacuidad es el principio universal. No estoy sosteniendo que ésta sea la solución al problema del equilibrio entre el «cuidado de uno mismo» y el «cuidado de los demás», que conlleva el autoconocimiento y, al mismo tiempo, respetar nuestro entorno (definido en términos informativos); no sostengo que ésta sea *la* solución, pero sí *una* solución, pues se plantea un sistema de conducta en el que se da de manera armónica el mencionado *equilibrio*. Retomo la sugerencia de Capurro: «Ver al ‘ecosistema informativo’ como algo perenne es una fantasía platónica. Ésta perspectiva de un doble proceso —que no implica que sea *dualista*—, semejante en el caso de lo natural y lo informativo digital, es algo que las culturas occidentales podemos aprender del budismo».²²³

Quizá como salvedad a la opinión de Capurro (sin ser un argumento a favor) respecto a la problemática de la perspectiva sobre una visión integradora ambiental (que según no existe en Occidente), puede mencionarse la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco, cabeza de la Iglesia Católica Romana, quien da un peso específico al tema ecológico a causa de la acción del hombre. Su idea de ecología es amplia (similar a la de Morin), y no sólo en el sentido naturista, ya que habla de una ecología integral (se refiere a ella, por ejemplo, al cuidado de sí como el *cuidado de la casa común*) y un ejemplo de respeto por el *entorno* (en sentido amplio) es San Francisco de Asís (de quien tomó el epíteto). La obra poética del santo italiano expresa este vínculo de identificación con el mundo de la vida (un ejemplo es el *Carmen creaturarum*).

La ecología de la información, entonces, se configura en un espacio conceptual de la cultura, o sea, a partir de indagar en diversos ámbitos del mundo social (el ambiente donde cohabitan otros agentes), dirigida hacia la percepción y construcción cognitiva. Un ecosistema según la perspectiva de la ecología de la información, está conformado por: a) la

²²² *Ibid.*, «El Mahayana y la nueva escuela de sabiduría», *op. cit.*, p. 183; *Vid.* Yaliwe Clarke & Jason Hart, «Passion for peace». *Sokka Gakkai International Quarterly: A Buddhist Forum for Peace, Culture and Education*, 2015, núm. 81, julio-septiembre, pp. 26-27.

²²³ Capurro, *op. cit.*, p. 170.

información, b) la tecnología, c) una estructura sistémica y acciones, d) la organización, y e) los recursos humanos.²²⁴

Un sistema de información es visto como un ecosistema y es, por tanto, un sistema de actividades humanas donde los actores pueden ser las organizaciones, los profesionales y los usuarios, entre los cuales existen normas y directrices, procesos y acciones, problemas, y canales de circulación, que componen, a su vez, un complejo sistema de comunicación, y este «sistema de comunicación social, en todas sus partes, es fundamental para el logro de los objetivos sociales de la persona».²²⁵

Thomas Davenport habla de ecología de la información para referirse a un sistema (de información) dentro de un ambiente organizacional entramado de manera compleja por máquinas, personas y políticas, sujetos todos a unas relaciones de dependencia muy sutiles y equilibradas. Esto se traduce en que una ecología de la información implica tener en cuenta las relaciones dentro y fuera del sistema de información, éstas deben integrarse orgánicamente:

Además de pensar holísticamente acerca de una organización, hay cuatro atributos clave de la ecología de la información: 1. integración de distintos tipos de información; 2. reconocimiento del cambio evolutivo; 3. énfasis en la observación y descripción, y 4. enfoque del comportamiento de la gente y de la información. Los cuatro son análogos a los aspectos de la ecología del mundo físico. Aunque un enfoque ecológico integral hacia la información tendría que adoptar la totalidad de estos cuatro atributos, cada uno es valioso por sí mismo. Si se adopta cualquiera de ellos, se ayudará a las organizaciones a avanzar en una dirección más ecológica, un hecho importante que debe tenerse presente cuando la ecología de la información parece un proyecto de enormes proporciones.²²⁶

La biblioteca representa un modelo social en el que se superponen objetos, productos, cosas, imágenes e informaciones. Davenport destaca el manejo que los bibliotecarios tienen de su ambiente institucional que: «Los bibliotecarios conocen mejor sus materiales que la mayoría de los otros profesionales de la información. Manejan no sólo los recursos

²²⁴ Sebastía Salat, *loc. cit.*

²²⁵ Egan y Shera, *op. cit.*, p. 127.

²²⁶ Thomas H. Davenport, «El mejor de todos los mundos: Ecología de la información», en *Ecología de la información: Por qué la tecnología no es suficiente para lograr el éxito en la era de la información*. México: Oxford University Press, 1999, p. 36.

informativos internos, sino también los que se obtienen fuera de la organización».²²⁷ La perspectiva de estudio de Davenport hoy es conocida como «ética de los *stakeholders*». La religación y la relación sabia del ser humano con su mundo subjetivo, social y medioambiental, desde los valores de la autoafirmación personal, la emancipación colectiva y la sustentabilidad ambiental, se dan, muchas veces, a través de procesos educativos y de formación. El vínculo del hombre con su hábitat bajo una perspectiva de cuidado y sabiduría, no excluye a una institución social como lo es la biblioteca. El siglo previo a la era cristiana, Cicerón, en una de sus *epistolae ad familiares* dedicada a su amigo Varrón, le aconsejó sabiamente: *Si hortum in bibliothēca habes, deerit nihil* («Si cerca de tu biblioteca tienes un jardín, no te faltará nada»).²²⁸ Esto hace referencia a la condición saber *estar* con el mundo; que el mundo de la mente no escape al *mundo de la vida*.

El ambiente informativo en el que se desenvuelve la biblioteca, puede ser equiparado con la noósfera (del griego *noús* (νοῦς), «intelecto», y del griego *sphaîra* (σφαῖρα), «esfera» — concepto acuñado por Vladimir Vernadsky y referido por Morin—, el cual alude a un entorno de interacciones entre seres inteligentes. Así, la inteligencia representa un fenómeno colectivo que se transmite a los individuos; más que un logro individual, ésta resulta del efecto del sistema sobre cada uno de nosotros. Esta esfera es el mundo en que habitan las ideas que conforman, a su vez, el imaginario social; este mundo adquiere cierta autonomía de las mentes individuales, aunque no deja de depender de ellas y de la cultura sobre la que actúa.

La esfera del pensamiento se encuentra necesariamente ligada a las demás esferas físicas en las que se desarrolla la vida. Más allá de la atmósfera, más allá de cualquier límite físico, existe otra superficie aún más etérea y por lo tanto más frágil pero más rica de posibilidades que cualquier otra. A esta bóveda intelectual le debemos nuestra captación de lo inteligente, pero de manera compleja, por medio de recorridos profundos que desconocemos, un poco a la manera de los olores que percibimos con toda nitidez pero cuya composición química ignoramos.

Esta *noosfera* —como la atmósfera que hace posible la vida en la Tierra— es el medio antro-po-social que nos envuelve y hace posible la interacción humana. En ella habitan una

²²⁷ *Ibid.*, «Personal de apoyo para la información», p. 137.

²²⁸ Marco Tulio Cicerón, «Epístola Primera de Marco Tulio Cicerón a Marco Terencio Varrón», en *Epístolas o cartas de Marco Tulio Cicerón vulgarmente llamadas familiares*. Valencia: Imprenta de José y Tomás de Orga, 1797, Lib. IX, pp. 18-19.

serie de entidades noológicas (símbolos, imágenes), que se encuentran organizadas en un ecosistema constituido por la relación entre el medio cultural y la mente de los sujetos humanos. Es decir, que las entidades que habitan la noosfera constituyen un sistema abierto, que posee lógicas propias de organización, pero que depende de la relación con un entorno (las mentes, la cultura).

Floridi sostiene la tesis de que la condición mínima de posibilidad de mínimo valor intrínseco de la entidad consiste en ser identificado, como estatus ontológico, como un objeto de información, y uno de los papeles que Floridi identifica para la bibliotecología es la administración de ciertos objetos de información dentro del entorno denominado infoesfera o del mundo de la información. La idea central aquí es pensar en una infoesfera en la que todas las creaciones o seres puedan ser considerados como una estrategia efectiva para establecer un nuevo tipo de ética, misma que será aplicada en la sociedad de la información. El objetivo de esta proposición es extrapolar la preocupación ética de la ecosfera (el mundo material) a la infoesfera (el mundo inmaterial), para sensibilizar a la humanidad de las nuevas necesidades de los entornos éticos intangibles e intelectuales, y así indicar cómo la brecha digital puede ser atenuada (vista como un tipo de entropía).

La actualización de nuestra sensibilidad moral es un proceso letárgico. La filosofía de la información busca reevaluar una ética de respeto no sólo para el mundo físico sino para el inmaterial. Una ética para la sociedad de la información debe tener muy en cuenta el valor de lo inmaterial y lo intangible, pues esta es la mejor forma de fomentar el cuidado y el respeto por la infoesfera. La realidad, tanto natural como inmaterial, no puede ser solamente objeto de dominación, control y explotación, sino también objeto de respeto en su existencia autónoma. La infoesfera es un entorno esencialmente intangible e inmaterial, pero no por ello menos real o vital: los problemas éticos que se generan son mejor entendidos como problemas ambientales. Estos incluyen la educación como formación de capacidades, la preservación, la difusión, el control de calidad, la fiabilidad, la libre circulación y la seguridad de la información, la ampliación del acceso universal, el apoyo técnico para la creación de nuevos espacios digitales, compartir e intercambiar contenidos, el respeto a la diversidad, el pluralismo, la propiedad privada, el uso ético de las tecnologías de la información y la comunicación, la integración de los conocimientos tradicionales, entre otros. Hay que tener presente que existe un vasto acervo de información que no se ha convertido en el tipo de

recursos de información tangible que puede ser, por ejemplo, digitalizada, catalogada y puesta a disposición del marco legal. Este tipo de información es parte constitutiva de la infoesfera.

En este apartado se analizaron los entornos informativos a través de la perspectiva de ecología de la información, además de un sentido vital de formación del individuo orientada a una mejoría existencial. A pesar de que se retomó la perspectiva de la ética de la información de Luciano Floridi, para la ecología de la información se optó por seguir las ideas y propuestas de Rafael Capurro o Edgar Morin. El entorno informativo que se conceptuó requiere de un equilibrio entre los agentes que se interactúan (un sistema de información, por ejemplo, puede ser visto como un ecosistema, pues supone la relación entre el medio cultural y la actividad intelectual de los agentes).

2. 8 La posibilidad de una *eticidad informativa* (enfoque trascendentalista-inmanentista)

En este último apartado se desarrolla una reflexión acerca de la *eticidad*, pero específicamente como un sentido vital de formación del individuo orientada a una mejoría existencial en los entornos informativos, por lo que se hablaría de una *eticidad informativa*. En su sentido más general, la *eticidad* es una especie de «sensibilidad espiritualizada» que orienta al individuo dentro de un sistema de ordenanzas, que atrae la subjetividad pero, al mismo tiempo, el sentido de pertenencia a una comunidad. Dicho en otras palabras, lo que en un Estado religioso es la *santidad*, la *eticidad* lo es en un Estado social.

Para Hegel, la *eticidad* es un momento constitutivo del espíritu objetivo en el que se da una identificación y reconciliación del individuo con la universalidad, una «bella armonía» que permite explicar el devenir del espíritu (autoconsciencia). Este espíritu es una fuerza impersonal y racional que sirve como principio unificador de los individuos, y se expresa en una serie de instituciones y costumbres que dotan de identidad a un grupo humano y lo integran a la manera de comunidad. Por tanto, la sociedad civil y el Estado se inscriben constitutivamente en la dimensión de la *eticidad*, pero, por lo contrario, la característica

primordial de la modernidad es provocar la ruptura de la eticidad. La sociedad está articulada en dos niveles categóricos: el *sistema* y la *eticidad*.²²⁹

En su sentido hegeliano, la eticidad es muy cercana al concepto de *mundo de la vida*, ya que es donde los hombres despliegan su actuar y su vida en comunidad a partir de determinadas relaciones sociales; son conceptos cercanos, aunque la eticidad trasciende sus horizontes. Hegel apunta que la eticidad tiene que existir en la forma de la belleza, en la cual la subjetividad se halla en identidad inmediata con la ley y con la voluntad del Estado, de suerte que ni la subjetividad se ha aprehendido todavía en su infinito derecho, ni la conciencia moral es la que da el impulso a la voluntad.²³⁰

Para Habermas —cuyo cometido es reformular el concepto de Hegel—, el Estado no queda determinado a partir de las funciones de una estructura social abstracta (una mera formulación conceptual que hay que adaptar a la realidad, que hay que *concretar*), sino que la eticidad conlleva una reconstrucción, mediada tan sólo por el sistema de necesidades. Este sistema de necesidades (que funge como *mediador*) está compuesto por las instituciones encargadas de la administración de los bienes públicos. En este caso, las bibliotecas (como instituciones del Estado) jugarían un papel relevante como la encargada de satisfacer cierto tipo de necesidades de información y administrar determinados recursos informativos concebidos como bienes públicos y se atenderían a las «normas de las instituciones objetivas».²³¹ Para esto es prudente retomar lo que León Olivé denomina *necesidades básicas legítimas*, que son aquellas carencias que, al ser satisfechas, contribuyen a la realización de los planes de vida de los miembros de una sociedad, y esto incluye los planes presentes y futuros. En ese sentido, la información documental sería una «necesidad básica legítima», constitutivamente, y se requiere de elementos satisfactores que puedan mitigar las necesidades de información de los ciudadanos. Esos elementos satisfactores adquieren la forma de la inmensa gama de objetos de información que circulan en las sociedades democráticas: libros, periódicos, videos, pinturas, documentos digitales, etc. Y si estas colecciones y los servicios documentales estuvieran administrados por el Estado (por

²²⁹ Jürgen Habermas, «El Estado substancial y la temida Revolución», en *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos, 2008, p. 159; Cfr. Habermas, «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en *Escritos sobre moralidad...*, *op. cit.*, pp. 129-130.

²³⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «El Estado griego», en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1999, p. 455.

²³¹ Vid. Jaime Ríos Ortega, «La información como bien público: La responsabilidad social del bibliotecólogo», en Estela Morales Campos, coord., *Derecho a la información, bien público y privado: Acceso comunitarios y acceso individual*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2011, pp. 180-182.

ejemplo, por organismos descentralizados de carácter federal), hablaríamos de bienes públicos, según el régimen de dominio público de la Federación enunciado en la *Ley General de Bienes Nacionales*.²³² Por ejemplo, los acervos del Archivo General de la Nación o del Sistema Bibliotecario de la UNAM (o lo que esta universidad produce y publica a partir de las tareas de investigación de sus comunidades epistémicas) son bienes públicos porque dependen de organismos descentralizados (que no desconcentrados).

Para articular el sistema de necesidades, se requieren instituciones mediadoras que organicen y administren los canales de distribución de bienes públicos. Precisamente, León Olivé establece la necesidad de formar nuevos expertos y profesionales en mediación, los cuales, no sólo deben suministrar el conocimiento de las ciencias hacia la sociedad, sino que deben ser capaces de comprender y articular las demandas de diferentes sectores sociales (incluyendo empresas) y llevarlas desde los diferentes grupos sociales al medio científico para facilitar la comunicación entre unos y otros.²³³ Miguel Ángel Rendón, considera que el bibliotecólogo es un mediador nato o *mediante* (una especie de demiurgo del cosmos documental) el cual se desenvuelve en un mundo informativo documental, en el que «se produce una mediación, no como proceso mecánico, instrumental, que puede ser realizado por objetos: un puente, una computadora servidor, un programa, sino como un proceso intencional entre sujetos, un proceso comunicacional, una interacción mediada por símbolos, pero no sólo a nivel sintáctico o semántico, sino involucrando el nivel pragmático». ²³⁴ Según Olivé, «una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de todos sus miembros». ²³⁵ Las tareas del bibliotecario coadyuvan a crear esas condiciones necesarias que garantizan la justicia social.

Éric Weil menciona, en su obra sobre Hegel, que los libros (como medios) han jugado un papel preponderante en la fijación de ciertas ideas en cada época;²³⁶ pero más aún —como lo menciona Karl Popper— los libros han servido también para expandir el

²³² *Vid. Ley General del Bienes Nacionales*, Tít. I. Cap. I, art. 1º, fracc. II y art. 6º, fracc. XVIII.

²³³ León Olivé, «El nuevo contrato social sobre la ciencia y la tecnología», en *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento: Ética, política y epistemología*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 40-41.

²³⁴ Miguel Ángel Rendón Rojas, «Una epistemología dialéctica de la ciencia de la información: Entre Ariadna y Penélope», en Fernanda Ribeiro y Blanca Rodríguez Bravo, coords., *VI Encontro Ibérico EDICIC 2013: Globalização, Ciência, Informação, Atas*. Portugal: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Centro de Estudos das Tecnologias e Ciências da Comunicação; España: Universidad de León, 2013, p. 46.

²³⁵ León Olivé, «Necesidades básicas legítimas», en *Interculturalismo y justicia social: Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. México: UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2004, p. 128.

²³⁶ Éric Weil, *Hegel y el Estado: Cinco conferencias y un apéndice*. Córdoba, Argentina: Nagelkop, 1970, p. 8.

efecto democratizador en sociedades letradas en las que ha existido algún mecanismo de culturización. Por ejemplo, desde la época de Homero este efecto democratizador se esparció dentro de un espacio público, como lo eran los mercados de libros (*biblonia*, βιβλονία), y con agentes que dotaban de información, que eran los libreros (*bibliopóla*, βιβλιοπώλα), los cuales fueron el elemento de eclosión para la revolución democrática en Atenas, y para coadyuvar en la instauración de la civilización moderna en el siglo XVI: «es más importante no olvidar que una civilización se compone de hombres y mujeres civilizados, de individuos que quieren vivir una vida plena y civilizada. Este es el objetivo al cual los libros y nuestra civilización han de contribuir, y creo que ya lo hacen».²³⁷ El librero cumplió dos funciones, sucesivamente: primero, mientras se intentaba consolidar la democracia en Atenas, el *bibliopóla* traía los libros de diversas ciudades-estado, y más allá, y los exponía en el espacio público, que era el mercado; posteriormente, una vez consolidada la democracia, la dirigencia ateniense buscó expandir el efecto democratizador hacia otros territorios, por lo que Atenas comenzó a exportar libros y, en ello, sus ideas. Es decir, el librero, en un principio, conseguía los libros de otros lares y los hacía circular dentro de la sociedad ateniense, y posteriormente, al convertirse Atenas en fuente de conocimiento, exportó esa información, en convenio con la estructura del poder del Estado, hacia otros territorios.²³⁸

Pero los libros no sólo han coadyuvado a expandir el efecto democrático de las sociedades, sino a conformar la identidad nacional de algunas comunidades. George Steiner hace referencia al pueblo judío como uno de los «pueblos del libro». Contrario, a las formas en que muchos grupos han definido su nacionalismo (*sangre y suelo*), los judíos, como pueblo errante, lo hicieron en torno a la textualidad de sus escritos, por lo que era importante conservarlos: «Nuestra verdadera patria no es un trozo de tierra rodeado de alambradas o defendido por el derecho de las armas; toda tierra de este género es perecedera y precisa de la injusticia para sobrevivir. NUESTRA VERDADERA PATRIA ha sido siempre, es y será siempre un *texto*».²³⁹ A partir de las Sagradas Escrituras, los judíos

²³⁷ Karl Raimund Popper, «Los libros y el milagro de la democracia». *Leer y Releer*, 1996, núm. 11, marzo-agosto, p. 32.

²³⁸ En el relato histórico *Anábasis*, del explorador e historiador Jenofonte, en la época socrática, se narra que en algunos navíos mercantes de Atenas que naufragaron, se encontraron muchos libros (rollos de papiro en armarios de madera) para comerciarlos; Jenofonte, *Anábasis*. Madrid: Cátedra, 1999, Lib. VII, Cap. V, Secc. 12-14, pp. 268-269.

²³⁹ Steiner, *op. cit.*, p. 69.

construyeron, además de sus costumbres, su sistema educativo y jurídico. Tanto en formas de gobierno como el Estado o en comunidades nacionales (y luego en los Estados-nación), deben existir formas de organizar, administrar y articular los bienes públicos y canales de distribución, a través de instituciones o personajes (sujetos políticos) definidos.

Como ya se mencionó, el papel de la administración de los bienes públicos es de suma importancia, ya que esto suscita dos estadios sucedáneos: la superación e integración de la sociedad civil por el Estado y, posteriormente, la determinación de las relaciones entre ambos, además de las ventajas e inconvenientes de limitar la independencia, la libertad y el pluralismo competitivo de la sociedad civil en favor del Estado.²⁴⁰ Desde la perspectiva hegeliana, estas instituciones (instrumentos para acceder a lo absoluto), como la biblioteca, tienen la misión de defender y educar a los miembros de su comunidad para que adquieran un sentimiento de cooperación y compromiso con los intereses comunes. Pero de frente tiene a una sociedad civil que no es sino un enorme encadenamiento de conflictos con un intenso desequilibrio social. Los profesionales que se desempeñen en dichas instituciones tienen la misión de comprender su entorno social y trabajar acorde a un compromiso que corresponda con la justicia social y los valores ontológicos que determine su profesión. A través de los diversos episodios de su vida profesional, el bibliotecólogo se contempla así mismo y se autocomprende, y también reconfigura su comprensión de los demás.

En cuanto a la subjetividad, hay un encuentro entre la visión constructorista de Floridi y Sanders sobre el individuo y la *construcción del sujeto* a través de las relaciones sociales de Habermas (autonomía jurídica del individuo). Quizá la visión del filósofo de Düsseldorf abre el abanico del discurso constructorista, puesto que el individuo no sólo se *construye* sino que se *reconstruye* y *deconstruye* (siguiendo la idea de Derrida).²⁴¹ Para Habermas, la reconstrucción implica «tomar aparte una teoría y volverla a poner en una nueva forma con el objeto de alcanzar más plenamente la meta que se ha establecido a sí misma». ²⁴² También dice que «al hacer frente a problemas de los que no podemos escapar,

²⁴⁰ Vid. Ana María Magaloni, «El bibliotecario profesional en la administración pública», en Juan Voutssás Márquez, comp., *El significado de ser bibliotecario: Una antología para el futuro profesional*. México: Colegio Nacional de Bibliotecarios: Información Científica Internacional, 1998, pp. 79-84.

²⁴¹ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998, p. 59; Vid. Jacques Derrida, «Autoinmunidad: Suicidios simbólicos y reales», en Giovanna Borradori, *La filosofía en una época de terror: Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid: Taurus, 2003, pp. 131-152.

²⁴² Jürgen Habermas, «Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas», en *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1992, p. 9.

debemos presuponer, tanto en el discurso como en la acción, un mundo objetivo que no es el resultado de nuestra propia acción y que es en gran medida el mismo para todos nosotros».²⁴³

La reconstrucción habermasiana implica re-confeccionar los ideales de la modernidad, y esto significa enarbolar una ética de corte universalista. Por otra parte, la deconstrucción conlleva a la idea de «justicia del pensamiento». En la medida en que se imponen intereses de tipo técnico (que marginan el pensamiento teórico más necesario) se expone el apremio del derecho a pensar, discernir, evaluar, criticar. Las humanidades son objeto de discriminación, prohibición y censura, y la filosofía es considerada la disciplina más inútil frente a los criterios y valores tecno-económicos.²⁴⁴ La deconstrucción es «un dispositivo estratégico abierto, sobre su propio abismo».²⁴⁵ En otras palabras, la deconstrucción no es un dispositivo (algo que dispone) de análisis o de crítica, sino un dispositivo (mecanismo dispuesto) de lectura y escritura, y por lo tanto de interpretación, que pretende romper o descomponer estructuras para hacer legible su comprensión, lo que al mismo tiempo implica la reconstrucción de éstas. Tal dispositivo no debe ser reducido o limitado por unas normas de lectura-escritura o interpretación determinadas, pues de lo contrario se limitaría al análisis o la crítica.

La «necesidad de la deconstrucción» —dice Derrida—, no concierne en primera instancia al contenido filosófico mismo, sino, antes que nada, y sin dejar de lado aquel contenido, la deconstrucción se erige como un dispositivo no formalizable frente a «marcos significantes, a estructuras institucionales, a normas pedagógicas o retóricas, a las posibilidades del derecho, de la autoridad, de la evaluación, de la representación en su mercado mismo».²⁴⁶

En la eticidad es *donde* el individuo, en su calidad de miembro de una comunidad, se asume efectivamente como parte de ella al identificarse con las leyes, tradiciones y aspiraciones comunes que le unen al resto de los integrantes, una eticidad informativa implicaría una autoconciencia como miembro de una comunidad a partir del elemento

²⁴³ Jürgen Habermas, «Comentario sobre *Verdad y justificación*», en *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 77; Jürgen Habermas, «Dos modos del uso del habla», en *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta, 2008, p. 34.

²⁴⁴ Derrida, *El tiempo de una tesis...*, *op. cit.*, p. 13; Linares Salgado, «Hacia una ética para el mundo tecnológico», *op. cit.*, pp. 375 y 413-414.

²⁴⁵ Derrida, *op. cit.*, p. 15.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 18.

informativo. Para Habermas, la eticidad es el orden ético que tiende a una forma de vida universal futura.²⁴⁷ Entonces, la eticidad constituye el momento de identificación y reconciliación del individuo con la universalidad, y ésta se despliega, por necesidad, en el ámbito de la sociedad civil, pero también para constituir la identidad a través de las costumbres y normas comunitarias en el espacio estatal. Se subsumen las diferencias de las particularidades de la identidad individual y prevalece el sentimiento práctico de unidad en la colectividad. La eticidad es entonces una armonía potencial entre el individuo y la comunidad, sin embargo, Hegel menciona que «el derecho y la eticidad son queridos aquí por la individualidad libre; pero este querer no está todavía determinado como moral».²⁴⁸

Es por ello que la eticidad en Hegel escapa del conflicto entre la «pasión» y el «deber», es decir, la pasión de la autoconsciencia es también un deber. Pero este «deber» de la autoconsciencia atiende sólo una de las leyes del reino ético, pues la inmediatez de su decisión impide un cabal conocimiento de la *esencia* del mundo ético. Dice Hegel que «la autoconsciencia ética experimenta ahora en sus actos la naturaleza desarrollada de la acción *real* [...] la conciencia ética es una conciencia más completa [...] lo que es *ético* debe ser *real*, pues la *realidad* del fin es el fin del obrar».²⁴⁹

Hegel reconoció posteriormente que resultaba imposible extrapolar la eticidad griega al mundo moderno, ya que las ideas de subjetividad y de libertad individual son valores del mundo moderno. No obstante, se preocupó por recuperar el fundamento comunitario y organicista del pensamiento aristotélico en tomo a la *pólis*, pero sin soslayar con ello la trascendencia de la noción moderna de libertad individual.²⁵⁰ Joachim Ritter dice al respecto:

La eticidad que aún no conoce la moralidad no es, por tanto, ‘el punto de vista supremo de la autoconsciencia espiritual’, por muy ‘bella, amable e interesante’ que sea ‘este fenómeno’. Le falta la ‘reflexión del pensamiento en sí, la infinitud de la autoconsciencia’. Por ello, el espíritu no podía permanecer en el punto de vista de la bella unidad espiritual más que por poco tiempo. El

²⁴⁷ Manuel Jiménez Redondo, «El programa de Habermas», en Habermas, *Escritos sobre moralidad...*, *op. cit.*, pp. 25-26.

²⁴⁸ Hegel, *op. cit.*, p. 453; *Vid.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «La eticidad absoluta según la relación fundamental», en *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 112.

²⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Oposiciones de la conducta ética», en *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 277.

²⁵⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «La ciencia especulativa y el derecho natural», en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural: Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Madrid: Aguilar, 1979, p. 86.

‘elemento de la subjetividad, de la moralidad, de la propia reflexión de la interioridad’, que para la eticidad griega fue la fuente de su corrupción, es comprendido por Hegel al mismo tiempo de manera positiva como ‘fuente de ulterior progreso’.²⁵¹

Entonces, la eticidad no es una teoría de los deberes, en el sentido clásico, ya que no consiste en mostrar que los deberes son determinaciones necesarias o que les corresponde determinado origen. El concepto hegeliano de «eticidad», renueva radicalmente la historia del pensamiento ético. Ni el *étbos* griego ni la moralidad kantiana resultan suficientes por sí mismos para dar sentido al concepto de «eticidad» ya que éste comprende una superación de la inmediatez y el extrañamiento del espíritu, para encontrar finalmente la reconciliación del individuo con la comunidad:

En la comunidad cada sujeto adquiere su sentido al realizarse en el seno de una totalidad. Solo entonces descubre su ser verdadero. Porque el ser real de cada persona está en la liberación del apego a sí mismo y en su unión liberada con lo otro, como en la relación afectiva interpersonal, cuando cada quien llega a ser realmente al hacer suyo el destino del otro, como en la armonía del universo, donde cada ente adquiere su verdadero sentido en su vínculo con el todo, como en la vida espiritual, en fin, donde cada quien descubre su verdadero yo en la negación del apego a sí mismo.²⁵²

En este sentido, la eticidad no es otra cosa que una expresión consciente de la libertad subjetiva acorde a los principios de una sociedad que se concreta en instituciones y leyes; y éstas están conducidas por funcionarios, los cuales administran «el todo de la sociedad» en su unidad.²⁵³ Para que éste pueda administrar efectivamente, es necesario, por una parte, que la sociedad lo perciba como el defensor de sus intereses, y es necesario — como lo señala Éric Weil— que la administración responda a esos intereses a través de información que ayude a las personas a culturizarse, es decir, tiene el derecho de recibir una prestación del Estado que le permita satisfacer sus fines subjetivos. Una de las instituciones

²⁵¹ Joachim Ritter, «Moralidad y eticidad: Sobre la confrontación de Hegel con la moralidad kantiana», en Emil Angerhn *et al.*, ed., *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989, p. 155.

²⁵² Luis Villoro, «La comunidad», en *El poder y el valor: Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica: El Colegio Nacional, 1997, pp. 380-381.

²⁵³ Weil, «El Estado como realidad de la idea moral», *op. cit.*, pp. 87-88; *Vid.* Federico Hernández Pacheco, «La vinculación en las bibliotecas públicas de México con los gobiernos, el sector privado, la sociedad civil y los organismos internacionales». *El Bibliotecario*, 2008, vol. 8, núms. 74-75, julio-agosto, pp. 14 y 17.

que coadyuva a esto, es la biblioteca con sus servicios; pero, a la inversa, también coadyuva con sus prácticas a la institucionalización del Estado; o sea: reproduce los ideales del Estado, pero también reafirma las garantías de éste.

Habermas está de acuerdo con éticas de un corte formalista como la de Rawls, Apel o la suya propia las cuales «se apoyan en el concepto de una racionalidad procedimental que ya no está sujeta a la hipoteca teológica que representa la doctrina de los dos reinos [el de la razón y el de los fenómenos] [...] De ahí que K. O. Apel y yo hayamos propuesto entender la argumentación moral misma como el procedimiento adecuado de formación de una voluntad racional».²⁵⁴ Más adelante señala que:

De ahí que en todos aquellos ámbitos de acción en que conflictos, problemas funcionalmente importantes y materias de relevancia social exijan tanto una regulación unívoca como a plazo fijo, y que además resulte vinculante para todos, sean las normas jurídicas las encargadas de resolver las inseguridades que se presentarían si todos esos problemas se dejasen a la regulación puramente moral del comportamiento. La complementación de la moral por un derecho coercitivo puede justificarse, pues, moralmente [...] Pues bien, como de las ideas morales no cabe esperar que cobren para todos los sujetos una obligatoriedad que en todos los casos las torne eficaces en la práctica, la observancia de tales normas sólo es exigible (si nos situamos en la perspectiva de lo que Weber llamaba una ética de la responsabilidad) si cobran obligatoriedad jurídica.²⁵⁵

Habermas habla de una *eticidad concreta* (una forma pragmática de lo ético), que refiere un proceso de tránsito entre una ética abstracta a una ética concretada. En Hegel la *eticidad* es lo mismo que *una moral concreta*, ya que es en lo que debe traducirse: de una sensibilidad espiritualizada a una sensibilidad institucionalizada): «es la eticidad concreta realizada en el Estado la única que puede posibilitar una vida racional de los individuos y, como momento de esa vida, una igual ‘libertad de arbitrio’ para todos».²⁵⁶

El problema que Habermas detecta es que esa traducción de lo espiritual a lo institucional no se *concreta*, no se encarna, sino que se queda en la vaguedad del espíritu en una historia que no llegó a concretarse y se convierte en el mito moderno. Por ello, los esfuerzos deben ser encaminados a que se concrete esa eticidad (moral espiritual) en una

²⁵⁴ Habermas, *Escritos sobre moralidad...*, *op. cit.*, pp. 67 y 162.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 165-166.

²⁵⁶ Albrecht Wellmer, «Derecho natural y razón práctica: Sobre el desarrollo aporético de un problema en Kant, Marx y Hegel», en *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra: Universitat de València, 1996, p. 142.

eticidad democrática (como la llama Wellmer). Ese proceso que Wellmer llama traducción implica que «en esa misma conciencia de la inefabilidad de aquello que el mito quiere decir viene sugerida la imposibilidad de ‘traducirlo’ a una teoría filosófica [...] eso que el mito quiere decir habría que considerarlo más como una expresión en imágenes de una autocomprensión ética, que como una posible fundamentación de esa autocomprensión».²⁵⁷ Esto es importante, ya que la autocomprensión (que se desarrolló páginas atrás), que engendra valores que a su vez guían acciones y prácticas, necesita detrás de una fundamentación, que vendría a ser una verdadera *eticidad concreta*. Ante estos planteamientos, Habermas propone lo siguiente:

Toda moral universalista, para convertirse en prácticamente eficaz, ha de compensar esta pérdida de eticidad concreta que empieza aceptando a cambio de su ventaja cognitiva. Sus respuestas desmotivadas a cuestiones descontextualizadas sólo pueden cobrar eficacia práctica si quedan resueltos dos problemas que se siguen de todo ello: ha de neutralizarse tanto la abstracción respecto de los contextos de acción como la separación entre ideas racionalmente motivadoras y actitudes empíricas.²⁵⁸

Una eticidad informativa, como fundamento para una ética de la información, se preguntaría en qué condiciones los escenarios modernos pueden fomentar una práctica informativa que permita a los usuarios hacer juicios morales atenedos a principios universalistas y actuar conforme a tales convicciones morales. La eticidad informativa sería una cara posible de esa eticidad concreta de la vida cotidiana, que engarce los fundamentos elementales del espíritu con la *empíria* de la vida cotidiana; un estado o fuerza motivacional necesaria que torne también eficaz en la práctica los juicios morales en la multiplicidad de acciones relacionadas con la realidad informativa.

Una de las vías de Habermas para concretar esa eticidad es aplicarla en contextos o formas de vida concretas: «La eticidad de una forma de vida se acredita, pues, en procesos de formación y tipos de relación que hacen que el individuo cobre conciencia de sus deberes concretos y que a la vez lo motivan para actuar de conformidad con ellos».²⁵⁹

La bibliotecología estudia a la información (una de las formas del ser), específicamente en un estadio objetivado. En el mundo de la información, con su dinámica

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 269.

²⁵⁸ Habermas, «La mediación histórica de moralidad y eticidad», *op. cit.*, pp. 81.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 76.

y lógica particular, es similar al *orbe* que describe Ovidio en su poema mitológico *Las metamorfosis*, en el cual reina el caos, la inestabilidad y la falta de forma: «nulli sua forma manebat».²⁶⁰ Tuvo que ser una nueva clase de dios quien llegara a darle forma y contención a este mundo. La información (*informatio*) significa, precisamente, «conformar». Lo primero que hizo con los elementos que componían este mundo fue separarlos y disponerlos, luego los acumuló y rehizo el orden. El bibliotecólogo bien podría ser este dios desconocido que da tratamiento y orden a ciertos objetos en el mundo de la información, pero necesita autocomprenderse y tomar conciencia de sus deberes concretos y hallar la motivación correspondiente para hacer eficientemente. Necesita concretar ese mito (en el sentido habermasiano). Para hacerlo requiere de una eticidad, es decir: «ha de neutralizarse tanto la abstracción respecto de los contextos de acción como la separación entre ideas racionalmente motivadoras y actitudes empíricas».²⁶¹

El trasfondo de la eticidad es el mundo de la vida; para una eticidad informativa su referente sería un mundo de la información, cuyos problemas fenomenológicos estudian la bibliotecología y las demás ciencias de la información. Para Hegel, para que la moral (eticidad) pueda cobrar una forma objetiva (moralidad), es necesaria una lucha de espíritus dentro del Estado (o entre Estados). Una eticidad informativa —en consonancia con la mirada habermasiana y la macroética— apelaría a la racionalidad y al pluralismo (un pluralismo informativo), en el que ciertamente haya *reglas de prioridad necesarias*, pero en el que se dé preeminencia a la posibilidad del ejercicio del derecho a la información de diferentes grupos o comunidades, a las prácticas informativas diversas, a la cooperación interinstitucional y a la realización de proyectos comunes de acceso abierto, con respeto a las condiciones de derecho de autor. El acervo básico de reglas de prioridad necesarias no debe entenderse como una postura absolutista, sino como un conjunto mínimo de normas y de valores para celebrar una convivencia armoniosa entre diversos grupos sociales y personas, asumidos de común acuerdo pese a que sus *morales* sean muy distintas. En este punto nos distanciaríamos del Estado que conceptúa Hegel, y nos acercamos al Estado de Habermas o al Estado que León Olivé denomina *Estado plural*, el cual es:

²⁶⁰ Ariel Morán, «Contribution to the ontological status of information: Development of the structural-attributive approach». *Library Trends*, 2015, vol. 63, núm. 3, diciembre-febrero, pp. 574-575.

²⁶¹ Habermas, *op. cit.*, p. 81.

[...] capaz de articular un mínimo de intereses y valores comunes a los que legítimamente se adhieran todos los pueblos y sectores que participan en el desarrollo de proyecto nacional, aunque cada uno de ellos tenga sus propias razones para hacerlo. Lo importante es que todos reconozcan la legitimidad de las instituciones estatales y colaboren en la construcción y realización de ese proyecto. Un proyecto nacional no tiene por qué ser incompatible con la realización de proyectos regionales o de pueblos o culturas específicas. El desafío es encontrar la normatividad, los valores y los fines que pueden ser legítimamente aceptados por todos, así como las formas institucionales, legislativas, económicas, políticas, educativas y culturales y permitirían la realización de cada proyecto.²⁶²

La intención de hablar de *Estado plural* es generar una forma de gobierno democrática en la que exista el reconocimiento, la convivencia, el respeto, el diálogo y el intercambio cultural entre las comunidades, y si existen problemas se resuelvan por medio del diálogo entre sujetos, es decir, entre iguales, donde se tomen decisiones, con la participación de todos. La intención no es que el Estado uniforme los rasgos culturales, sino que defienda los intereses comunes y respete los aspectos diversos de cada cual. Por tanto, la igualdad consiste en el reconocimiento de que todos somos diferentes y bajo estas circunstancias existan acuerdos mínimos para el diálogo.

En un Estado plural, la diversidad cultural e ideológica y el intercambio de conocimiento permitirían la consecución y conformación de la identidad de cada grupo social. Es decir, la información (como *necesidad básica legítima*), además de coadyuvar a que los individuos ejerzan su autonomía y a que construyan sus proyectos de vida, contribuye a la conformación de la identidad personal y colectiva y a fortalecer la ciudadanía. Un Estado plural debe promover la construcción del sujeto, en vez de su alienación. La diversidad cultural es el ingrediente principal de este Estado, y el diálogo intercultural permitirá un proceso epistemológico que tenga como consecuencia el conocimiento y reconocimiento del otro en nosotros, y de nosotros en ellos. También por medio de este diálogo se establecerán acuerdos mínimos para la fortaleza del Estado plural.

Lo relevante para un Estado plural, en términos éticos, sería que cada sector aceptase la norma y la validara recurriendo a la racionalidad. Este escenario es precisamente el ideal para una macroética, que es universalista pero también plural y concreta. A partir de esto, es

²⁶² Olivé, «Los desafíos de la sociedad del conocimiento: exclusión, diversidad cultural y justicia social», en *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento*, *op. cit.*, p. 55; *Vid.* Luis Villoro, «Para un proyecto nuevo de nación». *Theoria: Revista del Colegio de Filosofía*, 2009, núm. 19, pp. 37-46.

posible proponer normas éticas y de convivencia política para el establecimiento de modelo de sociedad compuesto por un Estado plural, de una sociedad intercultural, de un desarrollo libre y equitativo así como el establecimiento de un verdadero régimen democrático fortalecido con instituciones que garanticen la justicia social para todos los ciudadanos y para todos los pueblos respetando sus diferencias culturales y autonomía de cada uno.

Balance y reflexiones

El planteamiento inicial de este capítulo fue dilucidar sobre lo que es la ética de la información (desde la perspectiva de la filosofía de la información), entendida como una ética aplicada. Para esto, se hizo necesario explicar en qué consiste esa aplicación ética que se realiza en ámbitos específicos, como los de algunos saberes científicos. Puesto que la ética aplicada pretende aplicar los preceptos de la filosofía moral para normar algunas actividades epistémicas, se explicó de manera somera la dinámica que tiene la bibliotecología como disciplina científica, principalmente el papel de los valores como el amasijo que mantiene unida a una comunidad epistémica.

Se retomaron las ideas de José Ortega y Gasset, de gran arraigo en el pensamiento de América Latina, por sus vínculos intelectuales a través de su publicación y luego fundación *Revista de Occidente*. Los diversos textos de Ortega sirvieron para explorar la misión que el bibliotecario tiene por delante, en el ámbito personal y profesional; como individuo en una sociedad y como gremio; con toda su circunstancia (interior y exterior) y retos venideros. Para concretar esa reflexión del bibliotecario sobre sí mismo, Ortega y Gasset propone la meditación, que más allá de ser una conversación interna, es una fuerza de empuje sobre los propios anhelos. Esta exploración, sirvió como un examen acucioso para proponer, entonces, los horizontes de una autocomprensión del bibliotecólogo, como un agente racional, y hasta qué punto una macroética contribuye a la autocomprensión (desarrollo, fundamentación, valores) de la bibliotecología.

Para alcanzar este estadio de comprensión y certeza de sí mismo, se hace indispensable la construcción de una macroética que trascienda la tensión entre la diversidad de moralidades concretas existentes y la necesidad cada vez mayor de una nueva modalidad de responsabilidad común, de una acción colectiva y concertada ante las

consecuencias globales del uso de la información y del imperativo tecnológico. Los problemas éticos del mundo de la información no pueden ser resueltos en términos de las categorías morales convencionales (microéticas y mesoéticas), que responden más bien a una situación histórica arcaica, en la que habían sido suficientes los enfoques individualistas y antropocentristas de la filosofía moral. Apel observó que las morales convencionales bien pudieron regular algunas acciones referidas a la técnica (al mundo exterior), pues los efectos de éstas no causaban grandes repercusiones en el equilibrio natural y social. Empero, la modificación de la relación entre el ser humano y su entorno ya no puede ser comprendida por estas morales, lo que ha dado como resultado la propugna para constituir una macroética de responsabilidad compartida que posea una extensión global de alcance universal. Ni los valores y deberes (incluidos los culturales) que han cohesionado tradicionalmente a los grupos humanos son capaces de ofrecer criterios para controlar el poderío tecnológico y los grandes caudales de información. Como lo señaló Apel, los logros del *homo faber* han rebasado a las responsabilidades del *homo sapiens*. La macroética habla de una corresponsabilidad compartida dentro de un entorno o ecosistema global (llámese infoesfera o mundo de la información), por lo que se auxilia de enfoques ecologistas, como la ecología de la información. Sin embargo, aunque se retoman las ideas de la ética de la información de Floridi, para la ecología de la información se ha preferido retomar a otros autores.

Fomentar la formulación de principios universalmente reconocidos y las normas éticas comunes relacionadas con el uso de las tecnologías de la información y la comunicación (en plural), sobre la base de una ética de la información ambiental, es una contribución importante a la construcción de un mundo mejor. No es cuestión de imponer solamente medidas legislativas, reglamentos estrictos o empoderamiento de alguna organización de control. Los objetivos preeminentes implican ampliar la preocupación ética del entorno en el que vivimos (la biosfera o el mundo material y la infoesfera o el mundo inmaterial), para sensibilizar a la humanidad de las nuevas necesidades de los entornos éticos intangibles, intelectuales, e indicar cómo la brecha digital se puede salvar. El reto es colaborar en el desarrollo de una ética ambiental coherente y sólida de la información para el futuro de la humanidad. La construcción de una sociedad de la información equitativa para todos es una oportunidad histórica que no podemos darnos el lujo de perder.

Todo esto debe tener detrás de sí un fundamento abstracto, asentado en el espíritu, o sea, la *eticidad*. En este capítulo, se propuso la posibilidad de desarrollar una eticidad informativa. La autocomprensión es el reflejo de los valores de un grupo o comunidad, los cuales guían las acciones y prácticas de esos individuos, pero detrás de ello debe existir eticidad informativa, de corte teórico, que pueda concretarse, o sea, aplicarse. La cuestión es que se halla un gran problema al intentar llevar lo espiritual a la vida cotidiana, y de ahí a los valores de las instituciones. La finalidad de este capítulo es que la eticidad informativa concretada sería la ética de la información.

Una eticidad informativa recurriría a lo universal y, al mismo tiempo, a una visión pluralista, que establezca un conjunto mínimo de normas y de valores que sean aceptados racionalmente, pero que se concrete una convivencia en armonía entre las personas, a pesar de que sus normas y valores específicos para juzgar lo correcto de una acción, desde una perspectiva vista moral, sean muy distintas. Este escenario es precisamente el ideal de una macroética, que es universalista, pero plural y concreta. Por supuesto, el sustento de una macroética para un mundo de la información debe ser una eticidad informativa, concepto que se necesita desarrollar más, fraguado y concretado.



CAPÍTULO 3. Naturaleza ética de algunos códigos bibliotecarios: ¿*eúnoia* o *phrónesis*? **

*El anciano bibliotecario se puso a recitar la fórmula mágica que había aprendido de memoria, al tiempo que estrujaba con la mano el papel en que se contenía la otra fórmula alternativa, la que no había llegado a aprender.*²⁶³

HOWARD PHILLIPS LOVECRAFT,
EL HORROR DE DUNWICH



EN la década de los años treinta del siglo pasado, Henry Evelyn Bliss —creador del sistema de clasificación que lleva su nombre— protagonizó un debate con Joseph Periam Danton acerca de la necesidad de una filosofía para la bibliotecología. Esta discusión estuvo determinada principalmente por ideas y planteamientos epistemológicos, ya que se discutió el grado de científicidad, la naturaleza del conocimiento y la práctica bibliotecaria. En su artículo acerca de una filosofía de la bibliotecología, Bliss, especialista en filosofía de la ciencia, adujo que:

Debemos crear formas de organización más eficientes, para progresar con pleno conocimiento de nuestro mundo bibliotecario, y estudiarlo con métodos científicos aplicables, aclarado por una filosofía especial válida, y complementado por motivos éticos consistentes. Estas formas de organizar este conocimiento, el pensamiento y su propósito, aunque imperfectas y temporales, deben ser registradas y publicadas en declaraciones y reformulaciones de nuestros principios, lo

** Los apartados de este Capítulo fueron expuestos en el 2º Congreso Internacional sobre *Ética Profesional y Responsabilidad Social Universitaria* en la Coordinación de Humanidades de la UNAM (con la ponencia «Dimensiones éticas de la bibliotecología: Puntos relevantes a considerar para la posibilidad de un nuevo código de ética profesional para bibliotecólogos en México»), organizado por el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, en mayo de 2016.

²⁶³ Howard Phillips Lovecraft, «El horror de Dunwich», en *Los mitos de Cthulhu*. México: Tomo, 2003, p. 188.

que sería fundamental para cualquier adopción consecuyente y promulgación de normas, reglas y códigos. En estos, entonces, la ciencia, la filosofía y la ética se combinarían. Dichas formas de organización tenderían a dignificar y mejorar la situación profesional de la bibliotecología.²⁶⁴

Cuando Bliss habla de *formas de organización*, no se refiere únicamente a la estructura epistémica del corpus de conocimiento de la disciplina, sino también a la dinámica de su campo, es decir se refiere a la organización de las escuelas, de los grupos editoriales y de los cuerpos colegiados de expertos y a las diversas asociaciones de profesionales, regidas por las normas, reglas y códigos. Bliss plantea en su texto aquellos cuestionamientos que han marcaron la senda de la misión de las asociaciones profesionales en Estados en aquellos años, con miras a construir una filosofía para la bibliotecología:

¿Dónde estamos? ¿A dónde vamos? ¿Sabemos lo que estamos haciendo realmente? ¿Lo estamos haciendo de la mejor forma? ¿Estamos sirviendo a intereses *valiosos*? ¿Acaso estamos desperdiciando los dólares de los contribuyentes en hacerlos creer que hacemos lo que ellos quieren que hagamos, o sólo queremos que piensen lo en lo que debemos hacer? ¿Estamos fortaleciendo nuestra influencia en la comunidad? Y si no, ¿por qué? ¿Estamos haciendo lo que realmente necesita el lector? ¿Habría que apuntar más alto en los estándares de la educación de adultos? ¿Hay que seleccionar los libros de forma cooperativa? ¿Habría que tener en cuenta de manera más efectiva «el acercamiento subjetivo a los libros»? ¿Hay que proporcionar mejores medios para organizar los recursos de conocimiento? ¿Acaso no son éstas las mismas cuestiones que han preocupado a los bibliotecarios estadounidenses, e incluso los ha cimbrado, durante los últimos cinco años, de forma individual, profesional y en sus asociaciones? ¿Acaso nuestros presidentes, secretarios, editores y otros líderes, en muchas ocasiones, no han emitido ya directrices, mensajes, cartas, informes y otras declaraciones que se conducen sobre estos cuestionamientos y que incorporan una amplia filosofía profesional aplicada? Si estas han sido las preguntas en pos de una filosofía de la bibliotecología, al menos puede decirse que hemos sido *filosóficos* en cuanto a lo que nos enfrentamos.²⁶⁵

Ahora bien, disiento en un punto de lo expuesto por Bliss, ya que no considero que la ética «complemente» a la ciencia bibliotecaria y su filosofía, sino que es el terreno en el que la bibliotecología finca y despliega su ejercicio y teoría.

²⁶⁴ Henry Evelyn Bliss, «As to philosophy of librarianship». *The Library Quarterly: Information, Community, Policy*, 1935, vol. 5, núm. 2, abril-junio, p. 234.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 233. Las cursivas son mías.

Parte de la intención de esta tesis es promover y construir una propuesta ética y desdoblarla en los campos de acción de la bibliotecología, para propiciar una mejor conducta en la práctica bibliotecaria. Un objetivo que se desprende de esta intención principal, es dejar en claro las ventajas de un discurso ético consistente, es decir, darle a la ética su justo lugar, por lo que, parte de la tarea conlleva, necesariamente, restarle todo efecto fútil que le acerque al supercherismo (endilgarle propiedades que no tiene y, al mismo tiempo, ignorar su verdadera importancia). En la introducción de este trabajo se mencionaron algunos síntomas que se presentan en los círculos bibliotecológicos (al menos en parte de los textos consultados) relacionados a la idea que se tiene de la ética deontológica y su falta de articulación con la axiología. Muchos de estos síntomas se deben a un cariz iluso que suele dársele a la ética, por ello, es que este trabajo recurre a planteamientos metaéticos para profundizar en la explicación.

Existen muchos ejemplos (y no tan lejanos) de la idea vaga que se tiene de la ética. Uno de ellos, y que viene muy al caso, se presentó a partir de una carta (o comentario editorial) que se publicó en el diario *La Jornada*, el 18 de agosto de 2011, en la sección Correo Ilustrado —escrita por los Promotores y Defensores de Derechos Humanos del Sindicato de Trabajadores de la UNAM, encabezados por Francisco Castro Meléndez—, en la que se lee una abierta defensa por la enseñanza de la filosofía (con alto énfasis en la ética) en nuestra Universidad, principalmente en el nivel bachillerato. Ese grupo, ya en otras ocasiones, ha mostrado en esta sección un manifiesto apoyo a diversas causas sociales, y en ésta carta se aprecia un esfuerzo que es loable por sí mismo, pero la argumentación de por qué es «útil» la ética y el acercamiento temprano a la discusión formal de los dilemas morales en estudiantes jóvenes es sumamente endeble, y evidencia la falsa idea que se tiene de la ética por muchas personas que intervienen en la formación de estudiantes. El fragmento sustancial de la carta dice lo siguiente:

La moral dignifica al ser humano sin límite de fronteras de edad; esta educación moral haría las veces de vacuna para prevenir y erradicar las endemias de corrupción, tan arraigadas en la actualidad; los egresados de la educación moral sabrán tomar el camino de lo justo y erradicar lo injusto, tendrán voz de juicio con una conciencia moral que ejercitará sus neuronas, espejo para reconocer el sufrimiento del prójimo ante lo amoral y así poder ver la forma humana de la

existencia con rectitud, erradicando el engaño y la mentira. Eso es la esencia del porqué y para qué de la educación filosófica.²⁶⁶

Ciertamente, es menester de este trabajo promover la importancia de la ética y la reflexión moral en el quehacer profesional y académico, pero de ninguna manera se busca —como ya lo mencioné— enarbolar un discurso ético rodeado con halo de misticismo; el proceso de ennoblecimiento del espíritu de un individuo requiere un exhaustivo estado de reflexión y meditación, el cual debe traducirse en una conducta moralmente correcta, así que es un ejercicio constante el de la ética por lo que no hay salidas fáciles. Lo que en esta carta se evidencia (además de una grandilocuencia que busca inspirar) es un profundo desconocimiento de la tarea de la ética: sus beneficios (una serenidad del espíritu, por así decirlo) no son inmediatos ni provienen de una epifanía. Creer en un discurso así es pensar que la ética tiene una cierta aura mágica que resuelve todo con un toque de gracia; pensar que alguien, sólo porque recibió un curso de ética en el nivel bachillerato está apto para enfrentarse a los avatares y complejidades del mundo (como lo enuncia la carta) es sumamente ingenuo, y promoverlo es desleal.

A este respecto, Juliana González —ex-directora de nuestra Facultad— escribió lo siguiente, acerca de la enseñanza de la ética en el nivel medio superior del sistema educativo formal:

La ética en general se incluye en los planes de estudio del bachillerato, y también algunas licenciaturas —además por supuesto de la filosofía— incorporan asignaturas, si no de expreso contenido ético, referidas al menos a la significación sociológica y humanística de la disciplina. Pero hay dos hechos que es necesario destacar. Por una parte, que el significado profundo de una ética profesional no se encuentra propiamente en sus manifestaciones expresas. No se formula en ninguna asignatura ni materia de los planes de estudio, ni siquiera de las carreras humanísticas. Lo más importante y vivo de esta ética no está en libros ni en códigos, ni en juramentos; al menos no se agota en ellos. Es algo implícito, subyacente, más amplio y fundamental: está, de hecho, en las raíces mismas de la actividad científica o cultural en que se ha puesto la vida.²⁶⁷

²⁶⁶ Francisco Castro Meléndez, «En favor de la enseñanza de la filosofía». *La Jornada*, 2011, año 27, núm. 9706, jueves 18 de agosto; *Cfr.* Ana Hirsch Adler, «Ética profesional y profesores de posgrado en México». *Fractal: Revista de Psicología*, 2010, vol. 22, núm. 1, enero-abril, pp. 3-22.

²⁶⁷ Juliana González Valenzuela, «Sobre ética profesional», en *El ethos, destino del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, p. 93.

Como lo mencioné anteriormente, la ética debe ejercitarse en el acontecer diario de la vida. Promover la ética como lo hace la carta publicada en *La Jornada* es querer vender un ‘producto milagro’ para el mercado académico; los «egresados de la educación moral» (como se les denomina en el texto) no regresarán de un curso de ética como Moisés al bajar del Sinaí: iluminados y apabullados por haber contemplado la Gloria. Por ello, una propuesta sobre la posibilidad para un curso de ética para bibliotecarios en la educación universitaria supondría un acercamiento a diversos textos, clásicos y recientes, que planteen muchas de las contrariedades a las que se enfrenta un ser humano a lo largo de su vida, pero de ninguna manera es la solución definitiva para abatir el desconocimiento ético en la bibliotecología.

Esto no significa que la ética sea inútil, sino que el proceso de moralización no es un proceso sencillo, como tampoco lo es el proceso de maduración de un ser humano o el acto mismo del arrepentimiento. La ética provee de elementos y condiciones para que los principios y valores ontológicos de cada época puedan fraguar e ir conformando a un individuo siempre cambiante. Pensar que la ética ofrece un efecto inmediato (como una vacuna) sólo por estudiarla o leer algunos libros, es entenderla mal, y esto es un retroceso (inclusive la idea de vacuna es mal entendida, ya que no es una *solución* sino una manera de crear refuerzos a base de cultivos); es pensar que un filósofo siempre es bueno y no actúa según su voluntad o que un médico no se enferma. Es lo mismo que pretender que un químico se le pueda pedir la fórmula para convertir el plomo en oro (como a un alquimista) y al no conseguirlo, lo tacháramos de un mal químico o de que la química no sirve (si la química actuara como la alquimia sería un retroceso en el desarrollo de su historia). No hay salidas fáciles ni soluciones mágicas, entender así estas disciplinas (o cualquier otra) es no comprenderlas cabalmente.

En el nivel bachillerato de las escuelas públicas de la Secretaría de Educación Pública en México (como el Colegio de Bachilleres) se ofrece una capacitación en biblioteconomía y esto no implica que el estudiante, al concluir el curso, esté preparado para ejercer la disciplina ni que entienda los retos sociales de un bibliotecario. La ética es una reflexión sumamente profunda sobre muchas de las condiciones más complejas del ser humano (las acciones, la virtud, la emotividad, las motivaciones, la identidad, etc.), y por ello es necesario no esperar una solución simple y rotunda, sino una comprensión de procesos

imbricados que provea de una perspectiva más amplia de la situación y corresponsabilidad del hombre a nivel global.

La deontología, por ejemplo, que provee de prescripciones y normas, no emite soluciones mágicas, sino que su función es otorgar dinamicidad a cierto procesos de la vida cotidiana (respetar los señalamientos de tránsito, no hablar en voz alta en la biblioteca, no cohechar a un oficial de policía), pero es relativamente sencillo, por otro lado, desvirtuar esas prescripciones y convertirlas en un conjunto de reglas que compilen un recetario para la vida, es decir, verlas como soluciones fáciles y prescritas para las situaciones del mundo, que me evitan reflexionar pesadamente sobre decisiones (que es lo que persigue la axiología, reflexionar lo que es *valioso* o que me hace ser elegido). Dice Kant que: «es tan cómodo no estar emancipado. Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su consciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar, no me hace falta pensar. Ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea».²⁶⁸

Muchos de los códigos bibliotecarios que a continuación se analizarán se leen como recetarios o como un *vademécum*, e incluso algunos están diseñados a la manera de lo ejemplifica Bernard Williams a continuación:

[...] un hombre con sed y perezoso que estuviera cómodamente sentado a alguna distancia de sus bebidas, podría quizás representarse la dificultad como querer a la vez seguir sentado y levantarse. Pero presentar así las cosas equivale a ocultar las raíces de la dificultad en la dificultad misma; el segundo elemento en el conflicto se ha descrito a manera de que revele el impedimento del primero y no su propio objeto real. La repentina aparición de ayuda o el descubrimiento de bebidas al alcance de la mano aclararían todo.²⁶⁹

Las reglas o normas previstas en los códigos profesionales, en muchas ocasiones, están diseñadas como tautologías vacías, como cuando se fundamenta un principio en el principio mismo, una regla en la regla misma, a saber, ideas como: «el bibliotecario es responsable, al menos hasta que actúe de manera irresponsable» o «el bibliotecario debe ofrecer servicios de calidad, a menos que no ofrezca servicios». Pero además, la cuestión no es sólo su forma de enunciación sino el fin que persiguen.

²⁶⁸ Kant, *op. cit.*, pp. 25-26.

²⁶⁹ Williams, *op. cit.*, p. 223.

Este capítulo contempla una disyuntiva para los códigos de ética (como se lee en el título): *eúnoia* o *phrónesis*, es decir que se prevén dos opciones: elegir entre mostrar una buena voluntad hacia los demás interlocutores (en este caso a través del discurso del código) o forjar una sabiduría que nos ayude a reflexionar sobre nuestras actividades cotidianas. Algunos códigos de ética están configurados de tal manera que su tónica manifiesta es, única o preponderantemente, conseguir una buena imagen social de sus profesionales. Otros, en cambio, buscan en realidad estatuir algunos valores y principios para que sus profesionales actúen de manera justa y prudente en su ejercicio profesional. Ambos conceptos (*eúnoia* y *phrónesis*) son de hechura aristotélica y no son precisamente términos contrarios, aunque tampoco implican lo mismo. Han sido usados, en general, para referirse a la bondad o al bienestar, aunque *eúnoia* (εὐνοία) significa, además de una buena disposición, desear el bien con independencia de uno mismo y *phrónesis* el ser prudente. Dependiendo de la edición y su traductor, encontraremos inconsistencias en estos conceptos en la obra de Aristóteles; para algunos, *eúnoia* no es tanto un acto volitivo sino más bien cognoscitivo, pero la idea que utilizo en este trabajo para tal concepto es el de benevolencia o buena voluntad (EN, 1166b30).²⁷⁰

El problema reside en que ambos tienen una acepción retórica, la *eúnoia*, implicaba el dar una imagen gallarda de uno mismo para ganar credibilidad ante el público (buena disposición) y la *phrónesis* era un acto de deliberación y de razón justa. En la retórica aristotélica, para que el orador gozara de buen crédito ante el público al que se dirigía, debía poseer alguna de las siguientes competencias: la *eúnoia* (buena voluntad), la *phrónesis* (prudencia) o la *areté* (virtud). Pero aquel que poseyera las tres, era en verdad digno de credibilidad ante los oyentes (R, 1378a9-26).²⁷¹

Los dos primeros conceptos, en su sentido moral, pueden ser viables para configurar el sentido de un código de ética (eunóico o fronético), pero esa no es la cuestión central; para el caso de este trabajo, la verdadera dicotomía estriba en la acepción retórica de estos conceptos y lo que implica. Ciertamente, usar los códigos de ética de las asociaciones profesionales para proyectar una imagen socialmente aceptable de una disciplina y sus profesionales puede ser viable, si es que el esfuerzo contempla a la virtud y la prudencia. De no ser así, el código de ética enunciaría, en su lectura, un fuerte énfasis en cultivar una

²⁷⁰ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Madrid: Jorge A. Mestas, 2001, Lib. IX, Cap. 5, p. 214; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959, Lib. IX, Cap. 5, p. 145.

²⁷¹ Aristóteles, *Retórica*. Madrid: Alianza, 2002, Lib. II, Cap. 1, p. 140.

imagen donairosa y socialmente aceptable de un gremio y no en su dotar de elementos morales consistentes a sus miembros. Ambas cuestiones pueden ir de la mano, pero también pueden ser discordantes, como ocurre en las alocuciones de la política (ser una persona buena, en términos morales, o sólo aparentarlo).

Ésta fórmula aristotélica (benevolencia, virtud, prudencia) no es del todo arcaica, o al menos no desactual. Si revisamos la convocatoria que se publica cada cuatro años (con apego en *Ley Orgánica de la Universidad Nacional Autónoma de México*) para aspirar a ser rector de nuestra universidad, o para ser miembro de la Junta de Gobierno, en ella se estipulan las condiciones que una persona debe cumplir para ser candidato: además de la reputación académica (haberse distinguido en su especialidad), el postulante debe «haber mostrado en otra forma interés en los asuntos universitarios y gozar de estimación general como persona honorable y prudente», y lo mismo aplica para los directores de facultades e institutos e integrantes del Patronato Universitario.²⁷² De forma notoria, se pueden identificar las competencias de los candidatos en concordancia con los elementos que debe cumplir un orador en la retórica aristotélica: mostrar una buena imagen o disposición («haberse distinguido en su especialidad» y «mostrar interés en los asuntos universitarios»), ser virtuoso («persona honorable») y ser prudente.

Ahora bien, debe reconocerse que los núcleos de profesionistas dentro de las asociaciones son cerrados y comúnmente se mueven por preceptos propios de una ética utilitarista (como lo expone el origen mismo de la deontología), y los códigos son usados en muchas ocasiones para engalanar la estructura organizativa al interior de los grupos. Lo ideal sería que quienes dirigen e integran a las asociaciones profesionales en bibliotecología cumplieran con estos tres rasgos (benevolencia, virtud, prudencia). Incluso, poseer al menos uno (hasta la *eúnoia*) sería benéfico.

La *eúnoia* (buena voluntad o benevolencia), no significa solamente «mostrar o proyectar una imagen», o sea que este concepto no se ve restringido por su acepción retórica. Según Aristóteles, en su sentido moral, la *eúnoia*, supone una preocupación por el otro, y no se necesita de una amistad de por medio para que exista dicha preocupación (puede tenerse, inclusive, hacia personas que no conocemos). La visión moral de las asociaciones de profesionista suele ser muy reducida porque se piensa que la cohesión del grupo (o sus subgrupos) surge con el trato constante que se da y se refuerza a través de los

²⁷² *Ley Orgánica de la Universidad Nacional Autónoma de México*, arts. 5º, fracc. IV, 6º y 10º.

años. Pero la *eúnoia* puede darse entre personas que apenas se conocen, y sólo con saber que se persiguen los fines similares o que buscan lo mismo en la vida (incluso entre competidores), como lo son los miembros de un gremio. No se requiere ser amigos para sentir esa buena voluntad o benevolencia, por lo contrario, ésta es la semilla de la amistad y fraternidad.

A partir de lo discurrido anteriormente, se analizará en los siguientes apartados la naturaleza ética y pertinencia de algunos códigos de asociaciones bibliotecarias y se expondrán algunos puntos relevantes para construir un código para bibliotecarios académicos en la UNAM y para México. Es por ello que se profundizará en el Código de la Federación Internacional de Asociaciones de Bibliotecarios e Instituciones, y en el Código de ética vigente en México y en su circunstancia. La intención de escrutar la naturaleza normativa de estos Códigos no es argüir sólo su inoperancia, sino proponer una actualización y, quizá, un nuevo diseño. El ejercicio contempla señalar algunas inconsistencias, proponer nuevos enfoques y abrir (al mismo tiempo que explorar) ciertas posibilidades y perspectivas más exhaustivas que contemplen principios más sopesados para nuevas generaciones de profesionales con retos más intrincados, que exhortan a asumir de manera más vehemente y caviloso un compromiso social latente.

3.1 *Code of ethics for librarians and other information workers* de la International Federation of Library Associations and Institutions (IFLA)

El *Código de ética para bibliotecarios y otros trabajadores de la información* de la IFLA fue aprobado y publicado por la Junta de Gobierno de la Federación, el 12 de agosto de 2012. Su proceso de diseño y constitución abarcó un periodo de dos años, que corrió de 2010 hasta su aprobación en el 2012, y tal empresa corrió a cargo del Comité de Libre Acceso a la Información y la Libertad de Expresión (FAIFE), encabezado por Kai Ekholm, director de la Biblioteca Nacional de Finlandia, y otros veinte miembros más. A pesar de que la IFLA ya contaba con una labor deontológica considerable, a través de sus directrices y manifiestos (algunos de ellos en colaboración con la UNESCO), su Código de ética significó un esfuerzo inédito que

una necesidad disciplinaria global, pese a que, en el momento de su aprobación, sesenta y dos países contaban con un código de ética profesional en materia bibliotecaria.

El Código está estructurado por un preámbulo y seis normas, las cuales versan sobre los siguientes tópicos:

1. Acceso a la información;
2. Responsabilidades hacia las personas y la sociedad;
3. Privacidad, confidencialidad y transparencia;
4. Acceso abierto y propiedad intelectual;
5. Neutralidad, integridad personal y habilidades profesionales;
6. Relación de colegas y empleador/empleado.²⁷³

La tónica de la fundamentación que impregna la IFLA, no sólo en su código de ética sino en los diversos manifiestos y directrices que publica, tiene una marcada tendencia kantiana. Esto no es un señalamiento acucioso, por lo contrario, algunos teóricos como Julia Evetts o Juliana González tienen en alta estima a la deontología kantiana y la proponen como criterio para una ética profesional. La acentuada tendencia kantiana en las normas de IFLA no es una mera interpretación. Por ejemplo, Jaime Ríos, al referirse al *Manifiesto de la IFLA/UNESCO sobre la biblioteca pública*, destaca que éste texto se centra en la persona y la libertad, así como en la sociedad y su desarrollo, pero identifica que el trasfondo de los valores que pondera está en los principios kantianos:

- ☞ Tratar a la persona como un fin y jamás como un medio
- ☞ Respetar a las personas como agentes autónomos. Lo que significa comprender que los sujetos tienen capacidad de realizar acciones con base en las decisiones que tomen ellos mismos, sin engaño ni coacción.

²⁷³ Vid. Adolfo Rodríguez Gallardo, «El código de ética para bibliotecarios y otros trabajadores de la información». *Biblioteca Universitaria*, 2012, vol. 15, núm. 2, julio-diciembre, pp. 171-173; María del Socorro Segura Rodríguez, «Código de ética: Una misión personal y profesional del bibliotecario». *El Bibliotecario*, 2013, vol. 11, núm. 88, enero-marzo, pp. 23-24.

☞ Asimismo, está presente otro principio que señala la posibilidad de elegir libremente el mejor modo de convivencia social.²⁷⁴

En este caso, Ríos indaga sobre la contextura y pertinencia de este Manifiesto y los valores que lo sustentan como documento prescriptivo, y rastrea (por decirlo de alguna manera) la raíz de esos valores para así comprender el porqué de estas normas.

Otro ejemplo lo ofrecen algunos miembros de la Universidad de Loughborough, en Inglaterra, adscritos al Departamento de Ciencia de la Información y al Centro de Investigaciones para Bibliotecas y Servicios de Información, quienes exponen que el *Code of ethics for librarians and other information workers* de la IFLA combina la deontología kantiana con la deontología clásica más utilitarista (y los valores que se ponderan son la responsabilidad y la tolerancia).²⁷⁵ Fue en un evento organizado por el FAIFE-IFLA en el que muchos bibliotecarios establecieron la tesis ética de las normativas de esta institución. Estos mismos autores —encabezados por Louise Cooke, miembro del FAIFE— señalaron que además de postulados deontológicos, el Código hace uso de un razonamiento ético consecuencialista, por ejemplo cuando se refiere en la norma quinta a la necesidad de definir políticas y lineamientos de selección o difusión por (una consecuencia sería el rezago).

La tendencia ética kantiana impregnada en los preceptos de la IFLA se reduce prácticamente al desarrollo del imperativo categórico, que es una máxima que nos insta a que actuemos de acuerdo con razonamientos incondicionales (o sin excepción) que podamos querer como leyes universales, los cuales nos dirán si nuestras razones para la acción son buenas o malas. Por ejemplo, la *norma 1* del *Code of ethics* de la IFLA contempla que los bibliotecarios y otros profesionales deben rechazar los obstáculos al *acceso a la*

²⁷⁴ Jaime Ríos Ortega, «La biblioteca pública: Un lugar de valores», en *Memoria del Segundo Encuentro Internacional sobre Bibliotecas Públicas: Modelos de Biblioteca Pública en Iberoamérica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Bibliotecas: Gobierno del Estado de Jalisco, Secretaría de Cultura, Dirección de la Red Estatal de Bibliotecas Públicas, 2003, p. 314.

²⁷⁵ Louise Cooke *et al.*, «Filtering access to the internet in public libraries: An ethical dilemma?», en Amélie Valotton Preisig, Hermann Rösch y Christoph Stückelberger, eds., *Ethical dilemmas in the information society: Codes of ethics for librarians and archivists (Papers from the IFLA/FAIFE Satellite Meeting 2014)*. Ginebra: Globethics.net International Secretariat, 2014, p. 180; *Cfr.* Catharina Isberg, «Development, values and strategy: The means for building strong libraries for the future!». *IFLA Journal: Official Journal of the International Federation of Library Associations and Institutions*, 2012, vol. 38, núm. 1, marzo-mayo, pp. 35-37.

información, y específicamente con la censura. Esta es una clara aplicación del imperativo categórico ya que (intencionalmente o no) no contempla excepciones a la regla, no obstante, la ética kantiana no sólo se subsume a éste mandato sino que existe también el imperativo hipotético, en el que sí se contemplan excepciones o exigencias condicionales. Sería bueno preguntarse, en este sentido, si es del todo loable que los bibliotecarios estén a favor del *acceso abierto a la información*, sin restricciones o excepciones. Esta es una cuestión fundamental que plantea una dicotomía sumamente polémica.

Además de que el Código de la IFLA retoma los postulados kantianos, también se acoge de manera manifiesta a la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (DUDH) (sobre todo al artículo 19), aunque existen inconsistencias dignas de mencionarse. Por ejemplo, y como ya se dijo, este Código habla de un tajante rechazo a cualquier tipo de censura sin ningún tipo de excepciones, especialmente de los estados, gobiernos o instituciones religiosas o civiles de la sociedad. Aquí, la aplicación irrestricta al imperativo categórico kantiano, resulta ser poco viable para una sociedad en la que pululan diversos dilemas éticos derivados del acceso, pese a que se quiera ponderar el estandarte de una sociedad de la información garante de sus valores. Por ejemplo, si aceptamos la noción de que el software de filtrado (*web filtering software*) censura contenidos de internet, en la medida en que evita que el usuario tenga acceso al contenido, a continuación, a partir del razonamiento de Kant habría que aceptar que los bibliotecarios deben oponerse al uso de software de filtrado en sus bibliotecas, lo cual difícilmente opera.

La DUDH de 1948 (adoptada por 48 naciones) también asentaba esta endeblez enunciativa en su artículo 19, sin contemplar excepciones. Unos meses después, el Consejo de Europa (CE) pugnó por realizar cambios a la declaración original, añadiendo excepciones y prerrogativas. Pero el tenor en la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas era mantener el documento *in puribus*, apelando que estaba compuesto por treinta reglas de carácter general que podían ser adecuadas. En 1950, el pleno del CE aprobó el *Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales* (CPDHLF), el cual entró en vigor en 1953. Entre la prerrogativas propuestas están las de su artículo 10, que permite excepciones en materia de información como aquellas contempladas por las leyes argumentando: seguridad nacional, integridad territorial, para la

prevención de las infracciones penales, la protección de la salud o de la moral, la protección de la reputación o de los derechos ajenos, para impedir la divulgación de informaciones confidenciales, o para garantizar la autoridad y la imparcialidad del poder judicial. En este sentido, podemos decir que la DUDH, reuló su posición: en vez de aplicar el imperativo categórico, optó por adoptar el imperativo hipotético, con exigencias condicionales, como las mencionadas.

Cabe mencionar que algunas de las prerrogativas que estableció el CE estaban previstas ya en leyes de carácter nacional como la *Ley sobre Delitos de Imprenta* de México (vigente desde 1917), en tópicos como la publicación de documentos relacionados con procesos penales (art. 9, fracc. II), ataque a la moral y vida privada (art. 21, fracc. II) o ataque al orden o paz pública (art. 3, fracc. I).

Aquí parece haber una dicotomía: por un lado se piensa que la IFLA incurrió en una omisión al apearse solamente a la DUDH (acorde con el imperativo categórico), sin contemplar la CPDHLF, en la cual se maneja un cierto dejo de prudencia frente a la posibilidad de un *acceso universal a la información* (conforme al imperativo hipotético).

Empero, quizá esta supuesta omisión no sea tal. Quizá la IFLA adoptó el principio de acceso a la información sin restricciones (que se interpreta en el artículo 19 de la DUDH) como una forma de sumarse al movimiento internacional que encabeza actualmente la organización no gubernamental Article 19. Esta ONG interpela que la libertad de expresión garantiza la libre circulación de ideas, opiniones e información de todo tipo, que pueden difundirse a través de cualquier medio de comunicación, sin que existan fronteras territoriales para tal fin, lo que incluye todas las manifestaciones del ser humano: cultura, política, educación, ciencia, tecnología, etcétera. Este movimiento considera que las prerrogativas de 1950, que se cobijan en argumentos como la seguridad nacional o la protección a la paz pública, es una forma de proteger a los intereses de los gobiernos y empresas multinacionales.

En este punto, considero que debe tenerse un cierto tacto, ya que la protección a la privacidad y a los datos personales, de ninguna manera es un tema nimio. Para Floridi, por ejemplo los datos personales representan parte de la identidad de una persona. Quizá deba considerarse ambas perspectivas y tomar lo más conveniente: ya que la DUDH son reglas

de carácter general, cada nación puede hacer uso de su autodeterminación y establecer las pautas para que ese acceso a la información pueda ser un caudal conducente de diálogo intercultural y no un territorio organizado en cacicazgos o por sátrapas.²⁷⁶

La *norma 3* del Código de IFLA, en sus últimos enunciados, se refiere a la transparencia, y dice que «Los bibliotecarios y otros trabajadores de la información apoyarán y participarán en los procesos de transparencia, de tal manera que el funcionamiento, el gobierno, la administración y los negocios están abiertos al escrutinio del público en general». El desarrollo de la transparencia en los discursos contemporáneos nació a partir de un llamado por aumentar la calidad democrática y a elevar la exigencia de los ciudadanos en la gestión pública, a fin de acabar con la vieja tradición del secreto de estado, que ha sido capaz de sobrevivir aun en gobiernos emanados del voto popular, encubierto por argumentos tan endebles como la mencionada gestión de la seguridad nacional. La transparencia se conceptúa como parte de un complejo ecosistema social y cultural, y cuya raigambre está fincada en el concepto «información». Parece ser que la transparencia y el buen gobierno son el ejercicio final de una serie de esfuerzos puestos en marcha cuyo móvil es el informativo. Pero para esto, debe existir una robusta estructura que proporcione y fomente el uso de la información por parte de los miembros de una nación y que está conformada por sistemas eficientes de información, desenvueltos plenamente en los nuevos entornos y cuyos servicios son plenamente utilizados por sus usuarios.

Mateo Turilli y Luciano Floridi plantean una divergencia entre dos usos comunes del concepto transparencia (ambos apoyados en la realidad informativa): a) el de la gestión de la información, y b) el de las tecnologías de la información. La explicación se hace precisa, ya que ambos tienen un sentido disociado. Por un lado, el que se usa en la gestión de la información —que es transversal a la perspectiva de la ética de la información— tiende a

²⁷⁶ Elinor Ostrom, «Reflexiones sobre los bienes comunes», en *El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Fondo de Cultura Económica: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2011, pp. 56-68; *Vid.* Hugo Alberto Figueroa Alcántara, «Apertura radical y los movimientos sociales de acceso abierto a la información y al conocimiento, elementos fundamentales para fortalecer las redes de infodiversidad en la era digital: Tendencias y retos», en Estela Morales Campos, coord., *Actores en las redes de infodiversidad y el acceso abierto*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, 2015, pp. 16-19; *V. et.* Luciano Floridi, «On human dignity as a foundation for the right to privacy». *Philosophy & Technology*, 2016, vol. 29, núm. 3, junio-agosto, pp. 3-4.

ser utilizado para referirse a las formas de visibilidad de la información, que aumenta al reducir o eliminar las restricciones. Esto refiere, también, a la posibilidad (latencia) de acceder a la información, y a los comportamientos identificados que se revelan a través de un proceso de comunicación. Por otro lado, en disciplinas como la informática, la transparencia se refiere a la condición de *invisibilidad* de la información, por ejemplo, cuando se dice que una aplicación o proceso computacional es transparente para determinados usuarios.²⁷⁷

Estos autores italianos se aproximan a la problemática de la transparencia desde la perspectiva del acceso a la información pública a través de los órganos regulatorios. La transparencia, según su estudio, está determinada por elementos como la disponibilidad, las condiciones mismas de accesibilidad y la información que es susceptible de ser transparentada, y consideran que su marco de fundamentación va encaminado a la toma de decisiones, aunque son los órganos de regulación (instituciones públicas, compañías multinacionales, organizaciones cívicas y religiosas) quienes lo determinan.

Turilli y Floridi consideran que la *regulación* es uno de los principios restrictivos de los flujos de información, ya que a partir de conceptos como privacidad, anonimato, secreto bancario, etc., surge la necesidad de la información para la rendición de cuentas, la seguridad y el bienestar, pero con un propósito meramente contractual (del control social). Los órganos reguladores, en general, tienden a dar forma a los factores como la disponibilidad y la accesibilidad mediante la selección de la información que podría o debería ser divulgada («visibilidad» o «invisibilidad»), y lo llevan a cabo a través de criterios como la oportunidad de negocio en un mercado segmentado. Pero en el caso de los órganos reguladores que no son empresas, sino órganos gubernamentales, lo deben hacer de acuerdo a un criterio basado en la legislación vigente. Tales opciones y decisiones dependen, además de las implicaciones legales, de los dilemas éticos.

Es claro que el Código de ética de la IFLA contempla este tipo de estudios (como los de Floridi y Turilli) y entiende el sentido de los movimientos sociales a favor del acceso (como Article 19), por lo que sus normas reconocen el valor de la información y su

²⁷⁷ Mateo Turilli y Luciano Floridi, «The ethics of information transparency». *Ethics and Information Technology*, 2009, vol. 11, núm. 2, junio-agosto, pp. 105-106.

contribución a la realización de los planes de vida de las personas. La información contribuye, además, en la concreción de la *eticidad* en entornos específicos, a través de procesos de formación y tipos de relación que hacen que los individuos cobren conciencia de sus deberes concretos y que, a la vez, se vean motivados para actuar de conformidad con ellos. Por tanto, los bibliotecarios de cada país deben procurar y saber redituar el bien público y común que es la información en beneficio de su sociedad. Para tal fin, cada nación deberá contar con un Código de ética actualizado y enfocado para los profesionales de la información, el cual debe enunciar de manera clara el compromiso social que han adquirido.

3.2 *Código de ética profesional del Colegio Nacional de Bibliotecarios (CNB) de México*

La razón para elegir este Código es muy sencilla. En junio de 2014, en Tuxtla Gutiérrez, tanto la Asociación Mexicana de Bibliotecarios (AMBAC), el Colegio Nacional de Bibliotecarios (CNB) y el Consejo Nacional para Asuntos Bibliotecarios de las Instituciones de Educación Superior (CONPAB-IES), celebraron un convenio con vigencia de dos años, en el cual se reconoce como Código de ética profesional para cuerpos colegiados en México el que elaboró el CNB en 1991. Además, este Código es el que reconoce la IFLA como Código de ética para bibliotecarios en México.

Para el caso de este Código, creo valedero retomar una analogía que planteé en el Capítulo anterior, aquella en la que me remito a la novela de John M. Coetzee. En aquella mención, establecí que parte de autocomprenderse conlleva comprender también al mundo en el que nos situamos. La autocomprensión es importante ya que conlleva concebirse como un agente que delibera y que requiere comprensión integral que le lleve a actuar racionalmente en la situación que lo amerite. La más alta comprensión de sí mismo es saberse un agente racional, y esto implica verse como una persona que necesita de las situaciones prácticas como una referencia al mundo. Según la novela *Vida y época de Michael K* de Coetzee, la autocomprensión puede alcanzarse a través de habitar el mundo interior y de

aislarse de las relaciones humanas estériles que ponderan vocaciones y valores vacíos. Esta es una perspectiva alejada de la visión más generalizada que pondera como vía principal la relación con el mundo. Pero, así como existen perspectivas de este tipo, existen otras visiones similares en las que la autocomprensión puede alcanzarse a través de la introspección (o como el budismo), y no de la extrospección, mirar más al interior en vez del exterior. La forma única de comprenderse no es religarse con otros individuos, sino apartándose; no acercándose (como con la fusión de horizontes), sino aislándose. Rafael Capurro y Toru Nishigaki son autores con esta tendencia y que han retomado postulados del budismo mahāyāna para respaldar sus propuestas sobre ética de la información.

Para la visión occidental, la manera de fomentar la autocomprensión (en este caso, el marco socio-personal del bibliotecólogo), no contempla de manera especial la introspección sino que su vía es a través de fundirse con el medio, establecer relaciones de fraternidad y de trato cercano, pero debe reconocerse que un bibliotecólogo puede ser un profesional con una moralidad sólida y un alto compromiso social, a pesar de no pertenecer a alguna congregación gremial. Roberto Gordillo Gordillo (miembro fundador de la Asociación Mexicana de Bibliotecarios en 1954 y primer presidente del CNB en 1978), criticó en 2001, desde su retiro, una creencia que es común en el círculo bibliotecario y en el medio social, aunque errónea: ciertamente es habitual que se piense, a través de la opinión pública, que una medida pertinente para evaluar el compromiso social de un profesionista es determinar a cuántas asociaciones profesionales pertenece. ¿Es posible evaluar con certidumbre el compromiso de una persona con la sociedad? ¿El número de adscripciones que se posea a cuerpos colegiados y asociaciones determina realmente algo del compromiso de un profesionista? Además, ¿es la opinión pública un criterio válido? La opinión pública es relevante porque representa el interés de un tema, pero no su certeza o experticia acerca de él. Sobre algunas dudas que pueden surgir de manera interna en cada uno de nosotros como profesionales, Gordillo reflexionó lo siguiente: «el bibliotecario en su intimidad, a su vez, podría preguntarse a sí mismo: ¿por qué no pertenezco ni tan sólo a un grupo profesional, y por qué me conformo con ir a mi trabajo, desempeñar mis labores honestamente y al

máximo de mi capacidad y retirarme a mi hogar o ir a donde me interesa pero sin pensar más en mi especialidad profesional hasta el siguiente día laboral?».²⁷⁸

Gordillo, como voz acreditada, no planteó, de ningún modo, escindirse de los grupos gremiales, al contrario, ponderó el papel que puede tener el asociarse con otros profesionales, pero destacó que la acción de asociarse debe estar encarnada en una labor verdadera de *pertenencia*, y no sólo *pertinencia*. Por ejemplo, en su texto se considera que es necesario que un profesional, como primer requisito, indague profundamente en los fundamentos filosóficos de la bibliotecología, y por ello es importante que lo haga desde que es estudiante. La búsqueda del *ser* del bibliotecario y la comprensión de su propio marco socio-personal y disciplinario debe preceder a la anexión a un grupo profesional y no indagarse una vez adentro. El que ha pasado por ese tránsito de autocomprensión, entonces puede formar parte de una asociación. En esto concuerdo con Roberto Gordillo, pero hay que precisar que el camino hacia la comprensión de sí y del propio entorno (de la circunstancia que enfatiza Ortega y Gasset) no necesariamente debe decantar en la adhesión a un grupo gremial, ya que puede ser que la reflexión del profesional lo lleve por otros caminos y a la decisión de no anexarse, lo cual no merma su *nivel* de compromiso profesional ni social. El que un profesional opte por no afiliarse no niega su compromiso social, incluso puede decidir afiliarse a otro tipo de grupos.

Ahora bien, tampoco niego la importancia de la incidencia pública de un profesional. Y en esto rememoro a Karl Marx, quien consideraba que era imperioso para un científico, por ejemplo, tener participación en la vida pública y en los cambios de la sociedad; para él un científico se rebajaría solamente si decidiera renunciar a la vida pública para encerrarse en su estudio como «un gusano en el queso, permaneciendo alejado de la vida y lucha política de sus contemporáneos».²⁷⁹

Sin embargo —y reitero—, la búsqueda de la autocomprensión no tiene una sola vía, ni tampoco las acciones de cambio y compromiso social. Puede ser que —como ocurre con

²⁷⁸ Roberto Antonio Gordillo Gordillo, «La afiliación a las asociaciones de bibliotecarios: El caso de la pertinencia y la pertenencia», en Juan Voutsas Márquez, comp., *El significado del bibliotecario: Una antología para el futuro profesional*. México: Colegio Nacional de Bibliotecarios: Información Científica Internacional, 1998, p. 15.

²⁷⁹ Paul Lafargue, «Recuerdos de Marx», en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre/Karl Marx, Manuscritos económico-filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 233-234.

Michael K, el protagonista de la novela—, un individuo pueda considerar que las relaciones humanas con las que se encuentra más próximo son estériles o frívolas. Esto no implica una pérdida de compromiso, por lo contrario, este profesional puede asumir la misión y obligación histórica de ser parte del cambio de su nación, tomando otras acciones, acaso más comprometidas. A esto habrá que sumar los estereotipos que se tienen sobre el quehacer del bibliotecario, por ejemplo, en algunos medios como lo son el cine u otros medios masivos. Incluso, en la trama de la novela de Coetzee se llega a interpretar el carácter meditabundo y huraño del personaje Michael K (o «Michaels») por su fealdad (tiene el labio leporino). José López Yepes menciona una serie de estereotipos comunes que suelen ser endilgados a los que desempeñan la labor bibliotecaria: «el bibliotecario antipático e indolente en *La decisión de Sophie*. (25.01/26.29). Los bibliotecarios también adoptan figuras curiosas como el de desagradable y poco asequible en *El nombre de la rosa* (30.00/32.20). El seductor en *Ya eres un gran chico* o el de hombre sabio y solitario como se representa en *El carnaval de las tinieblas*».²⁸⁰

Éste no es un fenómeno singular —el del aislamiento—, ya que llega a presentarse con frecuencia cuando las asociaciones no representan el compromiso social, y sólo persiguen el reconocimiento y la aceptación de la opinión pública, sin forjar o promover la virtud y la prudencia entre sus miembros. Es en estos casos cuando el Código de ética se convierte en un formalismo totémico para revestir a una disciplina con la etiqueta de «socialmente responsable». Dichos formalismos pueden ser atestiguados en los códigos de ética con la enunciación de oraciones que son auténticas tautologías obvias, vacías o redundantes. La *Ley de Bibliotecas del Distrito Federal*, aunque breve, es un buen ejemplo de ello.

3. 2. 1 Declaración de principios

El *Código de ética profesional del Colegio Nacional de Bibliotecarios* de México fue adoptado por la mesa directiva del Colegio durante el periodo 1991-1992, gestión que tuvo como presidente a

²⁸⁰ José López Yepes, «La ética desde las ciencias de la información documental en el cine». Ponencia presentada en el *13º Seminario Hispano-Mexicano de Investigación en Bibliotecología y Documentación: «Uso ético de la información: Implicaciones y desafíos»*, 13 al 15 de abril de 2016, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, UNAM, Ciudad de México, México, p. 28. Los números entre paréntesis corresponden a una notación que el autor hizo para señalar los minutos y los segundos de cada escena.

José Alfredo Verdugo Sánchez. No obstante, fue desde 1990 que comenzaron los trabajos consultivos para conformarlo, estando a la cabeza de esta asociación Rosa María Fernández de Zamora, acompañada de otros miembros comisionados, como lo fueron: Eduardo Salas Estrada (quien presidió la Comisión), Óscar Arriola Navarrete, Guadalupe Carrión Rodríguez, Roberto A. Gordillo Gordillo, Estela Morales Campos, Álvaro Quijano Solís y Fernando Velázquez Merlo. Este Código ostenta en su estructura, como preámbulo, una Declaración de principios que introduce al documento, la cual está compuesta, por enunciados que se sostienen de los conceptos *misión*, *responsabilidad* y *obligación* (los cuales ya fueron discutidos en el Capítulo anterior), mismos que fungen, en realidad y solamente, como ideas que impregnan la tónica del documento. En total son cuatro principios (uno para la misión, uno para la responsabilidad, y dos para la obligación) que sirven como premisa para las nueve normas. El concepto *misión* —más allá de las invocaciones que podamos hacer a la poética de la predestinación de Ortega y Gasset— está muy acorde con la idea de coadyuvar a la realización de los planes de vida de los miembros de una sociedad, a su vez fundamentado en el concepto de *necesidades básicas legítimas* de León Olivé. Debe recordarse que la información es uno de los elementos indispensables para que los individuos puedan ejercer su autonomía, por lo que el uso del concepto *misión* en este Código es lógica y empíricamente pertinente.

La cuestión de la *responsabilidad* y la *obligación* parece ir, en un principio, acorde al concepto misión. Basta recordar que la idea de obligación que se propone en esta tesis no es la de un imperativo, sino que —a partir de lo suscrito por Jorge Linares— la obligación es vista como una responsabilidad libremente asumida. Empero, tengo dos comentarios acerca de estos dos conceptos. En el caso de la responsabilidad, parece que sólo es expuesta como «dar una buena imagen de sí» y no como un acto volitivo de «echarse a cuestras» el destino de un grupo o, al menos, el propio. La primera oración que atañe a estos conceptos dice que el bibliotecario tendrá: «La responsabilidad de promover el uso de la información en todos los sectores de la población». A pesar de que esto parece no tener una contradicción lógica, al revisar las dos oraciones que se refieren a la *obligación* se percibe que la única obligación explícita para el bibliotecario es la promoción y mejora de la imagen. Es decir —según este Código—, el bibliotecario está obligado a promover la mejora de la imagen gremial, aunque

no se menciona cómo se logrará (si a través de acciones políticas o de *marketing*, por ejemplo)²⁸¹ o sobre qué valorizaciones descansa tal obligación. Si la forma de conseguir esa ‘imagen virtuosa’ no contempla la reflexión ética de los miembros, sino sólo la proyección de una imagen socialmente más aceptable, hablaríamos de que el problema que más le inquietó a la Comisión encargada de crear este Código en 1990 fue más de forma que de fondo. Y esto contraría, a su vez, al concepto *responsabilidad*, ya que aquí se considera a la *obligación* como una responsabilidad libremente asumida.

Los dos principios referentes a la *obligación* dicen: «La obligación de mejorar la imagen de los servicios bibliotecarios y de información en apoyo del desarrollo de los ciudadanos y del país» y «La obligación, al mismo tiempo que la oportunidad de fortalecer la imagen del servicio bibliotecario nacional». Lo que puede entenderse (al menos en la primera oración) es que se usa el argumento de coadyuvancia «para el desarrollo de los ciudadanos y del país» como medio para crearse una mejor imagen (contradicción al imperativo categórico: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin en sí mismo y nunca simplemente como medio»). La sexta norma del *Code of ethics for librarians and other information workers* de la IFLA —de plena filiación kantiana— estipula, como último fin, que: «Los bibliotecarios y otros trabajadores de la información se esforzarán por ganarse la reputación y el status con base en su profesionalismo y comportamiento ético. No competirán con otros colegas a través del uso de métodos desleales». Según esto, y acorde a la ética kantiana, establecer como primera obligación para el bibliotecario la procuración del estatus es usar el compromiso asumido para el autoengrandecimiento. Quizá, en vez de enunciar que los bibliotecarios «se esforzarán por ganarse la reputación» pudiera decir que los bibliotecarios «se esforzarán por elevar la calidad del desempeño profesional». De esta manera, el reconocimiento queda planteado como una consecuencia derivada del mérito, en vez de ser el objetivo primordial, perseguido por los medios que sean.

²⁸¹ Los procedimientos del *marketing* resultan ser utilizados con frecuencia por las asociaciones profesionales para proyectar una reputación social encomiable, por lo que la práctica cotidiana de la virtud suele ser dejada en un segundo plano. Basar los criterios de valorización en la opiniones de los demás, puede producir dicotomías para los individuos y acarrear conflictos entre la misión personal y la misión profesional (ética vs. mercadotecnia). *Cfr.* Brenda Cabral Vargas, «Mercadotecnia y ética: ¿Valores encontrados en las bibliotecas universitarias?». *Biblioteca Universitaria*, 2012, vol. 15, núm. 2, julio-diciembre, pp. 165-166.

Posiblemente esto quede más claro con el ejemplo que expone Kant acerca de un comerciante, quien decide no cobrar más caro el precio de unos enseres a un comprador inexperto, pero decide no hacerlo no porque considera que es lo justo, sino porque no quiere adquirir mala reputación en un mercado muy competido. La acción de este mercader no posee en sí misma su fin (de acuerdo al imperativo categórico), sino que actúa con una aparente honradez sólo como un medio para no salir perjudicado económicamente, que es el verdadero fin. Una acción por deber, en cambio, siempre tiene su fin en sí misma.²⁸² En este sentido, podemos ver el caso de un mercader que vende barato sólo para dar una buena imagen y tener una reputación aceptable frente a su clientela. Por otro lado, podría haber un comerciante que venda barato porque considera que ese es el precio justo y adecuado, y subirlo sería un exceso. Finalmente, ambos venden barato, pero por diferentes razones; los dos actúan conforme a la ley, pero no conforme al deber.

Ahora bien, hay que precisar que algunas obligaciones son libremente asumidas y otras están fundadas en un pacto o contrato (que también es libremente celebrado). Una cuestión relacionada con la *obligación* es saber si ésta lo es verdaderamente, en otras palabras, conocer sus condiciones de verdad. Para conocer las condiciones de verdad de determinadas obligaciones es necesario saber qué se le exige a una persona de acuerdo con el contrato en el cual ha participado. No se está *obligado* a algo que estipula un contrato si no hemos participado en ese pacto. Para que se constituya una obligación, las partes involucradas deben conocer y haber pactado una suerte de contrato; si se llevó a cabo dicho contrato o pacto, puede decirse, entonces, que hay una *obligación* de por medio. Por ejemplo, en la oración «El arrendatario de un departamento está obligado a pagar la renta cada mes», para saber si verdaderamente está obligado, debemos conocer lo que se enuncia en ese contrato; por tanto, la oración «El arrendatario de un departamento está obligado a pagar la renta cada mes» es verdadera si y sólo si ese arrendador está obligado *realmente* a pagar la renta cada mes, según el contrato. Obviamente, la presencia de una obligación no exime la posibilidad de existan dilemas morales, tales como que la persona que arrienda ese departamento opte por financiarse un viaje al Ângkôr Vâtt, en Camboya, en vez de pagar la

²⁸² Kant, «Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico», en *Fundamentación de la metafísica...*, *loc. cit.*

renta, o que decida prestarle el dinero a un amigo que lo necesita más, en vez de realizar el pago al cual está obligado. Puede darse el caso, inclusive, en el que una persona tenga realmente la intención de pagar la renta a tiempo, pero por alguna razón ese deseo o intención no se concreta en una acción, es decir, el pensamiento evaluativo del sujeto no se traduce en una acción consecuente con su deseo; entre las actitudes evaluativas y la acción pueden existir dilemas, fatigas, resistencia, desacuerdos.

Aquí sale a relucir la diferencia principal entre dos conceptos fundamentales de la ética: valor y virtud. El valor (o la acción de valorizar) conlleva a una consideración sobre el bien en el obrar (*acto intelectual*), y la virtud es la voluntad del ejercicio (*acto volitivo*), es decir, cómo un juicio evaluativo se convierte en acción concreta y no sólo en un mero acto de la razón. Si un agente moral fuera indiferente a todas las posibilidades mencionadas (pese a que exista una obligación de por medio, y en ello sus consecuencias), hablaríamos de que no existe *evaluación* o juicios valorativos en él y, por ende, tampoco una acción intencional ni agencia. Esto es importante de resaltar, ya que —según la idea de James Griffin— para ser un agente debemos ser autónomos, o sea, determinar nuestro propio destino sin control de alguien o algo más.²⁸³ Los códigos de ética se asumen, y por ende, la obligación que enuncian es libremente asumida (es decir, no se coacciona a los miembros a adherirse a un grupo, y si lo hacen es porque así lo decidieron).

Entonces, las condiciones de verdad de las atribuciones de las *obligaciones* enunciadas no eliminan la posibilidad de que existan diversas opciones como los dilemas morales, y que éstos puedan ser, a su vez, verdaderos. En el *Código de ética profesional* del CNB, efectivamente, hay obligaciones que realmente lo son (aunque disiento con su contenido). Según lo dicho anteriormente, para que se constituya una obligación debe existir una ley, un contrato o un pacto acordado por las partes involucradas. Por ejemplo, el Código del CNB se funda, según la cláusula final de documento, en nuestra *Magna charta libertatum* como un contrato: «lo estipulado en este CÓDIGO es de carácter obligatorio, tanto para los egresados de las escuelas nacionales como para los egresados de las escuelas extranjeras en la especialidad, ya que el artículo 5° de la *Ley Reglamentaria del Artículo 5° Constitucional, relativo al ejercicio de las profesiones en*

²⁸³ James P. Griffin, «Remedies for the indeterminateness», *On human rights*. Inglaterra: Oxford University Press, 2008, p. 18.

el Distrito Federal establece las sanciones para los profesionales que falten al cumplimiento de sus deberes profesionales». Cabe aclarar que esta ley reglamentaria aplica solamente para el Distrito Federal.²⁸⁴ La misma *Ley General de Bibliotecas* establece parámetros para los profesionales e instituciones, de hecho el Colegio Nacional de Bibliotecarios entra como pactante en dicha ley, ya que es mencionado como posible integrante de comisiones y órganos consultivos como el Consejo de la Red Nacional de Bibliotecas Públicas.²⁸⁵ Por tanto, a pesar de que existen en este documento obligaciones legítimas en términos lógicos (de acuerdo a sus condiciones de verdad), esto no evita que puedan surgir dilemas morales.

Las oraciones de la Declaración que utilizan como principio a la *obligación* pueden poseer condiciones de verdad y ser verificables, como ya se mostró, independientemente de lo suscrito por la Ley Reglamentaria del artículo constitucional referido. Por ejemplo, muchos de los reglamentos de las instituciones de adscripción de los miembros del CNB,²⁸⁶ en aquel entonces, establecían obligaciones de este tipo (sin mencionar otros códigos, como el de la Asociación de Bibliotecarios de Instituciones de Enseñanza Superior y de Investigación). Si bien promover una imagen más que aceptable del gremio y de su institución no es algo denostable, no creo que deba ser el objetivo a perseguir por parte de una asociación, y menos a través de su código de ética.

En conclusión, el Código de ética profesional del CNB —y específicamente su Declaración de principios—, tiene un tratamiento conceptual claro y conciso de la *misión* (y con una fundamentación válida), pero los conceptos de *responsabilidad* y, sobre todo, el de *obligación* presentan una predisposición clara hacia la búsqueda del estatus y reconocimiento social como principal objetivo, por lo cual se soslaya el cultivo de la prudencia y virtud ética entre los miembros. Para mí, el reconocimiento es una consecuencia real y directa de una

²⁸⁴ *Ley Reglamentaria del Artículo 5º Constitucional, relativo al ejercicio de las profesiones en el Distrito Federal*, Cap. I «Disposiciones generales», art. 5º.

²⁸⁵ *Ley General de Bibliotecas*, Cap. I «De la Red Nacional de Bibliotecas Públicas», art. 10, fracc. III, inc. a).

²⁸⁶ Eduardo Salas Estrada (investigador del entonces Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas y director de la Biblioteca del Congreso de la Unión), Óscar Arriola Navarrete (en aquel momento en El Colegio de México), Guadalupe Carrión Rodríguez (profesora del Instituto Tecnológico Autónomo de México y directora de Recursos Informáticos de INFOTEC), Roberto A. Gordillo Gordillo (otrora profesor de la Escuela Nacional de Biblioteconomía y Archivonomía), Estela Morales Campos (investigadora y directora del Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas), Álvaro Quijano Solís (profesor-investigador de El Colegio de México), Fernando Velázquez Merlo (Biblioteca de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco).

labor éticamente conducida, y no puede ser el objetivo a perseguir para un bibliotecólogo comprometido socialmente. Esto puede traer consecuencias (vicios de la facticidad) que permeen en el actuar bibliotecario por más años y en las siguientes generaciones que se están formando. Por ejemplo, si alguien quisiera instaurar un programa de promoción y animación de la lectura ¿el objetivo principal debería ser acrecentar la prosapia académica de los promotores y su imagen profesional o reconocer y divulgar socialmente el conocimiento a través de los recursos informativos?

3. 2. 2 Preceptos y disposiciones

Los valores y principios que promueven las asociaciones llegan a tener un impacto mayúsculo en la formación de estudiantes y en las prácticas cotidianas de los bibliotecarios profesionales y en sus decisiones, por muchas generaciones. Esto expone la importancia de abordar con compromiso la labor de diseñar un sólido discurso ético para los bibliotecólogos, de ahí que la promoción de valores y principios deba hacerse de manera meditada y fundamentada. Por ello, uno de los principales cometidos de esta tesis, es ofrecer una fundamentación ética del acontecer y dilemas bibliotecarios, para que se puedan disipar aquellas creencias y prácticas que logran tener un impacto considerable en los proceder y enfoques de la disciplina.

A este respecto, en su ensayo *Discards*, Nicholson Baker arguye que la razón principal por la que comenzaron a descartarse los catálogos en ficha en las bibliotecas de los Estados Unidos, y a instaurarse los catálogos automatizados, no fue por una medida derivada de la detección de requerimientos de los usuarios. Tampoco fue por una inminente adquisición masiva de recursos de información, ni por un compromiso de maximizar y democratizar el acceso a materiales bibliográficos en las bases de datos referenciales, sino por una decisión administrativa basada en un sentimiento de insuficiencia en los bibliotecólogos coordinadores de bibliotecas académicas, por lo que dispusieron algunas medidas apoyadas en la idea de proyectar una imagen social mucho más elaborada y resuelta. A continuación, me permito citar a Baker *in extenso*:

Los administradores de bibliotecas siempre usan la frase mágica ‘no hay espacio’ cuando quieren deshacerse de algo, pero esto no constituye de ninguna manera un argumento. Las bibliotecas se han ido quedando sin espacio desde que los sumerios manejaron la arcilla, porque las tablillas y rollos y manuscritos y libros y microformas y discos de computadora tienden a *ocupar* espacio, y sus cantidades crecen inevitablemente [...] El impulso de quemar existe, me parece, porque los administradores de bibliotecas (más hombres que mujeres) desean tan profundamente distanciarse de las asociaciones casi clericales que se relacionan con la bibliotecología tradicional —la intercalación, la mecanografía, el acomodo en los estantes, la encuadernación, el etiquetado—. La bibliotecología, piensan (correctamente), no ha recibido el respeto que merece. El catálogo de tarjetas es para ellos un monumento, no al intelecto intergeneracional, sino a la idea que se tiene de un bibliotecario de biblioteca pública modesto, sumiso y apacible tal como existe en la mente popular. El arquetipo, aunque saben que es vulgar y falso, los avergüenza; consideran que si se deshacen de estas cartulinas empolvadas, podrán definirse como ‘corredores de información recuperadores digitales a larga distancia’ y no como tímidos aficionados a los libros.²⁸⁷

Baker reconoce que los bibliotecarios de la década de los ochenta no habían recibido el reconocimiento merecido, pero que para él la *imagen socialmente aceptable* es siempre una consecuencia de una redefinición conceptual de la propia disciplina, y no al revés, que los conceptos de la bibliotecología dependan de la imagen que se crea en la opinión pública. No es desmesurado señalar que muchos de los estatutos o reglamentos de instituciones bibliotecarias fomentan entre sus miembros el *proyectar una imagen* como fin primordial, en vez de constituir un individuo conducente en términos morales. La imagen aceptable que se consiga será consecuencia de la propia conducta, tanto en la vida pública como privada. Una cuestión así trae como consecuencia que muchas generaciones se formen con esta idea o cometido, como lo expone el ensayo de Baker.

Ahora bien, las normas que constituyen este Código se abocan a nueve temas:

²⁸⁷ Nicholson Baker, *Descartes*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas: Verdehalago, 2003, pp. 66-67. Este texto fue publicado originalmente en el semanario *The New Yorker*, el 4 de abril de 1994. Aquí se cita la versión al castellano hecha por Gloria Escamilla en 2003 para el Instituto de Investigaciones Bibliográficas. Pese a que esta versión señala ser la primera edición en español, en realidad hay una adaptación anterior, de 1995, realizada por Lligany Lomelí, para la revista *Historias*, de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, traducida como «El gran descarte» (núm. 34, abril-septiembre); *V. et.* Jesse Hauk Shera, «On the value of library history». *The Library Quarterly: Information, Community, Policy*, 1952, vol. 22, núm. 3, julio-septiembre, pp. 240-251.

1. Acceso a la información;
2. Imparcialidad y objetividad;
3. Respeto a la confidencialidad;
4. Respeto y orgullo por la profesión;
5. Profesionalización de la disciplina;
6. Fortalecimiento de la profesión;
7. Respeto a la integridad de los colegas;
8. Relaciones con los usuarios;
9. Relaciones con la institución.²⁸⁸

El precepto o *norma* 1 dice que los profesionales de la bibliotecología: «Deberán estar conscientes del significado y valor de la información para el desarrollo nacional en todos sus aspectos, por lo que facilitarán y permitirán el acceso a la información. Deberán oponerse a cualquier forma de censura en la prestación de servicios y en el desarrollo de las colecciones de recursos documentarios, ajustándose a la legislación vigente y a las normas de las instituciones correspondientes». Estas oraciones no tienen ninguna problemática mayor en cuanto a su sentido o interpretación. De hecho, es un párrafo que, a pesar de acogerse a la legislación vigente de aquel entonces, muestra una proyección que acierta en la tendencia actual del acceso a la información. Incluso, puede reconocerse que las líneas de la Constitución que hablan del acceso a la información como una garantía individual son muy recientes, agregadas en reformas hechas entre el 30 de abril de 2009 y el 29 de enero de 2016, a los artículos 4º, 6º y 16º, específicamente en materia de acceso a la cultura, pluralidad de la información, acceso a información pública, acceso a las tecnologías de la información y comunicación, transparencia y protección de datos personales.²⁸⁹

En el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018 se puede advertir una tarea fundamental en la que puede (y debe) intervenir el CNB. En este documento se plantea que la «[...] transparencia y el acceso a la información deben constituirse como herramientas que

²⁸⁸ *Código de ética profesional*. México: Código Nacional de Bibliotecarios, 1991, 3 p.

²⁸⁹ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Tít. I, Cap. I «De los derechos humanos y sus garantías», art. 4º, párr. 12, art. 6º, párrs. 2 y 3, secc. A, fraccs. III, IV, VII y VIII, secc. B, fracc. II y V, y art. 16º, párr. 2.

permitan mejorar la rendición de cuentas públicas, pero también combatir y prevenir eficazmente la corrupción, fomentando la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones gubernamentales y en el respeto a las leyes [disponiendo de] los mejores insumos de información y evaluación».²⁹⁰

La siguiente *norma* dice que los bibliotecólogos: «Desempeñarán su labor profesional ejerciendo un criterio libre e imparcial que garantice la objetividad de su trabajo, sin ocultar ni desvirtuar los hechos, que pudieran inducir a error. Deberán siempre distinguir sus puntos de vista personales de los de la institución en la que prestan sus servicios». Para esta revisión, no es necesario apelar al concepto *imparcialidad* que está presente en John Rawls, ya que el sentido del uso que se tiene de él en el Código es muy lato. De hecho, lo que genera problema es la conjunción con la palabra *error*. El mismo año que entró en vigor el *Código de ética profesional* del CNB, Karl Popper presentaría en España su propuesta sobre una nueva ética para profesionistas (y para comunidades epistémicas), en la cual trata de romper con la tradición de la «antigua ética profesional» basada en ideas arcaicas, las cuales deben ser abandonadas. Los dos conceptos principales que critica son los de *autoridad* y *conocimiento objetivo* (verdad objetiva, crítica objetiva, etc.). Precisamente, la *norma 2* del Código del CNB establece que debe garantizarse la objetividad para evitar el error, y ahí están presentes los dos conceptos que señala Popper, de los cuales comenta lo siguiente:

Nuestro conocimiento objetivo conjetural continúa superando con diferencia lo que el individuo puede abarcar. Por consiguiente: no hay autoridades. Esta importante conclusión también se puede aplicar a materias especializadas y a campos específicos de investigación. Es imposible evitar todos los errores, e incluso todos aquellos que, en sí mismos, son evitables. Todos los científicos cometen equivocaciones continuamente. Hay que revisar la antigua idea de que se pueden evitar los errores y que, por tanto, existe la *obligación* de evitarlos: la idea en sí encierra un error.²⁹¹

Aquí, Popper no niega que exista una *objetividad* hacia nuestras acciones, pero es importante tener en cuenta que la incertidumbre también está presente (y la cuestión ya

²⁹⁰ Cfr. Jorge Gómez Briseño, «El rol del Colegio Nacional de Bibliotecarios de México en el acceso a la información y el desarrollo sostenible», en Jaime Ríos Ortega, coord., *Las bibliotecas frente al reto del desarrollo sostenible: Perspectivas y experiencias*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, 2016, pp. 196-201.

²⁹¹ Popper, «El conocimiento de la ignorancia», *op. cit.*, § 13 y § 14, pp. 3 y 4. Las cursivas son mías.

mencionada de los dilemas morales de que surgen con las obligaciones). «Por supuesto, sigue siendo nuestro deber hacer todo lo posible para evitar errores. Pero precisamente para evitarlos debemos ser conscientes, sobre todo, de la dificultad que esto encierra y del hecho de que *nadie* logra evitarlos». ²⁹² En este sentido, la norma no debe basarse en la imparcialidad; nuestros esfuerzos deben tender a ella, pero reconociendo la existencia de los dilemas que puedan surgir y que son los que le dan vitalidad a la ética. Enunciar una supuesta imparcialidad no la hace operable *de facto* en el mundo de la vida ni desaparece la complejidad de nuestro obrar.

El siguiente precepto es la *norma 3*, la cual habla sobre la responsabilidad de la confidencialidad. Esta norma dice que los bibliotecólogos profesionales: «Guardarán total reserva de los hechos, respeto a la información solicitada o recibida, a los datos personales del usuario, así como a materiales consultados o prestados, a menos que lo autoricen los interesados». Como se mencionó en la revisión de la primera norma, es loable que el Código contemplara esto mucho antes de que si quiera el tema tomara relevancia en las leyes mexicanas (salvo algunos artículos de la *Ley sobre Delitos de Imprenta*). La legislación en materia de protección de datos, como tal, es muy reciente: la *Ley Federal de Transparencia y Acceso a la Información Pública Gubernamental* (publicada en el Diario Oficial de la Federación el 11 de junio de 2002), la *Ley Federal de Protección de Datos Personales en Posesión de Particulares* (promulgada en el mismo medio el 5 de julio de 2010) y la *Ley General de Transparencia y Acceso a la Información Pública* de 2015 (publicada el 4 de mayo de 2015), además de las reformas hechas al artículo 6° constitucional el 7 de febrero de 2014.

Luciano Floridi, en una de sus vertientes de estudio concomitante a la filosofía de la información, planteó una interpretación ontológica de la privacidad de la información, según la cual se pueden fundamentar, a su vez, prácticas como la confidencialidad y protección de datos. Según su propuesta, el intercambio de información privada con alguien, implícita o explícitamente, se basa en una relación de profunda confianza que une entre sí a los agentes implicados. La información personal es una parte constitutiva de la identidad y la individualidad personal de alguien, así que los agentes están constituidos en parte, ontológicamente, por esa información. Floridi sugiere que, tal vez, un día puede

²⁹² *Ibid.*, § 15, p. 4. Las cursivas son mías.

llegar a ser estrictamente ilegal comercializar algunos tipos de información personal, tal y como es ilegal el comercio de órganos humanos (ambas, partes constitutivas de una persona).²⁹³ Este planteamiento es muy similar a las peticiones de homologación de los delitos de plagio: uno, como la acción de copiar las ideas de obras ajenas, dándolas como propias, y el otro como el secuestro de alguien, a cambio de un rescate o aliciente por su libertad, ambas vistas como una privación. Esta propuesta está apoyada por la visión paninformacionalista de Floridi, acerca de utilizar a la información como elemento ontologizador, tanto de objetos como de seres vivientes por igual. Sin embargo, pese a que esta polémica perspectiva sigue en discusión, su planteamiento ayuda a fundamentar no sólo la constitución de la identidad personal sino colectiva, ya que se considera que la unión de dos o más agentes a través de la confidencialidad y la confianza forma una sola unidad, un *agente supra*, aunque para algunos autores como Herman Tavani esto sólo aplique a un nivel psicológico.²⁹⁴

El de Floridi, es un planteamiento macroético y, para el caso de la confidencialidad de la información, resulta ser sumamente pertinente ya que retoma el argumento de que la información es una necesidad básica legítima que, además de permitir que los individuos ejerzan su autodeterminación y que construyan sus planes de vida, contribuye a la conformación de la identidad personal y colectiva, y a fortalecer la ciudadanía.²⁹⁵ Es importante recalcar la relación que se da con los demás, porque si alguien infringe este precepto de confidencialidad se estará rasgando una de las vetas más importantes del tejido social como lo es la confianza, y el nivel de confianza dependerá del contexto social por supuesto. La norma tercera del Código del CNB parece no tener conflicto con estas

²⁹³ Luciano Floridi, «The ontological interpretation of informational privacy». *Ethics and Information Technology*, 2005, vol. 7, núm. 4, diciembre-febrero, p. 197; *Vid.* Luciano Floridi, «Four challenges for a theory of informational privacy». *Ethics and Information Technology*, 2006, vol. 8, núm. 3, septiembre-diciembre, p. 117; *V. et.* Derek Parfit, *Identidad personal*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1983, pp. 15-16.

²⁹⁴ Herman T. Tavani, «Floridi's ontological theory of informational privacy: Some implications and challenges». *Ethics and Information Technology*, 2008, vol. 10, núm. 2, junio-agosto, p. 158.

²⁹⁵ David Lewis sostiene que toda información está relacionada (directa o indirectamente) con un hecho físico en el mundo, por lo que sería verdadero afirmar que la información contribuye a la conformación de la identidad personal; David K. Lewis, *Un argumento en favor de la teoría de la identidad*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1984, pp. 9-13.

propuestas emanadas del discurso de la filosofía de la información y su enunciación es pertinente.

La *norma 4* enuncia que los bibliotecarios «Estarán conscientes de la importancia de su papel en el desarrollo de la vida social y proyectará una imagen de alto profesionalismo manifestando orgullo y respeto por la profesión». Aquí se hace presente una reiteración de los preceptos anteriores. Ciertamente, es menester de todo profesional saber cuál es el papel que se desempeña en la trama social (en nuestro caso diseminar la información a la sociedad, articular los flujos informativos, organizar el sistema informativo social), pero ello no conlleva que la toma de conciencia del bibliotecario deba tener como fin principal la proyección de un mejor estatus, en vez de acciones conforme al compromiso social. La forma más digna de encomiar nuestra profesión es trabajar con profesionalismo y comportamiento ético bien fundamentado. Aunque es importante que el gremio muestre su indignación moral cuando exista poco reconocimiento social traducido en condiciones de trabajo que reflejen ínfimas. Pero existen otros canales para blandir una queja que abogue por mejoras salariales.

La *norma 5* atañe a la educación profesional de los bibliotecarios, y señala lo siguiente: «Pugnarán por la profesionalización de la disciplina a fin de que su actuación refleje la importancia y necesidad de una formación profesional para el efectivo y eficiente ejercicio de la actividad. Buscarán su permanente formación y actualización, y la de sus colegas para estar en posibilidades de ofrecer servicios de excelencia». En la primera oración, se impera una pugna a favor de la educación formal profesional, pero a continuación se dice que la actuación de los bibliotecarios (¿cuál *actuación*?) reflejará la importancia y necesidad de una formación profesional para el efectivo y eficiente ejercicio de la actividad. La oración es ambigua porque la *actuación* puede referirse al desempeño profesional cotidiano o a la acción política gremial que propone y defiende propuestas para la educación formal del bibliotecario. En cualquier caso, la ambigüedad de la frase se resuelve a favor de la profesionalización, ya sea por vía positiva o negativa. Por ejemplo: si yo como profesional desempeño bien mi trabajo, eso implica que la profesionalización es útil y debe promoverse; pero si yo no realizo un buen trabajo, eso significa que la profesionalización no fue adecuada y debe reforzarse. Este tipo de preceptos serían más

claros si explicaran cómo o a partir de qué medidas pueden ser concretados los imperativos que señalan. El tenor de un código es, casi siempre, muy general, pero bien podrían contextualizarse algunos de los casos, ya que como, ocurre en la última norma, es probable que se estuvieran refiriendo a un hecho específico (lo que hizo falta es que lo explicitaran). La propuesta de ética profesional de Popper, por ejemplo, además de señalar y explicar lo que quiso decir, también aclara qué es lo que no quiso decir (por eso enfatiza su línea con ejemplos, entre la *antigua* ética profesional y la *nueva* ética profesional).

La *norma 6* es sin duda la más clara y loable, ya que exhorta a la participación en: «congresos, seminarios y foros de carácter profesional locales, nacionales e internacionales, a fin de colaborar en el intercambio de conocimientos y experiencias que redunden en el enriquecimiento y crecimiento de colegas y otros profesionales vinculados a la bibliotecología». En el texto de Gordillo que se refirió anteriormente, se señalaba como condición primordial para un potencial miembro de alguna asociación profesional, el indagar en los fundamentos filosóficos de su disciplina. La segunda condición que este autor puntualiza es asistir y participar en eventos, escuchar, reflexionar y realizar preguntas legítimas (el ánimo de polemizar es también importante en la formación profesional). Según lo dispuesto por el Código, esta es una obligación que debe permanecer durante toda la vida profesional de un bibliotecólogo, ya que participar en la dinámica epistémica y en el *habitus* disciplinario (investigación, docencia, congresos, publicaciones e, incluso, el sector privado) es un ejercicio que no sólo se circunscribe a la etapa temprana de formación o a los momentos más encumbrados de un profesional. Estas actividades deben ser un terreno familiar por un bibliotecólogo a lo largo de su vida profesional.

La *norma 7* indica que los miembros del Colegio: «Valorarán su propio prestigio y su integridad moral y mantendrán relaciones profesionales discretas y respetuosas con sus colegas». Me sigue pareciendo ostentoso que el prestigio sea mencionado antes que la propia integridad moral, pero es de destacar que por primera vez se enuncie, de forma manifiesta, la tónica moral en este código. La discreción y respeto hacia otros colegas remite a una conducta de prudencia (*phronesis*), la cual involucra muchos de los principios ya desarrollados previamente: respeto por la integridad de los demás y hacia su identidad (que incluye su información personal).

Dentro de las asociaciones llega a circular la información personal de cada quien (su radiografía profesional, digamos) y quedan registradas en la memoria colectiva las acciones honorables y prudentes o, bien, aquellas deleznable y denunciables, de sus miembros, por lo que es deseable no hacer mella ni menoscabo, sino que debe privar el respeto personal y el derecho de cada persona para encaminar su andar (Aquí rememoro las palabras ya citadas de Hans Jonas acerca de «el derecho de toda vida a «encontrar su propio camino y ser una sorpresa para sí misma»). Pero el respeto a la integridad moral de cada persona no sólo se otorga de los demás hacia una persona, sino que esa misma persona debe guardar una conducta prudente para consigo misma, respecto de sus propias acciones, presentes o pasadas (un equilibrio en el *cuidado de sí* y el *cuidado de los otros*).²⁹⁶

La *regla 8* del Código del CNB habla de ofrecer «un trato amable, profesional y objetivo, y discrecional a todos los usuarios que dentro del marco institucional correspondiente soliciten sus servicios; sin parcialidad ni discriminación considerando confidencial toda información que se produzca durante la transacción profesional». Nuevamente, sale a relucir el concepto *objetividad*, pero ahora con respecto a los usuarios, pero su uso queda atenuado por el calificativo ‘discrecional’ (podría decirse ‘prudencial’). Aunque es de destacar el énfasis a la no discriminación (al igual que la *norma 6* del Código de IFLA), que se traduce en servicios de información plurales e impregnados de reconocimiento a la diversidad cultural e ideológica. Se hace explícita, de nueva cuenta, la confidencialidad como parte del respeto a la información e identidad de cada sector.

El último precepto, la *regla 9*, realiza una plegaria a sus miembros para deslindar: «sus intereses personales de los institucionales, por lo que no aprovecharán las relaciones que se deriven de éstas o de los colegas y usuarios en su propio beneficio económico o de la imagen. Velarán por la integridad de la institución y colaborarán en la consecución de sus objetivos sin que afecte los servicios de información que ofrece». En este caso, se hace un requerimiento relacionado con uno de los problemas más acentuados del país (en aquel momento y en la actualidad): la corrupción. Las normas 3 y 5 del Código de IFLA se refieren a este problema: la tercera hace alusión a la corrupción y filtración secreta de

²⁹⁶ Sydney Shoemaker, *Las personas y su pasado*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1981, pp. 35-36.

información (inclusive como informantes), y la quinta habla más bien del tráfico de influencias y la malversación de fondos por parte de los administradores de bibliotecas.

Como el principal cometido del Código del CNB es cuidar y encumbrar la imagen del bibliotecario, en esta última regla se establece que no se hará por la vía de la corruptela, y aquí debe tenerse muy presente que se da primacía al interés público y colectivo sobre del provecho individual.²⁹⁷ Las asociaciones juegan un papel importante, ya que conforman un tejido conectivo entre la sociedad civil y las instituciones del Estado, por lo que se espera que sean ellas quienes promuevan con el ejemplo las vías conducentes de desarrollo alejadas de prácticas como la corrupción. Salvo las inconsistencias señaladas en este Código, puede decirse que el carácter de este documento es social e incluyente.

Unos meses después de que entrara en vigor este documento, José Alfredo Verdugo Sánchez, entonces investigador del Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas (CUIB), quien asumiera el cargo como presidente del CNB para el bienio 1992-1993, profundizó sobre la función social de las asociaciones y celebró que se contara con un Código de ética profesional en México para bibliotecarios, aunque sí se dio tiempo para explicar algunas de las inconsistencias de este escrito.²⁹⁸ En primer lugar, Verdugo Sánchez justifica que el Código tuviera un predisposición muy marcada a proyectar una imagen y a elevar el estatus de sus miembros, argumentando que la disciplina requería de un reconocimiento social que se tradujera, por ejemplo, en mejores condiciones laborales concertadas con los empleadores. No obstante, reconoce que los esfuerzos para el desarrollo sustancial del campo bibliotecológico se han visto entorpecidos por grupos de poder dentro de las asociaciones. Esto que esgrimió el otrora presidente del CNB recalca en el sentir de muchos profesionales, y describe una situación que poco ayuda para que se disipen algunas ideas erróneas respecto de nuestro quehacer y se reconozca nuestra valía.

Una de las normas del Código que más inconsistencias presenta en el análisis realizado fue la quinta, la que habla de la profesionalización, de la cuál concluí que no está del todo claro cuál es la *actuación* o estrategia que deberá tener el bibliotecario. Quizá se

²⁹⁷ Robles Hernández, *op. cit.*, p. 188.

²⁹⁸ José Alfredo Verdugo Sánchez, «La función social de las asociaciones de bibliotecarios en México: Un particular punto de vista», en Adolfo Rodríguez Gallardo *et al.*, *La bibliotecología en el México actual y sus tendencias: Libro conmemorativo de los 25 años de la Dirección General de Bibliotecas*. México: UNAM, Dirección General de Bibliotecas, 1992, pp. 291-293.

entienda que se refiere a una acción política gremial enfocada a la mejora de la educación formal, pero esta es una interpretación (¿queda fuera la educación no formal y la informal?). Sin indagamos en otro texto de Verdugo, encontraremos un poco más de claridad en cuanto a la postura que el CNB pretendía tomar frente a la *profesionalización*. Como presidente, señaló que las asociaciones en general, deben realizar revisiones periódicas de los planes de estudio y, de la mano, evaluar los servicios de información que apoyen a la educación. Al parecer, Verdugo tenía la idea de apoyar a la profesionalización desde muchos flancos. La educación formal hace referencia a la escolaridad y sus niveles (preescolar, primaria, secundaria, media superior y superior), y ésta es reforzada por iniciativas de educación no formales (alfabetización, capacitación, educación comunitaria y formación de docentes) e informales (prensa, radio, televisión y cine, centros de investigación, interacción multimedia). En este sentido, Verdugo pretendía apoyar la profesionalización no sólo enfocado en la educación formal (revisión de planes de estudio), sino también hacia la *educación no formal*, a través de diplomados, cursos de capacitación y actualización (cuestión que ha vuelto a retomar el CNB), ya que apoyan a la resolución de problemas a mediano plazo. Estas acciones de fomento a la educación no formal continuaron hasta la gestión de Eduardo Salas al frente del Colegio, durante el bienio 1999-2000.²⁹⁹ Quizá la parte de la educación informal, sea más plausible hoy con cursos en línea o colaboraciones a través de redes sociales.

Pese a que en los textos de Verdugo se pueden encontrar algunas explicaciones y subsanar algunas inconsistencias del *Código de ética profesional* del CNB, debo reiterar que la forma más honesta y sólida de fundamentar el reconocimiento social es el trabajo constante del bibliotecólogo. Quizá hoy existan menos estigmas sobre el quehacer bibliotecario (erróneos la mayoría), a diferencia de lo que imperaba hace veinticinco años, en que tal vez era necesario exigir el reconocimiento del gremio, traducido en mejores

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 295; *Vid.* José Alfredo Verdugo Sánchez, «Recomendaciones sobre el diplomado como educación no formal en el área bibliotecológica (documento preliminar CNB)». *Investigación Bibliotecológica: Archivonomía, Bibliotecología e Información*, 1992, vol. 6, núm. 12, enero-junio, pp. 43-45; *V. et.* Eduardo Salas Estrada, «Colegio Nacional de Bibliotecarios (CNB)», en Rosa María Fernández de Zamora, comp., 2º *Seminario Latinoamericano de Asociaciones de Bibliotecarios y Profesionales Afines: Las asociaciones del futuro*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas: International Federation of Library Associations and Institutions, 2001, p. 179.

condiciones económico-laborales (cuestión que permeó, con menos fuerza, hacia el final de esa década).³⁰⁰ A este respecto, López Yepes señala que:

[...] los estereotipos van evolucionando merced a la importancia cada vez más creciente de la función informativa, la respuesta a las demandas informativas puntuales de los usuarios, cuestión reflejada principalmente en el mundo empresarial. En [la película] *Su otra esposa* las empleadas del Departamento de Referencias (en el doblaje español se define como Investigación y Consultas) de una gran empresa privada norteamericana actúan más bien como documentalistas que, apoyadas en una pequeña biblioteca, y a consultas puntuales (04.10/05.09 y 14.10/14.40), aunque preocupadas por la posible pérdida de empleo ante la amenaza de instalación de un sorprendente ordenador electrónico (57.29/58.24).³⁰¹

Pese a estas atenuantes, que refieren al fenómeno descrito profusamente por Baker, no debe permitirse que los sinsabores de la vida en las diferentes etapas profesionales difuminen el comportamiento ético que el bibliotecólogo debe tener. Uno de estos sinsabores es la falta de reconocimiento, pero eso no debe desvirtuar los objetivos primordiales de toda profesión, en la que el estatus social es una mera consecuencia de una vocación de servicio.

A pesar de que habrá quien lo ponga en tela de juicio, es evidente que el campo bibliotecológico en México ha logrado posicionarse socialmente con el paso de los últimos años, sobre todo a través de la veta de la investigación, y específicamente con la labor que desempeñó el Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas (hoy Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información). Así, la bibliotecología mexicana ha conseguido colocarse como una disciplina académica sólida, a pesar de que aún no se sacude muchas falsas creencias que se le infligen.

Hace veinticinco años era quizá apremiante exigir el reconocimiento social hacia nuestro quehacer, pero creo que eso no implica que debamos ponernos como primer objetivo proyectar hacia el medio social una imagen de lo que creemos merecer (como lo reitera trilladamente el *Código de ética profesional*). El reconocimiento social debe ser el desenlace de una tarea llevada con honestidad y prudencia. Las creencias erradas no serán

³⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 180-181.

³⁰¹ López Yepes, *op. cit.*, p. 29.

erradicadas por más incidencia que se quiera tener en la opinión pública. Si se pretende que este Código erija sus preceptos en una misión, una responsabilidad y una obligación para el bibliotecólogo, estos deben estar vinculados y abocados al compromiso del desarrollo social del país y, entonces, el reconocimiento será una consecuencia. Como lo destacó el connotado bibliotecario H. E. Bliss, la promulgación de normas y códigos debe fundamentarse en motivos éticos consistentes.

Utilizar los proyectos nacionales de desarrollo ciudadanos (como el acceso a la información o los servicios de información plurales) como un medio para esbozar una mejor imagen de nuestro gremio (y elevar el estatus de la profesión) es una idea desvirtuada, y por lo tanto es desleal, y representa una ruptura con la conciencia ética y humanística que deben tener los bibliotecarios, ejemplificada en una contradicción al imperativo categórico. Juliana González, señala tajantemente lo siguiente:

El quebranto de la ética profesional se produce cuando se rompe esta liga comunitaria y no se realiza la trascendencia ética, cuando no hay eso que suele llamarse ‘vocación de servicio’; cuando en la profesión sólo se busca el bien personal, y los otros seres humanos son asumidos, no como fines en sí mismos sino como medios; no propiamente como *personas*, sino como meros ‘usuarios’ o ‘clientes’, en sentido puramente utilitario. La ética revela, y este es su principal sentido, que el *bien propio* puede, y debe, coincidir con el *bien de los otros*.³⁰²

Efectivamente, lo que debe guiarnos es la vocación de servicio, y no la necesidad de reconocimiento, que cuando se acentúa llega a derivar en una pérdida de identidad. Existen muchos ejemplos de esta pérdida y de inseguridad profesional en la bibliotecología. Estoy convencido de que ambas tienen su origen en una inconciencia moral y en el desconocimiento de los valores ontológicos de nuestra disciplina. Nicholson Baker explicó con su ejemplo sobre «el gran descarte» que esta inseguridad es un síntoma generalizado en la profesión bibliotecológica. La situación que él describe está fundamentada en un miedo e incertidumbre que se suscita en los últimos años de la formación profesional de los individuos, y esto lo apuntó luego de más de veinte años de experiencia como profesor en

³⁰² González Valenzuela, *op. cit.*, p. 96.

Chicago. Agustín Gutiérrez Chiñas detecta el mismo síntoma en los estudiantes de bibliotecología en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.³⁰³

A esto habrá que agregar el carácter *insuficiente* e *inseguro* que tiene el mexicano. Algunos autores lo llaman *sentimiento de inferioridad*, otros lo nombran *resentimiento*, algunos más un *complejo*. Independientemente de la denominación de este «mal», es razonable pensar que este sentimiento lleva al mexicano a querer imitar acciones que no son suyas. Samuel Ramos habló de un *sentimiento de inferioridad*, el cual retomó Antonio Caso y lo denominó un *complejo* determinado por un bovarismo (en relación a Madame Emma Bovary, el personaje de Gustave Flaubert), lo cual se traduce como «la facultad de pensarnos diversos de cómo somos en realidad».³⁰⁴ Para Caso, este era uno de los problemas nacionales que debían ser atendidos, pues de ahí se explica la incapacidad de percibir nuestra valía, y, por otro lado, la impericia para concebir nuestras fallidas aspiraciones, o sea *lo que no somos*, y tomar entonces decisiones fatales. Este bovarismo termina por decantarse en una «imitación extralógica», que es lo mismo que apelar vivir una irrealidad. Emilio Uranga, por su parte, no cree que el problema del mexicano sea el complejo de inferioridad (al menos no totalmente) o un resentimiento, sino que, más bien, padece una *insuficiencia*, la cual supone que no se han colmado las exigencias del propio modo de vivir, y que se trata de satisfacer otro tipo de vida que no es la propia: existen algunas exigencias que son sustanciales y otras accidentales. La *insuficiencia* de Uranga, no es lo mismo que la *inferioridad*: una implica no conocer tu fundamento, la otra no tenerlo. La insuficiencia es la carencia de un firme sostenimiento, de una sustancia, y de creer que se es un accidente cuando no es así, y, por tanto, produce, inactividad, desgane, fragilidad, ensimismamiento, rumiación, irresponsabilidad consentida. Para este filósofo, el mexicano —en el transcurso de su devenir existencial—, se ha colocado en el desamparo del accidente y se ha querido auspiciar en la fatalidad, su desgane lo hace sumergirse en un sentimiento oscuro de indiferencia que lo insta a, mejor, no tomar

³⁰³ Jesse Hauk Shera, *Knowing books and men: knowing computers, too*. Littleton, Colorado: Libraries Unlimited, 1973, p. 305; Agustín Gutiérrez Chiñas, «Identidad profesional de la bibliotecología en México a través de su enseñanza». *Investigación Bibliotecológica: Archivonomía, Bibliotecología e Información*, 2008, vol. 22, núm. 4, enero-abril, p. 78.

³⁰⁴ Antonio Caso, «El bovarismo nacional», en *Antología filosófica*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades: UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1985, p. 199.

decisiones y, en este sentido, para él, no decidir es decidir ser irresponsable.³⁰⁵ Por supuesto, el bibliotecario tiene una fuerte historia que le fundamenta teórica y empíricamente, pero a veces esa historia queda rezagada por la falta de identidad. Para salir de esa insuficiencia, Uranga propone entender nuestra propia realidad, por lo que nadie más que uno mismo puede salvar la propia circunstancia (evocando a Ortega y Gasset). Se debe dejar de seguir a otros y arriesgarse en los propios caminos de la vida, en busca de una justificación satisfactoria para nuestro propio modo de ser.

Es así que mi propuesta conlleva un giro sutil, que al mismo tiempo implica una dificultad: dejar de proyectar una imagen deseada (que no se sabe, bien a bien, si es la acertada) y concentrarnos en conocer nuestra realidad y devenir como bibliotecarios y cómo mexicanos, e indagar en nuestros propios valores ontológicos. No hay un *ser dado* (una realidad acabada), sino un *ser propuesto* (una realidad abierta). Para los bibliotecarios, nuestro *ser* es tener que ser nuestro *ser*.

3.3 Puntos relevantes a considerar para la posibilidad de un nuevo código de ética para bibliotecarios en México

Desde que entró en vigor el *Código de ética profesional del CNB* bajo la presidencia de Rosa María Fernández (quien además de ser investigadora del CUIB, se desempeñaba como coordinadora de la Biblioteca Nacional), se han producido ciertos cambios (algunos encomiables, otros discutibles) en los planteamientos éticos para la bibliotecología. Ella misma, años después, se encargaría de fundamentar la ética bibliotecológica mexicana en la tradición y práctica de los siglos precedentes, además de que reconocería que países como México y Noruega requieren una actualización en sus Códigos profesionales, sobre todo con el advenimiento de legislaciones en materia de acceso a la información.³⁰⁶ Esto lo

³⁰⁵ Emilio Uranga, «Ontología del mexicano», en *Análisis del ser mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*. México: Bonilla Artigas: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2013, pp. 40-41 y 250.

³⁰⁶ Rosa María Fernández de Zamora, «Los códigos de ética en América Latina». Ponencia presentada en el *69th IFLA General Conference and Council: «World Library and Information Congress»*, 1 al 9 de agosto de 2003, Haus Berliner Stadtbibliothek, Berlín, p. 3; Rosa María Fernández de Zamora y Martín Vera Cabañas,

suscribió en 2002. Dos años antes ya se avizoraba esta posibilidad, no sólo para México sino también para otras naciones del continente americano que compartían preocupaciones y dilemas similares.³⁰⁷

El propio José Alfredo Verdugo, de quien ya se mencionaron algunas iniciativas, ha continuado promoviendo propuestas en favor de la revisión de los estatutos éticos para bibliotecarios en el país, principalmente porque la ponderación de la reputación parece haber rebasado el ejercicio de la virtud en la práctica bibliotecológica. La misión profesional parece estar determinada, en los últimos años, por las leyes del mercado, y la reflexión más interiorizada parece ser sosegada y desplazada. Durante su segunda gestión al frente del CNB (2006-2008), Verdugo criticó el que las escuelas de bibliotecología se preocupen más por hacer egresar a sus estudiantes para que se inserten en el mercado laboral, que por prepararlos con una serie de valores que ayuden realmente a mejorar la sociedad en la que viven. Hace unas semanas, ahora como presidente del CONPAB-IES —en el marco de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara (FIL) 2015—, él mismo propuso un cambio para un nuevo código de ética. La CONPAB-IES reconoce como su estatuto en materia de ética profesional, al Código del CNB. Además, durante su actual gestión al frente de este organismo, propuso e impulsó la *Ley de Bibliotecas para el Estado de Baja California Sur*, que entró en vigor a partir del 25 de agosto de 2015. Como lo mencionó en la FIL, en diciembre pasado, es importante contar con un nuevo código de ética que considere las características y condiciones actuales de la profesión bibliotecaria y los cambios sociales por venir. Pero para eso, es necesario tener en mente algunas razones contextuales sobre la composición de nuestro gremio.

«Librarianship and ethics in Mexico», en Robert W. Vaagan, ed., *The ethics of librarianship: An international survey*. Múnich: K. G. Saur, 2002, pp. 177-191.

³⁰⁷ Rosa María Fernández de Zamora y Alberto Castro Thompson, «Panorama de las asociaciones profesionales en América Latina y el Caribe», en Rosa María Fernández de Zamora, comp., *2º Seminario Latinoamericano de Asociaciones de Bibliotecarios y Profesionales Afines: Las asociaciones del futuro*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas: International Federation of Library Associations and Institutions, 2001, pp. 7-15.

3.3.1 Estado actual y recomendaciones

El grueso de bibliotecarios profesionistas en México son residentes de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (única plaza del país con dos escuelas), y una parte considerable se desplaza en el ámbito académico: docencia, investigación, bibliotecas universitarias, instituciones de educación superior, estudios de posgrado. La UNAM, es un foco importante para la bibliotecología principalmente porque lidera muchas de las áreas que componen al campo bibliotecológico: la docencia (con dos licenciaturas en dos modalidades, la maestría en dos modalidades y un programa de doctorado), la investigación (cuenta con el único centro de investigación del país en esta rama), publicaciones especializadas (cuenta con seis publicaciones periódicas³⁰⁸, además de la edición de libros), y apoyo institucional e individual de su cuerpo de investigadores y profesores hacia las asociaciones profesionales del ramo. Además, cuenta con el sistema bibliotecario más grande e importante del país, que no incluye a la Biblioteca Nacional y a la Hemeroteca Nacional. Por ello, considero que un nuevo Código de ética debe considerar los valores y compromiso que asume la UNAM con la sociedad.

Precisamente, el 1º de julio de 2015, el Consejo Universitario de la Máxima Casa de Estudios, ante el pleno de representantes de sus entidades académicas y dependencias, aprobó el *Código de ética* de esta institución, el cual fue publicado el día 30 de ese mismo mes en la *Gaceta UNAM*.³⁰⁹ El proyecto tomó forma unos años antes, cuando el entonces rector José Narro Robles encargó a Jorge Enrique Linares Salgado (director del Programa Universitario de Bioética y miembro de la Comisión de Ética de la Coordinación de Estudios de Posgrado), en coordinación con la oficina del Abogado General, conducir dicho proyecto para establecer un Código de ética para la UNAM. En los meses sucesivos, se llevaron a cabo eventos y charlas cuya intención era socializar estas ideas, y en los cuales Linares Salgado

³⁰⁸ Las publicaciones periódicas con las que cuenta la UNAM en materia de bibliotecología (o que la consideren entre sus temáticas) son: *Investigación Bibliotecológica: Archivonomía, Bibliotecología e Información* (del IIBI), *Biblioteca Universitaria* (de la Dirección General de Bibliotecas), *Zeta: Revista de Bibliotecología y Estudios de la Información* (del Colegio de Bibliotecología de la Facultad de Filosofía y Letras), el *Anuario de Bibliotecología y Estudios de la Información* (de la Facultad de Filosofía y Letras) y el *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas* y la *Nueva Gaceta Bibliográfica* (ambos del IIB, Biblioteca Nacional/Hemeroteca Nacional).

³⁰⁹ «Código de ética de la Universidad Nacional Autónoma de México», en *Gaceta UNAM: Órgano informativo de la Universidad Nacional Autónoma de México*, 2015, núm. 4709, pp. 27-29, 30 de julio.

habló sobre aquellas prácticas éticas que deberían llevar a cabo los estudiantes de cualquier nivel (como evitar el plagio, por ejemplo), pero también hubo recomendaciones similares hacia los profesores, investigadores y técnicos académicos. En otra tónica, también se llegó a mencionar la responsabilidad ética que deben tener los trabajadores de esta Universidad (interinos, de confianza o definitivos) en el uso de los recursos económicos y patrimoniales (tangibles e intangibles) de la Universidad, y esto incluye a toda persona que entre sus funciones esté la asignación de recursos, o a todas que se valgan de bienes o datos para llevar a cabo su labor.

Algunos de sus preceptos, como el de la *privacidad y protección de la información personal* es uno de los que más atañe a la profesión bibliotecaria, pero aquellos puntos que se refieren a la *integridad y honestidad académica* aluden también a la práctica bibliotecológica a través de sus estudiantes, profesores e investigadores de la bibliotecología. El punto que trata el *reconocimiento y protección de la autoría intelectual* tiene repercusiones en algunas prácticas que se llevan a cabo en las bibliotecas universitarias, como las que plantea el artículo 148, fracc. V, de la *Ley Federal del Derecho de Autor*, acerca de la posibilidad de reproducir materiales protegidos por la ley para el caso de archivos o bibliotecas, por motivos de preservación. El primer punto del Código de ética de la UNAM., evoca el respeto a la diversidad cultural, étnica y personal, y —para efectos de nuestra práctica— esto implicaría que las unidades del Sistema Bibliotecario de la UNAM deberán tener dispuestos colecciones y servicios de información plurales y multiculturales. El último punto del Código hace referencia al cuidado del entorno ambiental, y esto va en relación con la ecología de la información (desarrollada como una fundamentación fenomenológica en el Capítulo anterior). Lo que se plantea en este dodecálogo universitario es una relación de respeto con el ambiente, en términos bióticos; la ecología de la información plantea una relación similar, de coexistencia y retroalimentación con el entorno que nos rodea, pero en un sentido informativo (la información como un principio ontologizador de los objetos).

Dado que la UNAM ha sido de suma importancia para el desarrollo de la bibliotecología nacional (y al contar con el sistema de bibliotecas más importante del país), creo conveniente que al *Código de ética* de la UNAM debe ser un fuerte referente para actualizar nuestro código de ética, pero quizá la apuesta debe ser más ambiciosa y proponer

uno nuevo. Puesto que el CUIB impulsó mucho de los grandes avances en la bibliotecología mexicana (propiciando que se le reconozca ahora como una disciplina académica sólida) quizá sea obligación (como responsabilidad autoasumida) del IIBI aprovechar que existe un código como el de la UNAM y propiciar la conformación para un código de ética bibliotecaria propio, el cual podría establecer principios que sean útiles para todo el país, y que aplique, al mismo tiempo, para el CNB, la AMBAC y a la CONPAB-IES.

La oportunidad queda manifiesta en los propios acuerdos del *Código de ética* de la UNAM, en los cuales se suscribe que cada entidad académica podrá elaborar sus propios códigos de ética tomando como base el de la UNAM, además de que cada institución deberá contar con una Comisión de Ética (como lo hizo ya, hasta este momento, el Instituto de Fisiología Celular). El IIBI debe comenzar por apegarse a este Código, en cuya aprobación participó, y debe erigir la mencionada comisión, que bien podría actuar como un comité *ad hoc* para conformar un *Nuevo código de ética profesional para bibliotecarios de México*. El propio Jorge Linares acudió al IIBI, en abril de 2014, para presentar en una conferencia magistral los avances de este Código (que en ese entonces estaba en su fase de formulación), en temas específicos como los avatares y dilemas éticos derivados del uso de la información en el ámbito académico o las pugnas y relaciones de poder que se suscitan a nivel posgrado. La conferencia de Jorge Linares, abrió la posibilidad para que el IIBI se comprometiera de manera mucho más explícita y manifiesta con el Código de la UNAM, e incluso que diseñe su propio código, con apego al código general de la UNAM. Y esto se refuerza con un comentario que Juan Voutssás (investigador del IIBI y ex-presidente del CNB) realizó a Linares en ese evento, en el sentido de que, quizá, el *Código de ética de la UNAM* puede ofrecer dos o tres lineamientos que atañen al bibliotecario, pero se requiere de un documento aparte (aunque relacionado) que aborde temas específicos de ética de la información.³¹⁰ A partir de lo señalado por Voutssás, y de la idea previa que se desarrolló sobre la *obligación*, el IIBI debe comenzar por constituir su Comisión de Ética y, a partir de ahí, abrir la posibilidad para que el Instituto cree su propio código y éste pueda hacerse extensivo a la profesión bibliotecaria

³¹⁰ Jorge Enrique Linares Salgado, «Hacia un código de ética académica». Ponencia presentada en el 11° Seminario Hispano-Mexicano de Investigación en Bibliotecología y Documentación: «La información y sus contextos en el cambio social», 23 al 25 de abril de 2014, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, UNAM, Ciudad de México.

en todo el país, empresa que debe ser ejecutada en colaboración con el Colegio de Bibliotecología de la UNAM.

El código de la UNAM, ofrece pautas muy útiles para el quehacer bibliotecario imbuido en el mundo académico, y su presencia es más que loable. Antes de este Código, se hace difícil precisar algún atisbo formal de reglamentación ética en materia bibliotecaria dentro de la UNAM, aunque se pueden mencionar algunos artículos del *Anteproyecto de Reglamento General del Sistema Bibliotecario de la UNAM* (de 1989-1990), en el cual se establecen pautas, obligaciones y responsabilidades para las autoridades y administradores, bibliotecarios, usuarios y comités de biblioteca.³¹¹ El documento, por su naturaleza, tiene un tono imperativo y punitivo, aunque establece deberes para cada uno de los actores del sistema. Se mencionan, entre otros temas: la extensión de servicios de información enfocados a personas con impedimentos físicos (Cap. II, art. 5º, fracc. VIII), respeto y cuidado del patrimonio bibliotecario (Cap. VIII, art. 24º, fraccs. III y IV) o el uso adecuado de los recursos financieros de cada unidad bibliotecaria (Cap. X, art. 30). Un esfuerzo similar, aunque no exclusivo para el área bibliotecológica fue el que realizó el Consejo Asesor de Cómputo de la UNAM al emitir un tríptico sobre el uso ético de los recursos de información para REDUNAM en el año 2000, en donde podían consultarse materiales bibliográficos.

Empero, la bibliotecología actual cuenta con sólidos fundamentos para encarar el reto de conformar un nuevo código de ética. Autores como Miguel Ángel Rendón, Héctor Alfaro (adscritos al IIBI), Valentino Morales, o el propio que escribe, han realizado trabajos con referencia ética desde la perspectiva de la bibliotecología mexicana. Aun así, existen autores como David W. Bade (catalogador y bibliógrafo retirado, además de especialista en las culturas china y mongólica, de la Universidad de Chicago) que sostienen que los planteamientos de Rendón no contemplan la cuestión de la práctica ética. Por ejemplo, acerca de las *Bases teóricas y filosóficas de la bibliotecología* de Rendón, Bade concluye que la fundamentación epistemológica del autor plantea que la bibliotecología estudia un objeto ideal (la *información*) que tiene una realidad independiente de los seres humanos (y por lo tanto

³¹¹ Adolfo Rodríguez Gallardo y Enrique Molina León, *Historia de la legislación bibliotecaria de la UNAM*. México: UNAM, Dirección General de Bibliotecas, 1994, pp. 93-141.

independiente de la ética y la acción política); a pesar de eso, el bibliotecario —según él— estudia este objeto puesto que opera en relación con otro objeto ideal, el usuario humano. Esta simplificación de la obra de Rendón Rojas es por demás maniquea e inexacta.

En primer lugar —y en descargo de Rendón— el tema primordial de las *Bases teóricas y filosóficas* no es la de explicar el juicio evaluativo ético del bibliotecario y su implicación en acciones concretas como la política (como lo espera Bade). Así como tampoco fue el objetivo de Kant en la *Crítica de la razón pura* tratar la filosofía moral (eso lo haría en la *Crítica de la razón práctica*); su cometido fue discurrir sobre el uso teórico de la razón y a la facultad de conocer por principios *a priori*, y el uso práctico de la razón sería tratado en otras obras posteriores. Creo que Bade entiende esto, pero la justificación de su crítica se basa en que, para él, toda epistemología debe contemplar a la ética, casi como un *télos* (τέλος): «Siempre que la epistemología se hace un sinónimo de la filosofía de la ciencia, la ética y la política parecen desvanecerse». ³¹² Mi crítica a Bade no implica que mi postura busque escindir a la epistemología y a la ética; por lo contrario, considero que la facultad de la razón no está aislada de la vida moral, y de hecho existen buenos ejemplos de filósofos que asumieron, como una imperiosa necesidad, el conciliarlas, como Schopenhauer y su crítica a Kant.

Así pues, el objetivo de Rendón, en esta su primera obra monográfica, fue desarrollar ciertos aspectos filosóficos, teóricos y metateóricos, necesarios para el ejercicio conceptual de la investigación bibliotecológica. Su trabajo es una propuesta epistemológica, primordialmente, estructurada a partir de fundamentos ontológicos, gnoseológicos, terminológicos-conceptuales, metodológicos y lógicos.

La conclusión de Bade, desde mi juicio, es equivocada, puesto que Rendón deja en claro que los valores de la bibliotecología estarán en función del enfoque que se le dé al usuario, al cual podremos entender aún más (con características definidas) cuando éste se acerque y requiera información bibliotecológica (como ocurre en el servicio de consulta). Dentro de la fundamentación filosófica que ofrece Rendón, está incluida la axiológica, y esto se hace patente si se revisan obras posteriores de este autor sobre el tema (textos que aquí son citados). La conclusión que el autor estadounidense hace no sólo sobre Rendón, sino

³¹² David W. Bade, «What happened to politics and ethics?: Seven 21st century library philosophers on the epistemological and ontological foundations of library sciences». *Journal of Information Ethics*, 2013, vol. 22, núm. 1, marzo-agosto, p. 106.

sobre los otros dos teóricos mexicanos referidos (Alfaro López y Morales López) es que su planteamiento epistemológico ignora las acciones humanas (como la ética y la política). A partir de las conclusiones del artículo de Bade, se pueden sacar conjeturas interesantes, pues lo que hace es analizar las obras de siete filósofos de la bibliotecología en el siglo XXI, de los cuales tres son mexicanos. Casi sin dificultad, uno podría inferir, por tanto, que la bibliotecología tiene fuertes bases epistemológicas, pero un pobre desarrollo de la perspectiva ética. En esto quizá yo concuerdo, aunque no por las razones que él aduce.

3. 3. 2 Anotaciones complementarias

Al principio de este Capítulo, establecí una postura distanciada con respecto al planteamiento de un caso específico, en el cual se defendía la presencia de un curso de ética en el nivel bachillerato como una solución definitiva para muchos de los problemas de índole moral en la sociedad mexicana. Esta defensa planteaba beneficios casi irreales a los estudiantes, a partir de la posibilidad tomar o no el mencionado curso. A raíz de esto, asenté que justificar de tal manera el papel de la ética en el acontecer cotidiano, es casi como endilgarle propiedades mágicas, lo que no supone que su estudio sea inútil, pero tampoco ofrece salidas fáciles. La ética es un ejercicio de intensa reflexión que provee de elementos y condiciones para que los principios y valores puedan ser meditados e incorporados paulatinamente en la constitución de cada persona, y llevados a la práctica a través de acciones propias de la virtud. La ética no niega la complejidad de la vida, sino que es ahí donde despliega su reflexión. Por tanto, considero que un curso de ética (por ejemplo, para bibliotecarios) es viable y benéfico, pero no es mágico. Entre los objetivos que debiera tener un curso así, está el de introducir a los estudiantes en la discusión de temas éticos y poner a su disposición textos clásicos sobre la materia, además de promover y sensibilizarlos sobre ciertas prácticas que pueden ser deseables o no. La finalidad de un curso de ética ciertamente va encaminada a la mejora como persona, pero esto requiere una exploración profusa en el espacio interno de cada quien.

La propuesta para un curso de ética no es una labor sencilla, ni para los preceptores más avezados, y no tendría por qué serlo, ya que la reflexión sobre las acciones humanas y sus consecuencias no es un tema acabado ni resuelto (pese a que es llevado, muchas veces, de forma baldada mediante recetas y fórmulas). Paulina Rivero Weber, por ejemplo, reveló que su reciente libro *Ética: Un curso universitario*, es quizá la obra más difícil que ha podido componer (pese a ser un libro de texto), ya que requirió de veinte años de experiencia para poder comprender lo que un curso de esta índole requiere e implica. Las líneas que abren su libro dejan clara esta dificultad y riqueza del discurso ético:

Detente y mira. Detente y piensa. Pero ante todo, siente y obsérvate. Observa el mundo en que vives. Los seres humanos hemos sido capaces de crear el pensamiento y no contentos con ello, hemos logrado expresarlo cabalmente en palabras. Aun así, no satisfechos, lo hemos dejado por escrito. Y de todo lo pensado, escrito y comentado, ¿puede haber algo más fascinante que aquello que se encuentra al girar la vista hacia el interior de uno mismo? Eso, es la ética: el pensamiento que se encuentra en el giro al interior, en esa doble flexión, es la auténtica re-flexión del ser en aquel que se ha llamado a sí mismo 'humano'. Los 'grandes pensadores' de la ética son tales porque al mirar hacia sí mismos han logrado describir no solamente su propio ser, sino el ser humano en su conjunto, desde la perspectiva que les ha sido propia.³¹³

La dificultad para estructurar un curso de ética en la actualidad no se debe, únicamente, al carácter problemático del hombre moderno; por supuesto que en los últimos cien años se han presentado hitos en la historia que rebasan la prospección de muchos principios éticos anteriores, pero ello no significa que la ética haya sido un discurso con un tratamiento conceptual simple antes de eso. Basta recordar el primer curso de filosofía moral formal del que se tiene registro escrito en el mundo occidental, cuyo instructor fue Aristóteles: la *Ética eudemia*. La dificultad para erigir el curso a través de un libro de texto, recayó en un Eudemo de Rodas, alumno peripatético del Estagirita, quien compiló y estructuró en siete libros las sesiones de su maestro, tratando de ser fiel a la dialéctica de su doctrina y a su estima por la *dóxa* (δόξα).³¹⁴ A partir de estas acotaciones, sería loable tener un

³¹³ Paulina Rivero Weber, *Ética: Un curso universitario*. México: UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2015, p. 11.

³¹⁴ Aristóteles, *Ética eudemia*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades, 1994, 140 p.

curso expofeso sobre ética en la formación profesional de los bibliotecólogos, al igual que una miscelánea de textos acordes al tema. Sin embargo, esto no agota los esfuerzos en promover y concienciar los valores y virtudes para la bibliotecología.

Muchos cursos u otro tipo de propuestas éticas prefieren adoptar una tónica punitiva para no entrar en disyuntivas, como cuando se prefiere apelar a la autodeterminación de las personas. Jorge Linares mencionó algo similar en su charla con los académicos del IIBI, donde destacó que prefería realizar campañas de sensibilización y promoción de los principios éticos estipulados en el Código de la UNAM, en vez de fomentar el cumplimiento de las normas a través del miedo al castigo. Mark Platts, durante un Coloquio sobre Ética Pública llevado a cabo en noviembre, criticó la propensión a la *juridificación* que existe en muchas prácticas en el ámbito profesional, sobre todo en países del orbe, donde se intenta reemplazar la confianza en la conciencia ética de la gente por la implementación de procesos jurídicos estrictos.³¹⁵ En México, específicamente, existen prácticas que cada vez más parecen desbordar y rebasar la declaración de principios de muchos códigos de ética de diversas profesiones, pero eso no justifica que las instituciones busquen contener tales conductas adoptando procesos de *juridificación*. En vez de esto, sería recomendable apostar por el ejercicio de la autonomía en cada sujeto, pero, a la vez, promoviendo valores que refuercen su compromiso con el bien común, en vez de mirar sólo su beneficio particular y tener en consideración únicamente su reputación en el medio social.

Amalia Amaya, por su parte, retoma la postura de la ética de la virtud moderna para afrontar la esterilidad de la deontología utilitarista o de las éticas consecuencialistas, y más bien opta por una mirada responsabilista. A partir de esta insatisfacción —según ella— la teoría de la virtud cobró vigor y pasó a ser una de las teorías morales más importantes en la ética normativa durante la segunda mitad del siglo pasado. Uno de los factores primordiales que destaca esta investigadora española en este discurso ético, es que pone énfasis en aspectos que otras posturas habían reemplazado, como la motivación, la amistad o la

³¹⁵ Mark de Bretton Platts, «Vigilando las profesiones: Autonomía y control de grupos». Ponencia presentada en el *1er Coloquio de Ética Pública: Entre la gestión pública y la participación ciudadana: ¿Qué implica pensar la ética en la esfera pública*, 3 al 5 de noviembre de 2015, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 13 p.

educación moral.³¹⁶ Esta visión es interesante (y no sólo por la preocupación por contar con cursos para moralizar a las personas), sino que sopesa el papel de la fraternidad dentro de los grupos profesionales (aunque yo reconozco también algunas salvedades en los procesos de religación de los individuos en vínculos comunitarios). Además, pondera virtudes como la humildad, sobre todo en el plano intelectual, cuestión que no es extraña si consideramos que, por ejemplo, la *phronesis* aristotélica es una actitud intelectual a la vez que es una actitud moral. En este sentido un profesional que quiera cumplir de manera cabal su compromiso vocacional, acorde con la justicia social, debe poseer virtudes epistémicas como la humildad intelectual y la apertura mental, para discernir sobre lo que es justo y lo que no. La idea de Amaya no contempla sólo a los *valores* en la formación moral del sujeto, sino también a las *virtudes* (que son conceptos diferentes).

A partir de lo anterior, se hace apremiante mencionar que en esta tesis se decidió darle más peso a la cuestión de los *valores* en vez de las *virtudes*, pero no por ello considero que el tema de la virtud y su teoría sea un discurso arcaico o de segundo orden. De hecho, considero que las valorizaciones hechas por la reflexión racional deben cobrar vitalidad a través de actos volitivos como lo son las virtudes, actos cotidianos y concretos. Por ejemplo —según su *Confesión*—, para Marx la virtud más apreciada era la sencillez (y su ocupación favorita la de ser «ratón de biblioteca».³¹⁷

Precisamente, aquí radica una de las diferencias principales entre el valor y la virtud: uno es desprendido de un acto racional y el otro un acto de la voluntad. Metodológicamente, aquí se consideró a los valores para fundamentar a los deberes (por tratarse de códigos profesionales). Pero también se podría hacer un trabajo que retome los valores para desenvolverlos a través de las virtudes. No obstante, ambas propuestas requieren que se retome primeramente a los valores. De hecho, la teoría de la virtud aporta una valiosa crítica hacia la axiología, al mencionar que la dimensión ética de los individuos no debe quedarse únicamente en un acto de la razón, sino pasar a un acto de la voluntad.

³¹⁶ Amalia Amaya, «The virtue of judicial humility». Ponencia presentada en el 9º *Encuentro de Filosofía UNAM (IIFs)-UT-Austin*, 20 y 21 de noviembre de 2015, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Ciudad de México, 14 p.

³¹⁷ *Vid.* Karl Marx, «Confesión», en Fromm, *Marx y su concepto del hombre / Marx, Manuscritos económico-filosóficos*, *op. cit.*, p. 266.

Ese hiato entre el juicio evaluativo del sujeto y la acción moral comprende una de las tareas más importantes para la ética.

La teoría de la virtud moderna también ha permeado en la filosofía de la información. En un trabajo publicado el año pasado (y uno más este año), Floridi retoma la perspectiva de la teoría de la virtud y evoca a Rawls, enunciando que la justicia es el valor más alto, y la tolerancia la mayor virtud, principalmente para las instituciones sociales (porque fortalece el bien común). A partir de esto, Floridi propugna por considerar a la tolerancia como el principio más importante para el diseño de normas, pero con ello, sale a relucir una limitante conceptual que es la denominada *paradoja de la tolerancia*.³¹⁸ Esta paradoja se refiere al acto que realiza una persona consciente (que se asume y se sabe un ser racional) en el que hace uso cotidiano del hábito de la tolerancia, pero cuanto más tolera, más me acerca a un umbral más allá del cual la diversidad de la tolerancia se convierte en inaceptable, por lo que se puede decir que la tolerancia tiene límites y restricciones (los límites podrían ser la integridad del ser).

Esta paradoja fue planteada originalmente por Karl Popper en su libro *La sociedad abierta y sus enemigos*, y esta versa sobre las contradicciones lógicas y empíricas a las que se enfrenta este principio. Popper plantea que, a pesar de que la tolerancia es un principio que apela a la libertad y autonomía de las personas (en vez de las restricciones regulativas que supone un sistema social), no puede existir ni pervivir si no cuenta ella misma con restricciones en su propio esquema conceptual. Por ejemplo, supongamos que dentro de una asociación profesional la gran mayoría son personas que ejercitan diariamente el principio de la tolerancia, empero existe una minoría de personas intolerantes que, pese a su conducta, son toleradas por la mayoría. Esta situación supone que la tolerancia ilimitada en realidad lo que hace es fortalecer al pequeño grupo de personas intolerantes que, al no encontrar resistencia o contención a sus acciones, las reproducen constantemente. El grupo mayoritario compuesto por personas tolerantes no se ve fortalecido con la tolerancia

³¹⁸ Luciano Floridi, «Toleration and the design of norms». *Science and Engineering Ethics*, 2015, vol. 21, núm. 5, octubre-noviembre, pp. 1108-1109; *Vid.* Rawls, «Igualdad de la libertad», en *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, § 34, pp. 201-203.

ilimitada sino que, por lo contrario, ve mermadas sus medidas de civilidad.³¹⁹ Gracias a esta paradoja, el concepto tolerancia dejó de ser contemplado como un criterio importante para el diseño de normas.

Lo que Floridi hace en estos recientes trabajos es anunciar que ha resuelto la *paradoja de la tolerancia* y que, por tanto, dicho concepto puede ser utilizado, ahora sí, como principio rector para el diseño de normas. La solución de Floridi consiste en abogar por una ‘tolerancia limitada’, específicamente se trata de una *tolerancia informada* y sin coacción. La apuesta de Floridi es rawlsiana, ya que para él la información potencia la libertad de los sujetos y su autonomía y, por ende, su participación política y social. Esto es importante de resaltar, ya que se establece una pauta para el diseño de normas dentro de grupos comunitarios como las asociaciones profesionales, las cuales pueden tener incidencia social y política, a través de acciones concretas que potencien la participación de sus miembros. Antes de la solución que expone Floridi (la cual, me parece, ya estaba implícita en Rawls con su concepto *fuentes de información*), el concepto *tolerancia* resultaba ser sumamente escurridizo y volátil. Precisamente, Floridi señala que por su contradicción conceptual, difícilmente la tolerancia podía ser tomada en cuenta como un criterio sólido para elaborar normas éticas. Amartya Sen, en este sentido, apunta que ha sido utilizada, en realidad, una *tolerancia indiferente*, es decir una ‘tolerancia localista’ que ha servido para elaborar normas particulares basadas en el criterio acomodaticio de cada comunidad (grupos religiosos, asociaciones profesionales, cotos de poder), conforme a la regla: «yo tengo la razón en mi comunidad, y tú en la tuya». ³²⁰ Esto no supone la existencia de una tolerancia universalista (lo que alimentaría la paradoja de la tolerancia), pero tampoco una tolerancia consensuada (cosa que Rawls sí apoya); lo que Sen propone es una *tolerancia razonada*, muy similar a la *tolerancia informada* de Floridi.

Algo que tienen en común tanto Floridi, Rawls y Sen es que consideran que la justicia es el valor máximo, y la tolerancia la mayor virtud. Sin embargo, Sen critica que Rawls concentre demasiado la facultad de la justicia en las instituciones, en vez de darle mayor participación a la ciudadanía en la organización del Estado. Considero que lo que Rawls (y en

³¹⁹ *Ibid.*, p. 1110; Karl Raimund Popper, «Notas», en *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006, pp. 585; *Vid.* Bernard Williams, «Toleration: An imposible virtue?», en David Heyd, ed., *Toleration: An elusive virtue*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 18.

³²⁰ Sen, *op. cit.*, p. 99.

ello también Floridi) describe es un libre juego *Estado – Ciudadanía*, y esto no significa que el balón siempre esté en poder del Estado (si así fuera no habría juego), sino que, más bien, el saque inicial lo realiza siempre el Estado (como órgano articulador). En el modelo de Floridi, por ejemplo, los ciudadanos tienen mayor participación y el Estado confía en sus decisiones, pero para que puedan decidir estos requieren que el Estado y sus sistemas de información diseminen la información oportuna para alimentar el espectro de decisión de los ciudadanos.

Uno de los casos que expone Floridi como antecedente es el caso de los Tratados de Paz de Westfalia, en los que se aplicó un tipo similar de tolerancia como la que propone, misma que dio origen a los Estados-nacionales modernos (aunque ahora se persigue la idea de un Estado plural). Estos Tratados son una muestra de que una red de colaboración es capaz de mantener la unidad, la influencia y la coordinación entre todos los agentes que intervienen. Para Floridi, el mantenimiento del orden a través del uso de fuerza pública y la mano dura de los instrumentos jurídicos en contra de los ciudadanos es una apuesta que limita la libertad de las personas y que no trae consigo una mejora significativa en la organización de la sociedad. El reto está en establecer pactos de confianza (fundamentada y prudente) hacia las demás personas, y no cimentar una *ética del escalofrío*. El proyecto de los Estados modernos no debe basarse únicamente en el concepto y prácticas propias de la justicia, sino también de la tolerancia, ya que todavía no hemos aprendido a vivir juntos y en paz en un mundo globalizado.

Esto supone que el Estado o cualquier órgano regulador, debe articular o mediar (en el sentido que describe Olivé), de alguna manera, la convivencia social, por lo que se propondría una forma de organización paternalista por parte de las instituciones públicas o cualquier otra entidad, pero no a la usanza de un Estado benefactor («Te doy lo que necesitas si a cambio haces lo que te ordeno»). El paternalismo de Floridi es moderado, ya que el órgano regulador, a pesar de ser el representante del poder político, respeta las acciones y decisiones de las personas, siempre y cuando estén dentro del marco legal. Pero para esto, y a su vez, el órgano regulador está *obligado* a proveer de información o cualquier otro recurso transferible a la sociedad para que puedan fundamentar decisiones y abrir su gama de

posibilidades para construir sus planes de vida.³²¹ Aquí existe una corresponsabilidad entre ambos agentes (sociedad y órganos reguladores).

La biblioteca como institución se mueve en estos dos planos (como representación de los derechos sociales y como parte de los órganos reguladores): con sus servicios especializados disemina información prudente a la sociedad (o sea que representa los intereses de la sociedad); pero, también coadyuva con sus prácticas a la institucionalización del Estado (reproduce los ideales del Estado, y también reafirma las garantías de éste). Las bibliotecas tienen la misión de defender y educar a los miembros de su comunidad para que adquieran un sentimiento de cooperación y compromiso con los intereses comunes. Las tareas del bibliotecólogo coadyuvan a crear las condiciones necesarias que garantizan la justicia social. La información, como una *necesidad básica legítima*, es utilizada por el bibliotecario para suministrar el conocimiento hacia la sociedad, llevándola a los diferentes grupos que la componen. Las bibliotecas (como instituciones del Estado) jugarían un papel relevante, como las encargadas de satisfacer cierto tipo de necesidades de información y administrar determinados recursos informativos concebidos como bienes públicos.

Balance y reflexiones

Este Capítulo sirvió para establecer una tónica recomendable para poder actualizar el *Código de ética profesional* para bibliotecarios en México o para diseñar uno nuevo. En la vigente normativa (de 1991), se puede percibir una clara tendencia por instar a los miembros del Colegio Nacional de Bibliotecarios, como un objetivo primordial, en la búsqueda de reconocimiento y estatus social. La recomendación que se hace, de acuerdo con la ética kantiana, es no utilizar la vocación y compromiso de justicia social para obtener reconocimiento (este es una consecuencia del trabajo realizado con honestidad), sino esforzarse por elevar la calidad del desempeño profesional.

³²¹ Luciano Floridi, «Tolerant paternalism: Pro-ethical design as a resolution of the dilemma of toleration». *Science and Engineering Ethics*, 2016, vol. 22, núm. 4, agosto-septiembre, pp. 14-17; *Vid.* José Alfredo Verdugo Sánchez y Dante Arturo Salgado González, «La nueva democracia: Entre el exceso de información y la desinformación», en Felipe Martínez Arellano y Saúl Armendáriz Sánchez, comps., *Memoria de las XXXIII Jornadas Mexicanas de Biblioteconomía: «La democratización del acceso a la información»*. México: Asociación Mexicana de Bibliotecarios: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2003, pp. 135-138.

Se analizaron el *Código de ética para bibliotecarios y otros trabajadores de la información* de la IFLA (que rige a las asociaciones de bibliotecarios de todo el orbe) y el *Código de ética profesional* del Colegio Nacional de Bibliotecarios de México. La recomendación es que el diseño de los códigos debe contemplar y asentar de manera manifiesta los valores que son (o debe ser) reconocidos por la comunidad. Una vez establecidos, deben darse otros procesos en el diseño del código: los valores deberán estar incorporados de manera integral y correspondiente en la enunciación de las reglas, la fundamentación deberá ser sólida y robusta, pero el grado de adopción de alguna teoría deberá ser sopesado, por lo que deberá evaluarse la pertinencia lógica y empírica de las normas. Por ejemplo, el Código de IFLA (y otros manifiestos de esta Federación) tiene un claro apego a la ética kantiana, pero su vínculo se reduce solamente hacia el imperativo categórico. Si los miembros del Comité de Libre Acceso a la Información y la Libertad de Expresión adoptaron como referente las doctrinas de Immanuel Kant, bien hubiera valido la pena que tomaran en consideración al imperativo hipotético, sobre todo para el tema de *acceso universal a la información*. No obstante, el manejo conceptual de temas como la transparencia o la confidencialidad parece estar bien soportado por teorías clásicas y actuales. El *Código de ética profesional* del CNB requiere replantear la declaración de principios y las nueve normas que lo componen. Quizá no tanto por la coherencia lógica, pero sí por el contenido y su advocación. Uno de los fuertes referentes que lo pueden auxiliar es el nuevo Código de ética de la UNAM. A raíz de la presencia de este código, surge una responsabilidad para el IIBI, el cual (como pactante de ese código) está obligado a establecer una Comisión de Ética que bien pudiera conformar un código específico para este Instituto. Dada la incidencia e importancia del IIBI a nivel nacional e internacional, si se llegara a conformar este código, sus principios podrían servir de base para las asociaciones profesionales del país (CNB, AMBAC, CONPAB-IES).

Al inicio y al final de este Capítulo, se estableció una postura clara con respecto a la relevancia y pertinencia ética para la época actual. Generalmente, se piensa que la ética es una reflexión heurística que ofrece soluciones rápidas e inmediatas a muchos de los problemas que aquejan a las personas. Parte del cometido de este Capítulo, fue dejar en claro que el estudio y ejercicio de la ética requiere de paciencia, compromiso y trabajo

interno, y que, al igual que muchas disciplinas académicas no ofrece salidas fáciles. A partir de esto, considero útil para la formación de los bibliotecólogos, contar con un curso de ética y con un libro de texto que sirva para introducirlos en algunas disquisiciones de índole moral, pero no para que funja como recetario o *vademécum*, en detrimento de su capacidad reflexiva, sino para potenciarla. La vitalidad auténtica de la ética profesional, no está en los textos ni en las normas, sino en la actividad diaria en la que cada profesionista ha puesto su compromiso.

Es necesario mencionar que este Capítulo cerró con la exposición sucinta de una teoría que pudo darle un giro al planteamiento y estructura de toda la tesis: la teoría de las virtudes. Este enfoque vincula al estudio de la ética directamente con acciones concretas en sociedad, no se queda sólo en el acto intelectual de la reflexión. El planteamiento principal de esta tesis está fincado en los valores y en la premisa de que es necesario construir un discurso que los contemple para así fundamentar mejor los deberes profesionales. Una pregunta válida sería ¿por qué no conducir la exposición de la tesis a través de las *virtudes* en vez de los *valores*? La respuesta es muy similar a la relación que existe entre la axiología y la deontología: los valores ayudan a fundamentar los deberes, y, de la misma manera, ayudan a sentar las bases de las virtudes, que son hábitos libremente asumidos por la voluntad de los individuos, por lo que dan vitalidad a los valores a través de acciones concretas. Si el *deber* y la *virtud* no tuvieran como fundamento a algún valor, sería como acatar una orden sin ningún fundamento racional («acatar un mandato sólo porque me lo ordenan») o actuar conforme a costumbres sin ninguna idea de porque se hace (sólo porque ya se hizo una *costumbre*). A pesar de que la teoría de las virtudes ofrece perspectivas interesantes, es necesario reconocer que una virtud (como acto volitivo) se funda en un acto reflexivo que determina que algo es deseable o valioso. Por eso, se decidió que el principio general de esta tesis debería continuar posándose sobre el tema de los valores.

Una de las virtudes (acaso la principal) que más requiere ser tomada en cuenta para el diseño de normas y códigos es la tolerancia, concepto espinoso que tiene como principal problemática una paradoja que lo hace esquivo. A su vez, esta virtud se acompañaría de otras virtudes. La resolución de la *paradoja de la tolerancia* (a través de una tolerancia informada y no coaccionada) por parte de Floridi, abre la posibilidad para que la justicia y

la tolerancia sean los dos principios que conduzcan, de forma preponderante, el sistema de convivencia social. El enfoque de la propuesta floridiana retoma el liberalismo rawlsiano, ya que considera a la información como potenciador de la autonomía de los sujetos y, por ende, de su participación política y social, y para establecer los parámetros de sus planes y expectativas de vida.



EPÍLOGO



GRAN parte de los esfuerzos de este trabajo, y los temas que aborda, a pesar de que versan sobre la ética de la información, tienen un gran impacto en casi todas las funciones que puede desempeñar un bibliotecario. Además, se contemplan gran parte de las complejidades y dilemas a los que se enfrenta un bibliotecólogo como individuo, como ciudadano y como profesional. Empero, esto no quiere decir que con el punto final de este texto quede agotado o concluido el tema de la ética de la información. La intención primordial en cada Capítulo fue robustecer la discusión, por lo que puede decirse que aún hay juego discursivo, pues las cartas no están echadas.

Esta tesis tuvo como objetivos primordiales: explicar cómo es que se construye y efectúa una fundamentación ética (axiológica y deontológica) desde las principales tesis del discurso de la filosofía de la información; determinar que la bibliotecología necesita de una macroética para redimensionar las facetas de su fundamentación disciplinaria, su esfera pragmática y su porvenir, y que no sólo puede imbuirse en consideraciones morales a través de consideraciones deontológicas; establecer que una fundamentación axiológica y deontológica coadyuva en la consecución de una sopesada construcción de valores, que son los que sustentan los códigos de deberes encaminados al adecuado control, manejo y uso de la información. El desarrollo de estos tres objetivos fue una empresa llevada a buen puerto en las dos primeras capitulaciones (principalmente la segunda).

Para conseguir dichos objetivos, primero fue necesario presentar en el CAPÍTULO 1 un preámbulo sobre los problemas fundamentales de la ética, además de que se esclarecieron las dimensiones de algunos conceptos que han sido tratados desde diferentes enfoques dentro de la tradición ética. Se establecieron las diferencias y, a su vez, las correlaciones entre la ética axiológica y la ética deontológica, a través de los valores y las normas. Se

expuso también un planteamiento axiológico de cierto corte fenomenológico, ya que se reconoció que existe una cierta posibilidad de caracterización fenomenológica de la cosa o acción que se *valora*, dependiendo de ciertas propiedades disposicionales, las cuales pueden producir respuestas cognoscitivas en los sujetos. También se estatuyó una postura deontológica contractual (diferente de la utilitarista clásica), a partir de la teoría de la justicia de John Rawls, en la cual el consenso moral está apoyado y justificado en la razón pública de la mayoría, aunque también se aplica el *principio de diferencia* sobre los individuos menos favorecidos por el sistema. El elemento que cohesiona y da validez a los contratos y pactos en sociedad es la información, la cual debe ser *pertinente*, de acuerdo con una dinámica, flujo y circulación determinados por el propio sistema, en beneficio de la mayoría. En una sociedad de corte democrático, las personas recibirían la mayor dotación de recursos informativos transferibles. Se tomó como punta de lanza la *teoría de la justicia* de John Rawls y se adoptó un enfoque deontológico que toma en gran medida el concepto de *justicia social*, pero se sopesa con las cuestiones como las elecciones autónomas que los individuos puedan hacer, sin que esto constituya una violación a la propiedad de sí mismo.

Específicamente, para cumplir el primer objetivo (explicar cómo es que se construye y efectúa una fundamentación axiológica y deontológica desde las principales tesis del discurso de la filosofía de la información), además de lo establecido en el CAPÍTULO 1, fue necesario ofrecer una breve introducción al inicio del siguiente Capítulo acerca de las principales tesis epistemológicas de la filosofía de la información, sus principales postulados éticos y su relación con la bibliotecología. Se partió del supuesto en cual el conocimiento ético no sólo es prescriptivo y normativo, sino reflexivo. A continuación, el CAPÍTULO 2 versó sobre la ética de la información desde la perspectiva de la filosofía de la información como propuesta para una fundamentación ética para la bibliotecología, tanto axiológica como deontológica, y la manera en que influye en las prácticas de uso de la información. Lo primero que se. Para ello, se analizaron los valores ontológicos de la comunidad de investigadores en bibliotecología, esto es, las razones y estructura de funcionamiento dentro de la dinámica epistémica interna, pero no como reglas sino como valores. En este mismo Capítulo se caviló sobre el provecho de los valores del bibliotecario y de su misión, a la luz de la teoría orteguiana. Luego de esto, se desarrolló la cuestión de cómo una macroética contribuye a la autocomprensión (desarrollo, fundamentación, valores) de la bibliotecología y cómo es que se construye su reflexión y argumentación. Los

valores morales (como la justicia), a pesar de surgir de actos de la razón, cobran vitalidad a través de actos volitivos (de la voluntad de vivir), como lo son las virtudes, y traspasan el principio de individuación, de cada época y cada comunidad. La macroética propone la corresponsabilidad de todos los individuos a partir de estos valores. La conclusión fue que la bibliotecología requiere acercarse a un discurso innovador que plantee nociones macroéticas para así fundamentar la naturaleza de la misma realidad informativa. La filosofía de la información se constituye como un discurso turgente, que plantea nociones axiológicas y deontológicas novedosas, por lo que puede asistir a la bibliotecología en la tarea de comprender sus propios dilemas éticos, así como para reevaluar cuestiones relacionadas con los fenómenos informativos, disyuntivas éticas derivadas del papel de la tecnología, los valores del bibliotecólogo y el uso de la información. Hasta aquí (apartado 2.6), se cumplió el segundo objetivo, que fue determinar que la bibliotecología necesita de una macroética para redimensionar las facetas de su fundamentación disciplinaria, su esfera pragmática y su porvenir. Los siguientes apartados de este Capítulo sirvieron para mostrar a qué terrenos puede decantar esta macroética.

Se analizaron, pues, los nuevos entornos informativos a través de la perspectiva de ecología de la información, además de un sentido vital de formación del individuo orientada a una mejoría existencial en estos entornos, denominada *eticidad informativa*. Todo esto debe tener detrás de sí un fundamento abstracto, asentado en el espíritu, o sea, la *eticidad*. En este Capítulo, se propuso la posibilidad de desarrollar una eticidad informativa. La autocomprensión es el reflejo de los valores de un grupo o comunidad, los cuales guían las acciones y prácticas de esos individuos, pero detrás de ello debe existir eticidad informativa, de corte teórico, que pueda concretarse, o sea, aplicarse. La cuestión es que se haya un gran problema al intentar llevar lo espiritual a la vida cotidiana, y de ahí a los valores de las instituciones. La finalidad de este Capítulo es que la eticidad informativa concretada sería la ética de la información. Una eticidad informativa recurriría a lo universal y, al mismo tiempo, a una visión pluralista, que establezca un conjunto mínimo de valores y normas que sean aceptados racionalmente, pero que se concrete una convivencia en armonía entre las personas, a pesar de que sus normas y valores específicos para juzgar lo correcto de una acción, desde una perspectiva vista moral, sean muy distintas. Este escenario es precisamente el ideal de una macroética, que es universalista, pero plural y concreta. Por supuesto, el sustento de una macroética para un mundo de la información

debe ser una eticidad informativa, concepto que se necesita desarrollar, conceptualizar y concretar.

El CAPÍTULO 3 es, básicamente, un análisis e interrelación de las formulaciones morales estipuladas en los códigos de ética de la IFLA y del CNB de México. Fue en este Capítulo en el que se cumplió el tercer objetivo (si es que no se cumplió de manera implícita en los dos Capítulos anteriores), que fue establecer que una fundamentación axiológica y deontológica coadyuva en la consecución de una sopesada construcción de valores, que son los que sustentan los códigos de deberes encaminados al adecuado control, manejo y uso de la información. En esta capitulación se resolvieron cuestiones que podrían ser lógicas, epistemológicas o semánticas implicadas en la formulación y justificación de las distintas propuestas morales y las teorías que las sustentan. Se mostraron, además, aspectos más técnicos, sistemáticos y formales de la exposición y argumentación ética, pero este análisis se hizo necesario puesto que las proposiciones de la ética en los códigos profesionales se muestran como expresiones de las emociones y afectos de los agentes que intervienen respecto a ciertas conductas, y adquieren su justificación según las consecuencias que tienen los actos recomendados.

Al inicio y al final de este Capítulo, se estableció una postura clara con respecto a la relevancia y pertinencia ética para la época actual. Pese a que se piensa que la ética es una reflexión heurística que ofrece soluciones rápidas e inmediatas a muchos de los problemas que aquejan a las personas. Parte del cometido de este Capítulo, fue dejar en claro que el estudio y ejercicio de la ética requiere de paciencia, compromiso y trabajo interno, y que, al igual que muchas disciplinas académicas no ofrece salidas fáciles. A partir de esto, considero útil para la formación de los bibliotecólogos, contar con un curso de ética y con un libro de texto que sirva para introducirlos en algunas disquisiciones de índole moral, pero no para que funja como recetario o *vademécum*, en detrimento de su capacidad reflexiva, sino para potenciarla. La vitalidad auténtica de la ética profesional, no está en los textos ni en las normas, sino en la actividad diaria en la que cada profesionalista ha puesto su compromiso.

Todo lo que aquí se ha expuesto, puede ser visto como una serie de bases y herramientas que pueden ser de utilidad para que el bibliotecario pueda sacar el mayor

Epílogo

beneficio y fundamentar mejor su conducta y sus prácticas profesionales, por ejemplo, las de la investigación y la docencia.

Independientemente de la autodeterminación y juicio ético que pueda tener cada bibliotecario, es necesario comenzar a fraguar y formular un nuevo código de ética para los bibliotecarios de la UNAM y de todo el país. El presente trabajo bien puede servir para estructurar algún curso de ética específico para tratar temas de ética de la información, o como un referente de temas y lecturas de temas de filosofía moral espacial para bibliotecarios.



Obras consultadas

- ALFARO LÓPEZ, Héctor Guillermo, «El derecho a la información como constructor de la realidad social: Discurso de la información e imaginario», en Estela Morales Campos, coord., *Derecho a la información, bien público y bien privado: Acceso comunitario y acceso global*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2011, pp. 1-14. (Seminarios de Investigación; 16).
- AMAYA, Amalia, «The virtue of judicial humility». Ponencia presentada en el 9º *Encuentro de Filosofía UNAM (IIFs)-UT-Austin*, 20 y 21 de noviembre de 2015, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Ciudad de México, 14 p.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret, «Filosofía moral moderna», en Mark de Bretton Platts, comp., *Conceptos éticos fundamentales*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006, pp. 27-53. (Filosofía Contemporánea/Antologías).
- APEL, Karl-Otto, *Hacia una macroética de la humanidad*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1992, 31 p. (Cuadernos de Jornadas; 2).
- APEL, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós: Universitat Autònoma de Barcelona, Institut de Ciències de l'Educació, 1991, 184 p. (Pensamiento Contemporáneo; 13).
- ARGÜELLES, Juan Domingo, «La misión del bibliotecario ante los demasiados libros». *El Bibliotecario*, 2007, vol. 6, núm. 67, enero, pp. 2-6.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959, xxiii, 174 p. (Clásicos Políticos).
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Madrid: Jorge A. Mestas, 2001, 253 p. (Biblioteca de Filosofía; 1).
- ARISTÓTELES, *Ética eudemia*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades, 1994, 140 p. (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana).
- ARISTÓTELES, *Retórica*. Madrid: Alianza, 2002, 316 p. (El Libro del Bolsillo/Clásicos de Grecia y Roma).
- AUDI, Robert, *The good in the right: A theory of intuition and intrinsic value*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2004, xi, 244 p.

- BADE, David W., «What happened to politics and ethics?: Seven 21st century library philosophers on the epistemological and ontological foundations of library science». *Journal of Information Ethics*, 2013, vol. 22, núm. 1, marzo-agosto, pp. 80-108.
- BAKER, Nicholson, *Descartes*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas: Verdehalago, 2003, 106 p. (Literatura Universal/Ensayo Estadounidense; 7).
- BARRIENTOS RASTROJO, José, «Corrientes actuales europeas del pensamiento y filosofía aplicada». *Tales: Revista de la Asociación de Alumnos de Postgrado de Filosofía*, 2008, núm. 1, pp. 134-149.
- BATESON, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente: Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1998, 550 p.
- BATESON, Gregory, *Una unidad sagrada: Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Madrid: Gedisa, 1993, 444 p. (Sociología).
- BEAVERS, Anthony F., «Historicizing Floridi: The question of method, the state of the profession, and the timeliness of Floridi's philosophy of information». *Ética & Política: Revista de Filosofía/Ethics & Politics: A Review of Philosophy*, 2011, vol. 13, núm. 2, julio-diciembre, pp. 255-275. [Versión en español: BEAVERS, Anthony F., «Floridi historizado: La cuestión del método, el estado de la profesión y la oportunidad para la filosofía de la información de Luciano Floridi». *Escritos: Revista de Filosofía, Literatura y Estudios Clásicos*, 2013, vol. 21, núm. 46, enero-junio, pp. 39-68].
- BEAVERS, Anthony F., «Kant and the problem of ethical metaphysics». *Philosophy in the Contemporary World: The Journal of the Society for Philosophy in the Contemporary World*, 2001, vol. 7, núms. 2-3, junio-noviembre, pp. 11-20.
- BEUCHOT, Mauricio, *Ética*. México: Torres, 2004, 174 p.
- BLISS, Henry Evelyn, «As to philosophy of librarianship». *The Library Quarterly: Information, Community, Policy*, 1935, vol. 5, núm. 2, abril-junio, pp. 232-235.
- BORGES, Jorge Luis, «La Biblioteca Total», en *Ficcionario: Una antología de sus textos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 126-129. (Tierra Firme).
- BORRADORI, Giovanna, *La filosofía en una época de terror: Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid: Taurus, 2003, 270 p. (Pensamiento).
- BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*. México: Siglo Veintiuno, 2007, 453 p. (Biblioteca Clásica).

Obras consultadas

- BRENNER, Joseph E., «Levels of abstraction; Levels of reality», en Hilmi Demir, ed., *Luciano Floridi's philosophy of technology: Critical reflections*. Nueva York: Springer, 2012, pp. 201-222. (Philosophy of Engineering and Technology; 8).
- CABRAL VARGAS, Brenda, «Mercadotecnia y ética: ¿Valores encontrados en las bibliotecas universitarias?». *Biblioteca Universitaria*, 2012, vol. 15, núm. 2, julio-diciembre, pp. 163-167.
- CANTO-SPERBER, Monique & OGIEN, Ruwen, *La filosofía moral y la vida cotidiana*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005, 145 p. (Paidós Studio; 163).
- CAPURRO, Rafael, «On Floridi's metaphysical foundation of information ecology». *Ethics and Information Technology*, 2008, vol. 10, núms. 2-3, junio-noviembre, pp. 167-173.
- CAPURRO, Rafael, FLEISSNER, Peter & HOFKIRCHNER, Wolfgang, «Is a unified theory of information feasible?: A triologue». *World Futures: The Journal of General Evolution*, 1997, vol. 49, núms. 3-4, julio-diciembre, pp. 213-234.
- CASO, Antonio, *Antología filosófica*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades: UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1985, xxxviii, 256 p. (Biblioteca del Estudiante Universitario; 80).
- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, 335 p. (Colección Popular; 41).
- CASTRO MELÉNDEZ, Francisco, «En favor de la enseñanza de la filosofía». *La Jornada*, 2011, año 27, núm. 9706, 18 de agosto. [Documento en línea, recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2011/08/18/correo>].
- CASTELLS, Manuel, *La ciudad informacional: Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional*. Madrid: Alianza, 1995, 504 p. (Tecnología, Economía, Sociedad).
- CICERÓN, Marco Tulio, *De finibus bonorum et malorum*. Londres: William Heinemann, 1961, xxvii, 511 p. (Loeb Classical Library; 40).
- CICERÓN, Marco Tulio, *Epístolas o cartas de Marco Tulio Cicerón vulgarmente llamadas familiares*. Valencia: Imprenta de José y Tomás de Orga, 1797, 552 p.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre el orador*. Madrid: Gredos, 2002, 509 p. (Biblioteca Clásica Gredos; 300).

- CLARKE, Yaliwe & HART, Jason, «Passion for peace». *Sokka Gakkai International Quarterly: A Buddhist Forum for Peace, Culture and Education*, 2015, núm. 81, julio-septiembre, pp. 26-27.
- COLEGIO NACIONAL DE BIBLIOTECARIOS, *Código de ética profesional*. México: Colegio Nacional de Bibliotecarios, 1991, 3 p. [Documento en línea, recuperado de: http://www.cnb.org.mx/docs/codigo_etica-cnb.pdf].
- COETZEE, John Maxwell, *Vida y época de Michael K*. México: Debolsillo, 2015, 187 p. (Contemporánea).
- CONZE, Edward, *El budismo: Su esencia y su desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, 305 p. (Breviarios; 275).
- COOKE, Louise *et al.*, «Filtering access to the internet in public libraries: An ethical dilemma?», en Amélie Vallotton Preisig, Hermann Rösch y Christoph Stückelberger, eds., *Ethical dilemmas in the information society: Codes of ethics for librarians and archivists (Papers from the IFLA/FAIFE Satellite Meeting 2014)*. Ginebra: Globethics.net International Secretariat, 2014, pp. 179-190. (Globethics.net Global; 11).
- CORTINA ORTS, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, 2008, 287 p. (Ventana Abierta).
- CORTINA ORTS, Adela & MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio, *Ética*. Madrid: Akal, 2008, 181 p. (Tractatus Philosophiae).
- DAVENPORT, Thomas H., *Ecología de la información: Por qué la tecnología no es suficiente para lograr el éxito en la era de la información*. México: Oxford University Press, 1999, 296 p.
- DERRIDA, Jacques, *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica, 1984, 186 p. (Plural/Filosofía).
- DERRIDA, Jacques, *El tiempo de una tesis: Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A, 1997, 111 p. (Cuadernos A/Biblioteca Universitaria, Antologías; 3).
- DODIG-CRNKOVIC, Gordana, «Floridi's information ethics as macro-ethics and info-computational agent-based models», en Hilmi Demir, ed., *Luciano Floridi's philosophy of technology: Critical reflections*. Nueva York: Springer, 2012, pp. 3-22. (Philosophy of Engineering and Technology; 8).
- DODIG-CRNKOVIC, Gordana & HOFKIRCHNER, Wolfgang, «Floridi's 'open problems in the philosophy of information', ten years after». *Information: Open Access Information Science Journal*, 2011, vol. 2, núm. 2, junio-agosto, pp. 327-359.

- EGAN, Margaret Elizabeth & SHERA, Jesse Hauk, «Foundations of a theory of bibliography». *The Library Quarterly: Information, Community, Policy*, 1952, vol. 22, núm. 2, abril-junio, pp. 125-137.
- ERYOMIN, Alexei L., «Information ecology: A viewpoint». *International Journal of Environmental Studies*, 1998, vol. 54, núms. 3-4, julio-diciembre, pp. 241-253.
- ESS, Charles & THORSETH, May, «Kant and information ethics». *Ethics and Information Technology*, 2008, vol. 10, núms. 2-3, junio-noviembre, pp. 205-211.
- FALLIS, Don, «Information ethics for twenty-first century library professionals». *Library Hi Tech*, 2007, vol. 25, núm. 1, enero-marzo, pp. 23-36.
- FERNÁNDEZ DE ZAMORA, Rosa María, «Los códigos de ética en América Latina». Ponencia presentada en el *69th IFLA General Conference and Council: «World Library and Information Congress»*, 1 al 9 de agosto de 2003, Haus Berliner Stadtbibliothek, Berlín, 4 p.
- FERNÁNDEZ DE ZAMORA, Rosa María & CASTRO THOMPSON, Alberto, «Panorama de las asociaciones profesionales en América Latina y el Caribe», en Rosa María Fernández de Zamora, comp., *2º Seminario Latinoamericano de Asociaciones de Bibliotecarios y Profesionales Afines: Las asociaciones del futuro*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas: International Federation of Library Associations and Institutions, 2001, pp. 7-15. (Sistemas Bibliotecarios de Información y Sociedad).
- FERNÁNDEZ DE ZAMORA, Rosa María & VERA CABAÑAS, Martín, «Librarianship and ethics in Mexico», en Robert W. Vaagan, ed., *The ethics of librarianship: An international survey*. Múnich: K. G. Saur, 2002, pp. 177-191. (IFLA Publications Series; 101).
- FIGUEROA ALCÁNTARA, Hugo Alberto, «Apertura radical y los movimientos sociales de acceso abierto a la información y al conocimiento, elementos fundamentales para fortalecer las redes de infodiversidad en la era digital: Tendencias y retos», en Estela Morales Campos, coord., *Actores en las redes de infodiversidad y el acceso abierto*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, 2015, pp. 15-38. (Bibliotecología, Información y Sociedad).
- FLORES MENDOZA, Imer Benjamín, «El liberalismo igualitario de John Rawls». *Cuestiones Constitucionales: Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, 1999, núm. 1, julio-diciembre, pp. 85-122.

- FLORIDI, Luciano, *The ethics of information*. Inglaterra: Oxford University Press, 2013, xix, 357 p.
- FLORIDI, Luciano, «Four challenges for a theory of informational privacy». *Ethics and Information Technology*, 2006, vol. 8, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 109-119.
- FLORIDI, Luciano, «Information ethics, its nature and scope». *SIGCAS Computers and Society*, 2006, vol. 36, núm. 3, septiembre-noviembre, pp. 21-36. [Versión en español: FLORIDI, Luciano, «Ética de la información: Su naturaleza y alcance». *Isegoría*, 2006, núm. 34, pp. 19-46].
- FLORIDI, Luciano, «Information ethics: On the philosophical foundation of computer ethics». *Ethics and Information Technology*, 1999, vol. 1, núm. 1, marzo-mayo, pp. 33-52.
- FLORIDI, Luciano, «The information society and its philosophy». *The Information Society: An International Journal*, 2009, vol. 25, núm. 3, julio-septiembre, pp. 153-158.
- FLORIDI, Luciano, «Internet: Which future for organized knowledge, Frankenstein or Pygmalion?». *The Information Society: An International Journal*, 1996, vol. 12, núm. 1, enero-marzo, pp. 5-16.
- FLORIDI, Luciano, «Library and information science as applied philosophy of information: A reappraisal». *Library Trends*, vol. 52, núm. 3, diciembre-febrero, pp. 658-665.
- FLORIDI, Luciano, «The method of levels of abstraction». *Minds and Machines: Journal for Artificial Intelligence, Philosophy and Cognitive Science*, 2008, vol. 18, núm. 3, septiembre-noviembre, pp. 303-329.
- FLORIDI, Luciano, «On defining library and information science as applied philosophy of information». *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 2002, vol. 16, núm. 1, enero-marzo, pp. 37-49.
- FLORIDI, Luciano, «On human dignity as a foundation for the right to privacy». *Philosophy & Technology*, 2016, vol. 29, núm. 3, junio-agosto, pp. 1-6.
- FLORIDI, Luciano, «The ontological interpretation of informational privacy». *Ethics and Information Technology*, 2005, vol. 7, núm. 4, diciembre-febrero, pp. 185-200.
- FLORIDI, Luciano, «Open problems in the philosophy of information». *Metaphilosophy*, 2004, vol. 35, núm. 4, julio-septiembre, pp. 554-582.
- FLORIDI, Luciano, «Per una filosofia dell'informazione». *Epistemologia: Rivista Italiana di Filosofia della Scienza*, 2005, vol. 28, núm. 2, pp. 283-292. [Versión en español:

- FLORIDI, Luciano, «Por una filosofía de la información». *Anthropos: Huellas del Conocimiento*, 2007, núm. 214, enero-marzo, pp. 44-50].
- FLORIDI, Luciano, *Philosophy and computing: An introduction*. Londres: Routledge, 1999, xiv, 242 p.
- FLORIDI, Luciano, *The philosophy of information*. Inglaterra: Oxford University Press, 2011, xviii, 405 p.
- FLORIDI, Luciano, «Steps forward in the philosophy of information». *Etica & Política: Rivista de Filosofia/Ethics & Politics: A Review of Philosophy*, 2012, vol. 14, núm. 1, enero-junio, pp. 304-310. [Versión en español: FLORIDI, Luciano, «Pasos a seguir para la filosofía de la información». *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 2012, vol. 35, núm. 2, julio-diciembre, pp. 213-218].
- FLORIDI, Luciano, «Tolerant paternalism: Pro-ethical design as a resolution of the dilemma of toleration». *Science and Engineering Ethics*, 2016, vol. 22, núm. 4, agosto-septiembre, pp. 1-20.
- FLORIDI, Luciano, «Toleration and the design of norms». *Science and Engineering Ethics*, 2015, vol. 21, núm. 5, octubre-noviembre, pp. 1095-1123.
- FLORIDI, Luciano, «Understanding information ethics». *American Philosophical Association Newsletters: Newsletter on Philosophy and Computers*, 2007, vol. 8, núm. 2, marzo-agosto, pp. 3-12.
- FLORIDI, Luciano, «What is the philosophy of information?». *Metaphilosophy*, 2002, vol. 32, núms. 1-2, octubre-marzo, pp. 123-145.
- FLORIDI, Luciano & SANDERS, Jeff W., «Internet ethics: The constructionist values of homo poieticus», en Robert J. Cavalier, ed., *The impact of the internet on our moral lives*. Albany: State University of New York, 2005, pp. 195-214.
- FOUCAULT, Michel, *Estética, ética y hermenéutica: Obras esenciales, vol. III*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999, 474 p. (Paidós Básica; 102).
- FROMM, Erich, *Marx y su concepto del hombre* / MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, 262 p. (Breviarios; 166).
- FRONDIZI, Risieri, *¿Qué son los valores?: Introducción a la axiología*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010, 236 p. (Breviarios; 135).
- FRONDIZI, Risieri, *La universidad y sus misiones*. Santa Fe, Argentina: Universidad Nacional del Litoral, 1958, 43 p.

- FULLAT I GENÍS, Octavi, *Valores y narrativa: Axiología educativa de Occidente*. Barcelona: Universitat de Barcelona, Publicacions i Edicions, 2005, 542 p.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método, I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 2007, 704 p. (Hermeneia; 7).
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método, II*. Salamanca: Sígueme, 2015, 432 p. (Hermeneia; 34).
- GAJA I DÍAZ, Fernando, *Revolución informacional, crisis ecológica y urbanismo: Principios hacia la sostenibilidad urbanística*. España: Universidad Politécnica de Valencia, Escuela Técnica Superior de Arquitectura, Departamento de Urbanismo, 2005, 178 p.
- GÓMEZ BRISEÑO, Jorge, «El rol del Colegio Nacional de Bibliotecarios de México en el acceso a la información y el desarrollo sostenible», en Jaime Ríos Ortega, coord., *Las bibliotecas frente al reto del desarrollo sostenible: Perspectivas y experiencias*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, 2016, pp. 71-80. (Sistemas Bibliotecarios de Información Sociedad).
- GONZÁLEZ, Fernando, *El maestro de escuela*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1995, 76 p.
- GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana, *El ethos, destino del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, 164 p. (Sección de Obras de Filosofía).
- GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana, *El poder de Eros: Fundamentos y valores de ética y bioética*. México: Paidós: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2000, 325 p. (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo; 10).
- GORDILO GORDILLO, Roberto Antonio, «La afiliación a las asociaciones de bibliotecarios: El caso de la pertinencia y la pertenencia», en Juan Voutsas Márquez, comp., *El significado del bibliotecario: Una antología para el futuro profesional*. México: Colegio Nacional de Bibliotecarios: Información Científica Internacional, 1998, pp. 15-20.
- GORMAN, Michael, *Our enduring values: Librarianship in the 21st century*. Chicago: American Library Association, 2000, ix, 188 p.
- GORTARI, Elí de, «La información y sus relaciones». *Diánoia: Anuario de Filosofía*, 1964, vol. 10, núm. 10, pp. 106-122.
- GRIFFIN, James P., *On human rights*. Inglaterra: Oxford University Press, 2000, xiii, 339 p.
- GUATTARI, Felix, *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos, 1996, 79 p.

- GUTIÉRREZ CHIÑAS, Agustín, «Identidad profesional de la bibliotecología en México a través de su enseñanza». *Investigación Bibliotecológica: Archivonomía, Bibliotecología e Información*, 2008, vol. 22, núm. 4, enero-abril, pp. 77-87.
- HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta, 2008, 197 p. (Estructuras y Procesos/Filosofía).
- HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós Ibérica: Universidad Autónoma de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación, 1991, 172 p. (Pensamiento Contemporáneo; 17).
- HABERMAS, Jürgen, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2003, 91 p. (Paidós Studio; 159).
- HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998, 689 p. (Estructuras y Procesos/Filosofía).
- HABERMAS, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós Ibérica, 2002, 146 p. (Biblioteca del Presente; 20).
- HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1992, 315 p. (Humanidades/Filosofía).
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos, 2008, 439 p. (Filosofía y Ensayo).
- HARTMANN, Nicolai, *Ética*. Madrid: Encuentro, 2011, 852 p. (Ensayos/Filosofía; 435).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, 483 p. (Sección de Obras de Filosofía/Textos Clásicos).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1999, 701 p. (Filosofía y Pensamiento).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional, 1983, 194 p. (Clásicos para una Biblioteca Contemporánea).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural: Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Madrid: Aguilar, 1979, 179 p. (Colección Aguilar de Iniciación Jurídica).
- HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2006, 93 p. (Humanidades/Filosofía; 4414).

- HERNÁNDEZ ANTÓN, Ignacio, «Floridi: Información y filosofía». *Thémata: Revista de Filosofía*, 2014, núm. 49, enero-junio, pp. 127-142.
- HERNÁNDEZ PACHECO, Federico, «La vinculación en las bibliotecas públicas de México con los gobiernos, el sector privado, la sociedad civil y los organismos internacionales». *El Bibliotecario*, 2008, vol. 8, núms. 74-75, julio-agosto, pp. 11-17.
- HERNÁNDEZ QUINTANA, Ania Rosa, «La filosofía de la información y la convergencia documental: Inserción de un paradigma teórico en la archivística». *Ciencias de la Información*, 2007, vol. 38, núms. 1-2, abril-agosto, pp. 3-11.
- HEROLD, Ken R., «Librarianship and the philosophy of information». *Library Philosophy and Practice*, 2001, vol. 3, núm. 2, marzo-agosto, pp. 1-15. [Documento en línea, recuperado de: <http://www.webpages.uidaho.edu/~mbolin/herold.pdf>].
- HIRSCH ADLER, Ana, «Ética profesional y profesores de posgrado en México». *Fractal: Revista de Psicología*, 2010, vol. 22, núm. 1, enero-abril, pp. 3-22.
- HOFKIRCHNER, Wolfgang, «Emergent information: Some system-theoretical considerations about an integrative information concept». *International Journal Information Theories & Applications*, 2011, vol. 18, núm. 1, enero-marzo, pp. 50-55.
- HOMERO, *Obras completas*. Barcelona: Montaner i Simón, 1927, cxxxvii, 596 p.
- HONGLADAROM, Soraj, «Floridi and Spinoza on global information ethics». *Ethics and Information Technology*, 2008, vol. 10, núms. 2-3, junio-noviembre, pp. 175-187.
- HUME, David, «Dissertation IV: Of the standard of taste», en *Four dissertations*. Londres: Andrew Millar, 1757, pp. 203-240.
- HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, 304 p.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, 512 p. (Filosofía Contemporánea).
- INTERNATIONAL FEDERATION OF LIBRARY ASSOCIATIONS AND INSTITUTIONS, *Code of ethics for librarians and other information workers*. La Haya: International Federation of Library Associations and Institutions, Committee on Freedom of Access to Information and Freedom of Expression, 2012. [Documento en línea, recuperado de:

<http://www.ifla.org/news/ifla-code-of-ethics-for-librarians-and-other-information-workers-full-version>].

- ISBERG, Catharina, «Development, values and strategy: The means for building strong libraries for the future!». *IFLA Journal: Official Journal of the International Federation of Library Associations and Institutions*, 2012, vol. 38, núm. 1, marzo-mayo, pp. 35-37.
- JENOFONTE, *Anábasis*. Madrid: Cátedra, 1999, 355 p. (Letras Universales).
- JONAS, Hans, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998, 261 p. (Biblioteca Herder).
- JONAS, Hans, *Técnica, medicina y ética: Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000, 206 p. (Paidós Básica; 83).
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada, 2003, 213 p.
- KANT, Immanuel, *Crítica del Juicio*. Buenos Aires: Losada, 2005, 365 p.
- KANT, Immanuel, *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, 147 p. (Colección Popular; 147).
- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1996, 283 p. (Ariel Filosofía).
- KANT, Immanuel, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades, 1978, 222 p. (Nuestros Clásicos; 33).
- KOEHLER, Wallace C., *Ethics and values in librarianship: A history*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2015, xvi, 275 p. (IFLA Publications; 110).
- KOEHLER, Wallace C. *et al.*, «Ethical values of information and library professionals: An expanded analysis». *The International Information & Library Review*, 2000, vol. 32, núms. 3-4, septiembre-febrero, pp. 485-507.
- KOPELMAN, Loretta M., «What is applied about ‘applied’ philosophy?». *The Journal of Medicine and Philosophy*, 1990, vol. 15, núm. 2, abril-mayo, pp. 199-218.
- KUHN, Thomas Samuel, *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, 351 p. (Breviarios; 213).
- LEOPOLD, Aldo, *Una ética de la tierra*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2005, 159 p. (Clásicos del Pensamiento Crítico; 1).
- LÉVY, Pierre, *Cibercultura: La cultura de la sociedad digital (Informe al Consejo de Europa)*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, División de

- Ciencias Sociales y Humanidades, 2007, xxiv, 230 p. (Ciencia, Tecnología y Sociedad; 16).
- LEWIS, David K., *Un argumento en favor de la teoría de la identidad*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1984, 18 p. (Cuadernos de Crítica; 30).
- LINARES SALGADO, Jorge Enrique, *Ética y mundo tecnológico*. México: Fondo de Cultura Económica: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2008, 517 p. (Sección de Obras de Filosofía/Biblioteca de Ética y Bioética).
- LINARES SALGADO, Jorge Enrique, «Hacia un código de ética académica». Ponencia presentada en el 11° *Seminario Hispano-Mexicano de Investigación en Bibliotecología y Documentación: «La información y sus contextos en el cambio social»*, 23 al 25 de abril de 2014, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, UNAM, Ciudad de México, México. [Video]. [Documento en línea, recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=pftay0e-1wo>].
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: SARPE, 1984, 226 p. (Los Grandes Pensadores; 52).
- LÓPEZ YEPES, José, «La ética desde las ciencias de la información documental en el cine». Ponencia presentada en el 13° *Seminario Hispano-Mexicano de Investigación en Bibliotecología y Documentación: «Uso ético de la información: Implicaciones y desafíos»*, 13 al 15 de abril de 2016, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, UNAM, Ciudad de México, México, 54 p.
- LOVECRAFT, Howard Phillips, *Los mitos de Cthulhu*. México: Tomo, 2003, 202 p. (Clásicos).
- LUCAS, Richard, «Levels of abstraction and morality», en Hilmi Demir, ed., *Luciano Floridi's philosophy of technology: Critical reflections*. Nueva York: Springer, 2012, pp. 43-63. (Philosophy of Engineering and Technology; 8).
- LYDENBERG, Harry Miller, «Tomorrow». *The Library Quarterly: Information, Community, Policy*, 1937, vol. 7, núm. 3, julio-septiembre, pp. 301-316.
- MAGALONI, Ana María, «El bibliotecario profesional en la administración pública», en Juan Voutssás Márquez, comp., *El significado de ser bibliotecario: Una antología para el futuro profesional*. México: Colegio Nacional de Bibliotecarios: Información Científica Internacional, 1998, pp. 79-84.

- MÁRQUEZ ROMERO, Raúl, ed., *Enciclopedia Jurídica Latinoamericana, vol. 5, (E-G)*. México: Porrúa: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, 762 p. (Doctrina Jurídica; 305).
- MATHIESEN, Kay, «Toward a political philosophy of information». *Library Trends*, 2015, vol. 63, núm. 3, diciembre-febrero, pp. 427-447.
- MORALES CAMPOS, Estela, «La disponibilidad social del conocimiento: Una responsabilidad del bibliotecario», en Felipe Martínez Arellano, coord., *Coloquio Acceso Abierto a la Información en las Bibliotecas Académicas de América Latina y el Caribe*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas: International Federation of Library Associations and Institutions, Latin America and the Caribbean Section, 2011, pp. 3-12. (Sistematización de la Información Documental).
- MORALES CAMPOS, Estela, «La biblioteca, la ética y la información», en Estela Morales Campos y Jaime Ríos Ortega, coords., *Ética e información: Mesa redonda*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2005, pp. 61-70. (Seminarios de Investigación/Seminario Bibliotecología, Educación y Sociedad; 2).
- MORÁN, Ariel, «Contribution to the ontological status of information: Development of the structural-attributive approach». *Library Trends*, 2015, vol. 63, núm. 3, diciembre-febrero, pp. 574-590.
- MORÁN, Ariel, «La ética de la información y la infoesfera». *Escritos: Revista de Filosofía, Literatura y Estudios Clásicos*, 2013, vol. 21, núm. 46, enero-junio, pp. 21-37.
- MORÁN, Ariel, «Revisión del problema de Wiener o del estatus ontológico de la información». *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 2015, vol. 38, núm. 1, enero-abril, pp. 65-78.
- MORATALLA, Tomás Domingo, «José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica: La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico», en Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz, eds., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar: Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 373-410.
- MORIN, Edgar, *La mente bien ordenada: Repensar la reforma, reformar el pensamiento*. Barcelona: Seix Barral, 2001, 182 p. (Los Tres Mundos/Ensayos).
- MURDOCH, Iris, *La soberanía del bien*. Madrid: Caparrós: Fundació Blanquerna, 2001, 105 p. (Espirit; 44).

- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. Madrid: Alianza, 2000, 223 p. (Biblioteca de Autor; 610).
- NISHIGAKI, Toru, «The ethics in Japanese information society: Consideration on Francisco Varela's *The embodied mind* from the perspective of fundamental informatics». *Ethics and Information Technology*, 2006, vol. 8, núm. 4, diciembre-febrero, pp. 237-242.
- OLIVÉ, León, *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento: Ética, política y epistemología*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007, 238 p. (Ciencia, Tecnología, Sociedad).
- OLIVÉ, León, *Interculturalismo y justicia social: Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. México: UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2004, 231 p. (Pluralidad Cultural en México; 2).
- OLIVÉ, León, «Los valores y la investigación social». *Investigación Bibliotecológica: Archivonomía, Bibliotecología e Información*, 1987, vol. 1, núm. 2, enero-junio, pp. 15-29.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Historia como sistema y otros ensayos filosóficos*. Madrid: SARPE, 1984, 191 p. (Los Grandes Pensadores; 37).
- ORTEGA Y GASSET, José, *El libro de las misiones*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1940, 172 p. (Austral; 101).
- ORTEGA Y GASSET, José, «Man must tame the book». *Wilson Library Bulletin*, 1935, vol. 9, núms. 5-10, julio-diciembre, pp. 305-307.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Ensimismamiento y alteración: Meditación de la técnica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1939, 157 p.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Residencia de Estudiantes, 1914, 207 p. (Serie II; 1).
- ORTEGA Y GASSET, José, *Misión de la Universidad y otros ensayos afines*. Madrid: Revista de Occidente, 1960, 173 p. (El Arquero).
- ORTEGA Y GASSET, José, *Misión del bibliotecario (y otros ensayos afines)*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, 177 p. (El Arquero).
- OSTROM, Elinor, *El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Fondo de Cultura Económica: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2011, 403 p. (Sección de Obras de Economía Contemporánea).

Obras consultadas

- OTSUKA, Michael, «Justice as fairness: Luck egalitarian, not rawlsian». *The Journal of Ethics: An International Philosophical Review*, 2008, vol. 14, núm. 3, septiembre-febrero, pp. 217-230.
- PARFIT, Derek, *Identidad personal*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1983, 37 p. (Cuadernos de Crítica; 25).
- PARRA PUJANTE, Antonio, «El ser diseminado: Para una filosofía de la información periodística». *Διάνυσις: Revista de Filosofía*, núm. 23, mayo-agosto, pp. 155-163.
- PLATÓN, *El banquete o Del amor/Fedón o Del alma*. Barcelona: Planeta, 1982, 159 p. (Clásicos Universales Planeta; 44).
- PLATTS, Mark de Bretton, *Moral realities: An essay in philosophical psychology*. Londres: Routledge, 1991, viii, 232 p.
- PLATTS, Mark de Bretton, *Ser responsables: Exploraciones filosóficas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2012, 220 p. (Filosofía Contemporánea).
- PLATTS, Mark de Bretton, «Vigilando las profesiones: Autonomía y control de grupos». Ponencia presentada en el *1er Coloquio de Ética Pública: Entre la gestión pública y la participación ciudadana: ¿Qué implica pensar la ética en la esfera pública*, 3 al 5 de noviembre de 2015, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 13 p.
- POPPER, Karl Raimund, «El conocimiento de la ignorancia». *Polis: Revista Latinoamericana*, 2001, núm. 1, julio-diciembre, pp. 2-5. [Documento en línea, recuperado de: <http://polis.revues.org/8267>].
- POPPER, Karl Raimund, «Los libros y el milagro de la democracia». *Leer y Releer*, 1996, núm. 11, marzo-agosto, pp. 3-32.
- POPPER, Karl Raimund, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006, 810 p. (Paidós Surcos; 20).
- RACHELS, James, *Introducción a la filosofía moral*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, 347 p. (Breviarios; 556).
- RAMOS, Samuel, *Obras Completas, vol. II: Hacia un nuevo humanismo/Veinte años de educación en México/Historia de la filosofía en México*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades, 1990, 238 p. (Nueva Biblioteca Mexicana).
- RAPHAEL, David Daiches, *Filosofía moral*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, 251 p. (Breviarios; 403).

- RAWLS, John, «Justice as fairness». *The Journal of Philosophy*, 1957, vol. 54, núm. 22, octubre, pp. 653-662.
- RAWLS, John, «Justice as fairness». *The Philosophical Review*, 1958, vol. 67, núm. 2, abril-junio, pp. 164-194.
- RAWLS, John, «Justice as fairness: Political not metaphysical». *Philosophy and Public Affairs*, 1985, vol. 14, núm. 3, julio-septiembre, pp. 223-251.
- RAWLS, John, *Justicia como equidad: Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos, 2012, 323 p. (Filosofía y Ensayo).
- RAWLS, John, *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica: UNAM, Facultad de Derecho, 1995, 359 p. (Política y Derecho).
- RAWLS, John, *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, 549 p. (Sección de Obras de Filosofía).
- REALE, Miguel, «Invariantes axiológicas». *Estudios Avanzados*, 1991, vol. 5, núm. 13, septiembre-diciembre, pp. 131-144.
- RENDÓN ROJAS, Miguel Ángel, «Axiología y ciencia bibliotecológica: Los valores en el mundo de la información documental». *Investigación Bibliotecológica: Archivonomía, Bibliotecología e Información*, 2004, vol. 18, núm. 36, enero-junio, pp. 170-184.
- RENDÓN ROJAS, Miguel Ángel, «La construcción de valores en el paradigma de la ciencia bibliotecológica». *Información, Cultura y Sociedad*, 2005, núm. 12, enero-junio, pp. 9-33.
- RENDÓN ROJAS, Miguel Ángel, «Una epistemología dialéctica de la ciencia de la información: Entre Ariadna y Penélope», en Fernanda Ribeiro y Blanca Rodríguez Bravo, coords., *VI Encontro Ibérico EDICIC 2013: Globalização, Ciência, Informação, Atas*. Portugal: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Centro de Estudos das Tecnologias e Ciências da Comunicação; España: Universidad de León, 2013, pp. 33-48.
- RENDÓN ROJAS, Miguel Ángel, «Fundamentos de la ciencia bibliotecológica y de la información: Identidad y consolidación de la disciplina», en Felipe Martínez Arellano y Juan José Calva González, comps., *Tópicos de investigación en bibliotecología y sobre la información*, vol. II. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2007, pp. 443-462. (Ediciones Conmemorativas; 2).

Obras consultadas

- RENDÓN ROJAS, Miguel Ángel, «El ser, conocer y hacer en bibliotecología/ciencia de la información/documentación», en Miguel Ángel Rendón Rojas (coord.), *El ser, conocer y hacer en bibliotecología/documentación*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, 2014, pp. 107-131. (Epistemología de la Bibliotecología y Estudios de la Información; 3).
- RICŒUR, Paul, *Lo justo, 2: Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Madrid: Trotta, 2008, 237 p. (Estructuras y Procesos/Filosofía).
- RICŒUR, Paul, *Sí mismo como otro*. México: Siglo Veintiuno, 1996, xi, 415 p. (Filosofía).
- RÍOS ORTEGA, Jaime, «La biblioteca pública: Un lugar de valores», en *Memoria del Segundo Encuentro Internacional sobre Bibliotecas Públicas: Modelos de Biblioteca Pública en Iberoamérica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Bibliotecas: Gobierno del Estado de Jalisco, Secretaría de Cultura, Dirección de la Red Estatal de Bibliotecas Públicas, 2003, pp. 311-322. (Biblioteca del Bibliotecario).
- RÍOS ORTEGA, Jaime, «La biblioteca pública y los valores humanos», en Estela Morales Campos y Jaime Ríos Ortega, coords., *Ética e información: Mesa redonda*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2005, pp. 71-80. (Seminarios de Investigación/Seminario Bibliotecología, Educación y Sociedad; 2).
- RÍOS ORTEGA, Jaime, «La información como bien público: La responsabilidad social del bibliotecólogo», en Estela Morales Campos, coord., *Derecho a la información, bien público y privado: Acceso comunitarios y acceso individual*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2011, pp. 175-186. (Seminarios de Investigación; 16).
- RITTER, Joachim, «Moralidad y eticidad: Sobre la confrontación de Hegel con la moralidad kantiana», en Emil Angerhn *et al.*, eds., *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989, 406 p.
- RIVERO WEBER, Paulina, *Ética: Un curso universitario*. México: UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, 2015, 224 p. (Heterodoxos).
- ROBLES HERNÁNDEZ, José Guadalupe, «Corrupción y derecho a la información». *Ra Ximhai: Publicación Cuatrimestral de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*, 2006, vol. 2, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 581-609.
- RODÓ, José Enrique, *Ariel*. México: Novaro, 1957, 188 p. (Nova-Mex/Escritores de América; 87).

- RODRÍGUEZ GALLARDO, Adolfo, «El código de ética para bibliotecarios y otros trabajadores de la información». *Biblioteca Universitaria*, 2012, vol. 15, núm. 2, julio-diciembre, pp. 169-174.
- RODRÍGUEZ GALLARDO, Adolfo, «José Adolfo Rodríguez Gallardo: Investigador emérito». (Entrevista realizada luego de su nombramiento como investigador emérito del Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, el 9 de diciembre de 2010). Coordinación de Vinculación con el Consejo Universitario, Secretaría General, Universidad Nacional Autónoma de México. [Video]. [Documento publicado en línea el 29 de noviembre de 2012, recuperado de: <https://consejo.unam.mx/archivo-noticias-y-multimedia/emeritasgos/124-rodr%C3%ADGUEZ-GALLARDO>].
- RODRÍGUEZ GALLARDO, Adolfo, «Sobre los valores de la profesión». *Hemera: Revista de Ciencias Bibliotecológica y de la Información*, 2003, año, 1, vol. 1, núm. 1, enero-junio, pp. 3-4.
- RODRÍGUEZ GALLARDO, Adolfo & MOLINA LEÓN, Enrique, *Historia de la legislación bibliotecaria de la UNAM*. México: UNAM, Dirección General de Bibliotecas, 1994, 154 p.
- SALAS ESTRADA, Eduardo, «Colegio Nacional de Bibliotecarios (CNB)», en Rosa María Fernández de Zamora, comp., *2º Seminario Latinoamericano de Asociaciones de Bibliotecarios y Profesionales Afines: Las asociaciones del futuro*. México: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas: International Federation of Library Associations and Institutions, 2001, pp. 178-182. (Sistemas Bibliotecarios de Información y Sociedad).
- SAN MARTÍN SALA, Javier, «José Ortega y Gasset (1883-1955)», en Hans Rainer Sepp y Lester Embree, eds., *Handbook of phenomenological aesthetics*. Dordrecht: Springer, 2010, pp. 245-248. (Contribution to Phenomenology; 59).
- SANDEL, Michael J., *Liberalism and the limits of justice*. Inglaterra: Cambridge University Press, 1982, 190 p.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El amor, las mujeres y la muerte*. México: Coyoacán, 2012, 181 p. (Diálogo Abierto; 48).
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2007, xlviii, 323 p.

- SCHOPENHAUER, Arthur, *La lectura, los libros y otros ensayos*. Madrid: Edaf, 2004, 181 p. (Biblioteca Edaf; 210).
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga y Paralipómene*, vol. II. Madrid: Trotta, 2009, 688 p. (Clásicos de la Cultura; 37).
- SEBASTIÁ SALAT, Montserrat, «La ecología de la información: Un nuevo paradigma de la infoesfera». *Pliegos de Yuste: Revista de Cultura y Pensamiento Europeos*, núms. 7-8, pp. 23-34.
- SEGURA RODRÍGUEZ, María del Socorro, «Código de ética: Una misión personal y profesional del bibliotecario». *El Bibliotecario*, 2013, vol. 11, núm. 88, enero-marzo, pp. 21-25.
- SEN, Amartya, «Para una teoría de la justicia». *Pluralidad y Consenso*, 2015, núm. 23, enero-marzo, pp. 96-102.
- SHERA, Jesse Hauk, *Knowing books and men: knowing computers, too*. Littleton, Colorado: Libraries Unlimited, 1973, 363 p.
- SHERA, Jesse Hauk, «On the value of library history». *The Library Quarterly: Information, Community, Policy*, 1952, vol. 22, núm. 3, julio-septiembre, pp. 240-251.
- SHOEMAKER, David, «Moral address, moral responsibility, and the boundaries of the moral community». *Ethics*, 2007, vol. 118, núm. 1, octubre-diciembre, pp. 70-108.
- SHOEMAKER, Sydney, *Las personas y su pasado*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1981, 45 p. (Cuadernos de Crítica; 8).
- SKOLIMOWSKI, Henryk, *Eco-philosophy: Designing new tactics for living*. Londres: Maryon Boyars, 1981, 117 p. (Ideas in Progress).
- SKOLIMOWSKI, Henryk, *Technology and human destiny*. India: University of Madras, Dr. S. Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, 1983, xii, 139 p. (Madras University Philosophical Series; 37).
- SLOMAN, Aaron, «Epistemology and artificial intelligence», en Donald Michie, ed., *Expert systems in the microelectronic age*. Escocia: Edinburgh University Press, 1979, pp. 1-7.
- STEINER, George, *Los logócratas*. México: Fondo de Cultura Económica: Siruela, 2007, 218 p. (Tezontle).
- SUÁREZ VILLEGAS, Juan Carlos, *Principios de ética profesional: A propósito de la actividad informativa*. Madrid: Tecnos, 2001, 117 p.

- TAVANI, Herman T., «Floridi's ontological theory of informational privacy: Some implications and challenges». *Ethics and Information Technology*, 2008, vol. 10, núm. 2, junio-agosto, pp. 155-166.
- TURILLI, Mateo & FLORIDI, Luciano, «The ethics of information transparency». *Ethics and Information Technology*, 2009, vol. 11, núm. 2, junio-agosto, pp. 105-112.
- URANGA, Emilio, *Análisis del ser mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*. México: Bonilla Artigas: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2013, 253 p. (Las Semanas del Jardín).
- UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida/La agonía del cristianismo*. Madrid: Akal, 1983, 465 p. (Akal Bolsillo/Filosofía).
- UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, «Código de ética de la Universidad Nacional Autónoma de México», en *Gaceta UNAM: Órgano Informativo de la Universidad Nacional Autónoma de México*, 2015, núm. 4709, pp. 27-29, jueves 30 de julio. [Documento en línea, recuperado de: <http://acervo.gaceta.unam.mx/index.php/gum10/article/view/73617/72182>].
- VERDUGO SÁNCHEZ, José Alfredo, «La función social de las asociaciones de bibliotecarios en México: Un particular punto de vista», en Adolfo Rodríguez Gallardo *et al.*, *La bibliotecología en el México actual y sus tendencias: Libro conmemorativo de los 25 años de la Dirección General de Bibliotecas*. México: UNAM, Dirección General de Bibliotecas, 1992, pp. 289-297.
- VERDUGO SÁNCHEZ, José Alfredo, «Recomendaciones sobre el diplomado como educación no formal en el área bibliotecológica (documento preliminar CNB)». *Investigación Bibliotecológica: Archivonomía, Bibliotecología e Información*, 1992, vol. 6, núm. 12, enero-junio, pp. 43-45.
- VERDUGO SÁNCHEZ, José Alfredo & SALGADO GONZÁLEZ, Dante Arturo, «La nueva democracia: Entre el exceso de información y la desinformación», en Felipe Martínez Arellano y Saúl Armendáriz Sánchez, comps., *Memoria de las XXXIII Jornadas Mexicanas de Biblioteconomía: «La democratización del acceso a la información»*. México: Asociación Mexicana de Bibliotecarios: UNAM, Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas, 2003, pp. 133-138.
- VILLANUEVA VILLANUEVA, Ernesto, coord., *Diccionario de derecho de la información*. México: Jus: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas: Benemérita Universidad

Obras consultadas

- Autónoma de Puebla: Instituto Tabasqueño de Transparencia y Acceso a la Información Pública: Bosque de Letras; Fundación para la Libertad de Expresión, 2010, 3 vols. (Estudios Jurídicos).
- VILLORO, Luis, *Creer, saber, conocer*. México: Siglo Veintiuno, 1996, 313 p. (Filosofía).
- VILLORO, Luis, «Para un proyecto nuevo de nación». *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, 2009, núm. 19, pp. 37-46.
- VILLORO, Luis, *El poder y el valor: Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica: El Colegio Nacional, 1997, 400 p. (Sección de Obras de Filosofía).
- VON HILDEBRAND, Dietrich, *Ética*. Madrid: Encuentro, 1997, 462 p.
- WALKER, Ralph, «Platts sobre Kant y Mandeville», en Gustavo Ortiz Millán y Juan Antonio Cruz Parceró, comps., *Lenguaje, mente y moralidad: Ensayos en homenaje a Mark Platts*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2015, pp. 35-54. (Filosofía Contemporánea/Antologías).
- WEIL, Éric, *Hegel y el Estado: Cinco conferencias y un apéndice*. Córdoba, Argentina: Nagelkop, 1970, 148 p.
- WEIZSÄCKER, Carl Friedrich, barón de, *The history of nature*. Illinois: University of Chicago Press, 1949, vi, 191 p.
- WELLMER, Albrecht, *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra: Universitat de València, 1996, 314 p. (Frónesis; 3).
- WILLIAMS, Bernard, «La consistencia ética», en *Problemas del yo: Textos filosóficos, 1956-1972*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Posgrado en Filosofía, 2013, pp. 221-247. (Filosofía Contemporánea).
- WILLIAMS, Bernard, «Toleration: An imposible virtue?», en David Heyd, ed., *Toleration: An elusive virtue*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996, pp. 18-27.

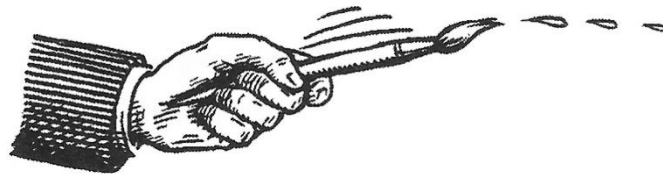


UNAM

Coordinación de Estudios de Posgrado

Posgrado en Bibliotecología y Estudios de la Información

2016





Facultad de
Filosofía y Letras

