

## ¿“Quo Vadis”, ética aplicada?

L'article intenta esbrinar l'estat actual i les orientacions de l'ètica aplicada i els seus reptes més punyents. Ho fa a partir de la constatació dels canvis que la tecnociència ha introduït en el món modern, els símptomes més evidents de canvi social, i la caracterització del marc on les ètiques aplicades avui s'inscriuen en un context post-industrial i marcadament intercultural. Després d'analitzar dos autors de referència, Ellul i Jonas, identificats com els “nous clàssics”, s'analitzen els reptes de l'ètica aplicada actual a partir del concepte de “xarxa”.

\* \* \*

El artículo intenta descubrir el estado actual y las orientaciones de la ética aplicada y sus retos más acuciantes. Lo hace a partir de la constatación de los cambios que la tecnociencia ha introducido en el mundo moderno, los síntomas más evidentes de cambio social, y la caracterización del marco donde las éticas aplicadas hoy se inscriben en un contexto post-industrial y marcadamente intercultural. Después de analizar dos autores de referencia, Ellul y Jonas, identificados como los “nuevos clásicos”, se analizan los retos de la ética aplicada actual a partir del concepto de “red”.

\* \* \*

The articles attempts to inquire into the current state of applied ethics, its directions, and their most evident challenges. It does it by noting the changes that technology has introduced in the modern world, the most obvious symptoms of social change, and the characterisation of how the currently ethics fit into a post-industrial and highly intercultural context. After an analysis of two referential authors, Ellul and Jonas, identified as the “new classics”, the challenges of current applied ethics are examined based on the concept of “network”.

## ¿“Quo Vadis”, ética aplicada?

Ramón Alcoberro

*Professor d'Ètica a la Universitat de Girona i membre del grup de recerca en Ètica, Tecnologia i Societat de l'Institut de Tecnoètica de Barcelona*

### Lo que va de ayer a hoy

Imaginémonos que, a mediados de la década de 1960, o incluso a finales de los años 70, alguien, tal vez un alumno desorientado en primer curso, nos hace la pregunta: “¿Hacia dónde va la ética aplicada?” Una hipotética respuesta a tal interrogación habría sido sumamente sencilla: la ética aplicada, *in illo tempore*, simplemente “no iba a ninguna parte” porque el destino general de cualquier filosofía moral —excepto la que se dedicaba a un aburridísimo análisis del lenguaje— parecía, casi inevitablemente, la política y la izquierda. ¿Alguien se imagina a un profesor de aquellos tiempos que quisiera pasar por moderno y no citase a Marcuse, a las utopías diversas, a los nietzscheanismos más o menos apocalípticos o a los marxismos más o menos barrocos del 68? Pero de todo eso hace ya muchos siglos (mentales) y, como quiere el poeta, “nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos”. Quienes a mediados de los años setenta escuchábamos a nuestros héroes intelectuales hablar sobre utopía asistimos luego, más o menos escandalizados y contritos, al hundimiento del socialismo, de los historicismos diversos e, incluso, de las éticas basadas en ideas de justicia comunitaria. Para resumir, puede decirse que Popper venció a Marx y, finalmente, Bill Gates (o Francis Fukuyama) les derrotó a ambos. Y una ética aplicada —o incluso una ética “inaplicable” pero atenta a lo que pasa— debe tomar nota de ello: la sociedad liberal es, hoy por hoy, con sus insuficiencias y sus logros, el ámbito de lo posible. La ética se ha vuelto modesta, o “de mínimos” como se dice en jerga, para bien y para mal.

Puestas así las cosas: ¿qué podría responder un profesor cuarentón de hoy (yo mismo, por ejemplo) al joven, a veces todavía con acné, que entra en mi curso de la facultad y me pregunta hacia dónde va la ética aplicada? Mis hermanos mayores tenían respuestas para todo: Marx, Nietzsche y Freud administrados en proporción variable ofrecían un variado repertorio de frases rotundas, de verdades eternas, indudables y epatantes. Lo demás, (Foucault, Deleuze, Bordieu) era sencillamente retórica para modernizar a los clásicos, sin ajustar más que matices en una supuesta *doxa* perfectamente obvia. La ventaja de las viejas fórmulas parecía residir en su simplicidad; el mundo se



volvía transparente y claro pese a los supuestos esfuerzos (burgueses, obviamente) por obscurecerlo: si "todo" era dinero, sexo o poder, entonces la realidad podía aspirar a tener un arreglo racional. Un arreglo que, además, no se encontraba demasiado lejano de mis intuiciones más elementales ni de mis expectativas o mis miedos.

Pero de aquello que parecía tan obvio: "¿Qué se hizo?". La historia, en que tanto fiaban los del 68, les ha pasado, sencillamente, por encima con la rotundidad de las apisonadoras. Aunque, todo hay que decirlo, algunos de esos viejos marxistas y freudo-nietzscheanos han superado perfectamente el trauma agarrándose a las sólidas poltronas académicas que antes tanto maldecían... Al cabo de los años, cuando yo empiezo a ser también un "viejo profesor" o un "senior", tal vez lo único que se me ocurre es suponer que si alguien "lo entiende todo" en ética como en política, con seguridad, está mal informado. Con el cambio de siglo, sin embargo, la ética (aplicada o no) ha recuperado migajas de su viejo prestigio a costa de la política. Pero no acabo de saber si ello es bueno o malo: más bien ciertos mecanismos de (auto-)defensa intelectual tienden a avisarme que algo no funciona, en la medida que la demanda de ética parece cualquier cosa, excepto inocente. No sabe uno si quienes hoy piden "más ética" no andan en realidad a la búsqueda de sacerdotes de nuevo cuño que, en la crisis de las viejas iglesias establecidas, ofrezcan renovadas "verdades" con pretensión de imponerse a la historia o, como decían los ancestros, "de forjarla".

Un mínimo respeto al acné de mis alumnos de primer curso me obliga a precisar que la historia (como la ética) es algo demasiado complejo y ambiguo como para que alguien se ponga a dirigir la orquesta y crea que todos van a tocar la misma partitura. Los neurobiólogos gustan de comparar la actividad de las neuronas en el cerebro humano con el trasiego de un termitero. Las termitas poseen un cerebro extremadamente pobre, menor incluso que una cabeza de alfiler, y la reina lo tiene aún menor, pero todas juntas pueden hacer, en su interconexión, termiteros absolutamente gigantes. Una neurona es muy poco, pero conectada a otros centenares de miles tiene un poder increíble. Me gusta usar esa imagen en clase para transmitir, quizás mal, que en ética no hay ni centros rectores, ni conspiraciones mundiales para imponer ideas, ni nada que no se parezca —y mucho— al movimiento aparentemente anárquico, pero nada absurdo, del termitero.

Pero a diferencia del disciplinado termitero, la filosofía moral siempre tendrá algo de protesta. Desegañémonos: no ha nacido para caer simpática. Inevitablemente, el grito moral originario es siempre: "¡No hay derecho!"

Exclamar eso, constituye, ciertamente, el primer y paradójico derecho de los humanos libres. Para no engañar al alumno de primer curso, sólo se me ocurre decirle que en ética aplicada tenemos, hoy por hoy, alguna neurona (¿alguna termita?) pero no disponemos, ni de lejos, de un sistema de interconexiones –eso que en lenguaje técnico se llama una “metaética”– que permita la visión de conjunto de las diversas protestas, de las diferentes angustias y de las crecientes perplejidades. Si hacemos ética aplicada es, tal vez, porque las viejas certezas y los antiguos gurús no nos dan ya las respuestas adecuadas; pero la ética aplicada no promete armonía sino investigación y es un mundo abigarrado y tan contradictorio como cualquier otro. En ética aplicada nadie tiene hoy las llaves de lo que ocurre, ni las respuestas correctas, ni las palabras clave. Incluso conceptos como “complejidad” corren el peligro de disolverse en fórmulas y escolásticas. Lo que va de ayer a hoy en ética aplicada es una pérdida de seguridades, un déficit de grandes principios y una ruina conceptual de viejos prestigios sagrados. Pero también tenemos beneficios: una ganancia neta de diversidad, un progreso creciente de pluralismo metodológico y un superhábit de preguntas que demandan respuestas.

### Definiendo la ética aplicada

La ética aplicada ha crecido exponencialmente en los últimos veinte años porque, para lo bueno y para lo malo, se ha hundido la “vulgata” (marxista, nietzscheana, freudiana, sartriana, foucaultiana...) ... pero nos ha quedado la tecnociencia. Y ese es un dato cuya importancia capital da qué pensar, es decir, obliga a replantear muchas cosas, y no sólo por la tradicional “envidia del filósofo” a los resultados de la ciencia y de la técnica. Lo que mueve a las éticas aplicadas hoy es, especialmente, la necesidad de establecer criterios –aunque sólo sean provisionales– sobre el desconcierto que lo tecnocientífico impone a la vida cotidiana. La ética aplicada es, así, profundamente “reaccionaria” en el sentido que reacciona ante las perplejidades de un entorno que, contra lo que se nos anunció con fingida inocencia tecnológica, es cada vez menos “amable” e incluso menos humano.

Ya los clásicos sabían que lo peculiar de los problemas políticos y sociales es que no pueden ser resueltos simplemente a base de consideraciones meramente técnicas porque lo característico de tales problemas consiste en afectar –o transformar– el ámbito de la “civilización” en general. El problema social (Marx) o la crisis de la función sexual (Freud) no tenían una respuesta tecnológica en ellos mismos y, para su resolución (o por lo menos para su planteamiento más coherente) debían enfocarse como síntomas de algo que, en su esencia misma,



superaba el marco de lo instrumental. Después de Hiroshima el mismo planteamiento es válido para los problemas tecnocientíficos: intuimos que no pueden resolverse desde un modelo de pensamiento que, por su misma organización, tiende a ser tecnocrático y a plantearse como una cuestión de fines, medios y optimización de resultados. Las éticas aplicadas aparecen así como respuestas, tan "débiles" como se quiera, a la crisis de lo humano ante una tecnociencia que parece librada a sí misma y cuyo mismo desarrollo pone en cuestión lo que entendemos por "civilización" y "barbarie".

Hay tal vez tres síntomas de cambio social que no han logrado aún su traducción política y cuya extensión hace más necesaria, y quien sabe si más desesperanzada, una ética aplicada. Por una parte, la crisis de los grandes sistemas de legitimación social, del marxismo al cristianismo, lleva a una falta de criterios "fuertes", aupados por la tradición, por el consenso cultural, por la capacidad de liderazgo, etc. Los valores morales —las "grandes palabras", tan rotundas como estériles— se invocan cada vez más de una manera puramente abstracta, como fórmulas o "mantras" destinados a dar seguridad a los parroquianos pero, también, se vuelven cada vez más incompatibles con los consensos que exigen sociedades pluralistas, desconfiadas —o directamente irónicas y descreídas— ante mitos que no hace tanto eran intocables y casi sagrados. El mundo tecnológico está dejando de ser "antropomórfico" y es cada vez más la Megamáquina el monstruo que lo domina todo. Con ello muchas palabras ("progreso", por ejemplo) pierden su significado primigenio y se hace necesario redefinirlas.

Por otra parte, la tecnología instaura un mundo ambivalente, crecientemente fundado en el "todo para los humanos pero sin los humanos" más despótico. Hoy cualquier planteamiento tecnocientífico incluye implícitamente y de forma inseparable a Cain (la bomba) y a Abel (el pacífico reactor) y no parece haber —¿o no hemos sabido encontrar?— ningún criterio que pueda distinguir claramente entre ambos. La aplicación automática de criterios de racionalidad científica, incluso a ámbitos que por origen y planteamiento no lo son (el arte o la sexualidad, por ejemplo), conduce a un mundo de actividad permanente, pero desquiciado en la medida que no incluye criterios de valoración/validación de la actividad humana. Heidegger insistía en considerar que "la ciencia no piensa". Hoy sabemos que la ciencia, ciertamente, "piensa" —y mucho!— pero lo hace en su propia dirección: la eficacia, el ahorro de costes, etc., que no es necesariamente la dirección que necesita gran parte de la humanidad. La racionalidad de la tecnociencia no es de derechas ni de izquierdas, sino tecnocientífica, como intuyó Ellul, y esa imposibilidad de describir su recorrido en términos estricto de progreso o de reacción, de derechas o de izquierdas,

está implícita en su misma extensión mundial. La tecnociencia ha cambiado las dimensiones globales del tiempo y del espacio (Internet como perpetuo presente y como espacio virtual es su más claro ejemplo) y ello obliga a evitar simplificaciones ideológicas —como críticas o alabanzas desmedidas— pero también a una nueva conciencia de nuestra responsabilidad.

Finalmente, las éticas aplicadas de hoy se inscriben en un contexto post-industrial e intercultural. Las sociedades donde una ética aplicada es posible son sociedades ricas, con todos los matices y la ambigüedad que se quiera. El crecimiento económico y el aumento de la sensación de bienestar subjetivo —por mucho que como bien sabe el lector de esta revista no debiera confundirse "desarrollo y crecimiento"— se acompaña, sin embargo, de una creciente suspicacia hacia la tecnología y de un aumento también, por paradójico que ello pudiese parecer, del "malestar difuso". O, dicho de otra forma, a la ética aplicada se le exige que medie entre lo que parece que de bueno deberá haber en la tecnología y lo malo (lo "alienante" que decía el clásico) que uno parece recibir de la técnica en forma de impersonalidad, de presión laboral o de estrés. Buena parte de la ética aplicada nace de la contradicción entre el aumento de nuestras posibilidades de comunicación (no sólo tecnológica, sino en viajes, información, etc.) y el aumento, creciente, de nuestros miedos. La sensación de vivir en una "sociedad del riesgo" sólo puede experimentarse cuando mucha gente siente que realmente tiene algo que perder. El riesgo se convierte en una sensación subjetiva, fácilmente manipulable por la televisión, y toma de vez en cuando nuevas formas, fáciles de demonizar (el inmigrante y el joven, para empezar).

El panorama que hemos trazado —y que ciertamente debiera matizarse más— permite comprender por qué se necesita y, a la vez, se hace casi imposible, una ética aplicada. Corre la sensación de que los nuevos retos exigen ya no nuevas retóricas sino principios morales que permitan comprender la emergencia de una nueva tecnología y, por encima o a su lado, de una "nueva sensibilidad" moral e incluso estética. Pero al mismo tiempo se pide a esa nueva ética que actúe como paraguas de nuestras creencias, de nuestros intereses subjetivos y de nuestros propios miedos (a la Megamáquina o al Forastero). Eso es tanto como pretender que la ética se convierta en el sustituto incruento de una religiosidad civil, petición que muchas veces se intuye en la sacralización ya no de los derechos humanos, sino de una de sus muy concretas lecturas: la del hombre blanco. Se exige una ética aplicada débil en sus convicciones y fuerte en sus soluciones como en otros tiempos se buscaba un sacerdote comprensivo y dispuesto a negociar a la baja la absolución.



### Los nuevos clásicos

Difícilmente se puede entender el "giro aplicado" de la ética en los últimos años sin la obra de dos filósofos: Jacques Ellul (1912-1994) y, especialmente, Hans Jonas (1903-1993). Como no podría ser menos, se trata de dos personajes supuestamente "menores" y oscurecidos ambos en vida, el primero por ser un profesor de universidad provinciana cuando todo el mundo se sentía en la obligación de citar sólo a Sartre y el segundo por formar parte de la pléyade de discípulos de Heidegger. Pero, por esos azares de la historia, Ellul desarrolla el concepto de "sistema técnico" y Jonas propone el principio de responsabilidad, sin el cual resultan incompresibles ideas como el principio de precaución, hoy habitualmente tenido por el criterio básico en el mundo de la ingeniería y en los criterios de sostenibilidad. Difícilmente resulta posible entender hoy las éticas aplicadas sin compartir por lo menos algunos de los elementos que ambos filósofos propusieron, incluso aunque se esté lejano a su horizonte religioso (protestante en Ellul y judío en Jonas), sin el cual la descripción de sus obras queda inevitablemente coja.

La convicción básica de Ellul es la de que el hombre vive hoy rodeado de objetos técnicos exactamente (o mejor, "casi" exactamente) como antaño vivía rodeado de naturaleza. Y decimos "casi" porque lo característico del hombre moderno es que ha substituido lo real por sus símbolos, de manera que las prótesis tecnológicas se le han hecho casi tan necesarias como el alimento. Hoy, sencillamente, no existe una relación inmediata con el entorno: de la misma manera que la televisión substituye la conversación y el deporte competitivo termina con el juego amigable, también la lógica de la técnica —y especialmente las consideraciones de eficacia— terminan con las relaciones humanas tradicionales. El mundo tecnológico que da qué pensar a Ellul es el de la "eficacia" convertida hoy ya no en un instrumento, sino en un fin por sí misma. Con una frase que se ha hecho célebre, Ellul nos dice que somos "sonámbulos de la tecnología": las características de los sistemas técnicos se han extendido hoy a todos los aspectos de la actividad humana.

Frente a ello, Ellul —que no se olvide, fue y siempre quiso ser un "pensador religioso"— propone lo que denomina una "ética del no-poder", que de vez en cuando se traduce como una "ética de la no-potencia" para destacar que se trata de lo contrario de una ética de la impotencia. Para él, la tecnociencia vendría a ser el nuevo ídolo ante el cual todos (incluso los creyentes en las religiones tradicionales) acaban por abdicar de sus convicciones. El esquema de la obra elluliana es, evidentemente, cristiano: de la misma manera que Israel resistió a los ídolos, la sociedad humana debe hoy resistir a la reducción a

tecnología —y a elementos puramente mercantiles— de lo que son los elementos cualitativos y no reducibles a cálculo, que dan sentido a la vida humana. Su mensaje es claro: hay que asumir una ética de la renuncia; dejar de hacer cosas que podríamos hacer es una forma radical de resistencia al poder tecnológico. Un impotente es aquel que "quiere pero no puede"; en cambio, la ética del no-poder significa "poder pero no querer ese poder".

Una ética del no-poder significa negarse a la participación en el sistema técnico, haciéndose la pregunta más elemental de todas: "¿Para qué?" O si se quiere ha de reflexionar sobre una cuestión peliaguda: "¿Provoca esta nueva tecnología más dificultades que las que dice resolver?" De esta respuesta depende el valor ético del no-poder como actitud. Tal vez el lenguaje de Ellul, bíblico y paulino, resulte lejano a la sensibilidad de muchos lectores, especialmente de los más jóvenes, y tampoco le ayuda demasiado su obsesión a dedicar páginas y más páginas, a discutir acontecimientos históricos de los años que le tocó vivir (especialmente su combate con la concepción tecnológica del comunismo soviético, que para él era un calco del capitalismo más descarnado): Ellul fue, sin embargo, el primero en explicarnos por qué: "la técnica no es confort, sino potencia" y, lejos de ser un tecnofóbico clásico, abrió el camino a una crítica de la tecnociencia al mostrarnos cómo actúa nuestra tecnodependencia en contra de los intereses propios de la humanidad. Curiosamente, de Ellul parte una reinterpretación de Marx (a cuyo estudio dedicó un seminario prolongado durante muchos años) que no ha tenido aún la transcendencia política y cultural que debiera. La concepción marxista de la técnica y la alienación encuentran en él una relectura creativa que no debiera ser echada en saco roto por algunos antiglobalizadores políticamente muy ingenuos.

Hans Jonas, en su libro *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1973), ofrece el segundo pilar básico para la relectura de la ética aplicada contemporánea. Judío, teólogo y filósofo, marcado por la experiencia del Holocausto y combatiente en la brigada judía del ejército británico en la Segunda Guerra Mundial, es otro de esos curiosos individuos "retroprogresivos" que sacan de su relación casi enfermiza y fundamentalista con la religión las herramientas para ser "absolutamente modernos", aunque ello —como en el caso de Ellul— no le importase personalmente ni lo más mínimo, o directamente le incomodase. Leyendo lo que es su principal aportación a la teología judía, la conferencia *Dios después de Auschwitz*, nadie diría que el autor de ese texto desgarrado, en que concluye que ni siquiera Dios tenía poder para enfrentarse a Hitler, pueda ofrecernos en *El principio de responsabilidad* instrumentos para comprender la ética aplicada y para



entender por dónde puede (¿o debe?) proyectarse una ética que quiera comprender la sociedad tecnocientífica en vez de optar, simplemente, por subordinarse a ella.

Para aproximarnos a Jonas no sería inútil empezar por su crítica al imperativo categórico kantiano. Si queremos establecer cuál sea el papel del deber moral en una sociedad tecnocientífica, no estaría de más ver cuales son las cuatro diferencias —o denuncias, si se quiere— que plantea ante el modelo kantiano: por una parte, Jonas considera que Kant se equivocó al proponer un modelo de ética puramente "formal"; hoy es el sentimiento —más que la insuficiencia de la ley o su falta de universalidad— el motor de la protesta ante los problemas suscitados por el medioambiente y la tecnología. Una ética ambiental, o una ética aplicada en general, no debieran caer en la trampa de presentar la razón y el sentimiento como ámbitos mutuamente contradictorios. En segundo lugar, la ética kantiana ya no es válida hoy porque se dirige a los individuos, cuando lo que hoy gobierna el mundo son las masas: la posibilidad de una ética de la responsabilidad no depende, hoy por hoy, de que encontremos a un puñado de quijotes de la moralidad, sino de que sea sostenida y practicada por grupos lo suficientemente fuertes y autoexigentes.

Además, en tercer lugar, la ética de Kant regulaba la relación entre contemporáneos, mientras que hoy el mismo desarrollo de la tecnociencia exige tener presente en nuestra elección moral a las generaciones futuras cuyo destino se dirime en las opciones tecnocientíficas que tomemos hoy. Tal vez sea esa opción por tener también presentes las (ciertamente, hipotéticas) necesidades de las generaciones futuras lo que marque más a fuego la diferencia entre las éticas anteriores a Jonas y las posteriores. Darnos cuenta de que nada de cuanto hacemos es inocente, y todo deja su huella en el medio y en los humanos, se ha convertido en un motor de exigencia moral del que derivan conceptos como "precaución" o "sostenibilidad" de una manera obvia. Y finalmente, Jonas se distancia de Kant en una cuestión medular: para el filósofo ilustrado, y por una razón metodológica fundamental, no debía mezclarse la razón pura (la ciencia, en cuanto se refiere a lo que es) con la razón práctica (cuyo ámbito no pertenece al mundo de los hechos sino al de las obligaciones, o al "deber ser"). Para Jonas, esta escisión kantiana entre dos mundos, el de la ciencia y el de la ética, constituye estrictamente el problema nuclear de la modernidad. Hay algo profundamente equivocado, y políticamente nada inocente, en la distinción entre dos mundos, que sólo pueden progresar si avanzan al unísono. Haber aceptado que hay un mundo "neutro" y puramente descriptivo (el de la ciencia) es tanto como no entender que nuestra propia manera de mirar

condiciona profundamente aquello que somos capaces de ver. Caer en una escisión entre ciencia y ética sólo puede derivar en un totalitarismo tecnológico que, por vía de hecho, hace completamente inútil la eticidad. Ese mito de la autonomía de la tecnociencia se ha convertido hoy en la justificación de una dominación de lo tecnológico sobre lo humano que la ética debe ayudar a repensar: tan producto humano es la técnica como la ética y separarlas o contraponerlas significa abrir las puertas al nihilismo y a la destrucción del planeta.

Jonas propone una norma ética para la sociedad tecnológica que él mismo ha formulado de diversas maneras en el capítulo 5 de su *Principio de responsabilidad*. Positivamente, el imperativo de responsabilidad exige: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la tierra”; y negativamente: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”. O más sencillamente: “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad sobre la tierra”. Que se puede traducir también como: “Incluye en tu en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”. En cuatro maneras diferentes, pero profundamente coincidentes, Jonas vino a poner en el centro del debate la idea de “responsabilidad”, cuya importancia no pasa desapercibida a cualquiera que se interese por la sostenibilidad y por las consecuencias sociales y políticas de la tecnociencia.

Que el contexto explícito de Jonas, y el implícito de Ellul, sea la “heurística del temor” y un indisimulado pesimismo ante las consecuencias de la tecnología —cuando no un claro escepticismo ante la misma capacidad de los humanos para dominar su dominio sobre la tecnociencia— no debiera ser un argumento para negar la profundidad de su exigencia moral. Incluso asumiendo que Jonas y Ellul son pesimistas, y que se hacen eco del famoso lamento heideggeriano según el cual “sólo un dios puede salvarnos”, no es menos cierto que la posibilidad del fracaso debe ser considerada por lo menos tan imparcialmente como la del éxito, aunque una ingenuidad ilustrada y falsamente “progresista” nos lleve a obviarlo. Si algo ha mostrado el siglo pasado es que una lectura ingenua del progreso tecnocientífico conlleva, de forma inevitable, una ceguera política y moral de consecuencias terribles.

Poner el acento en la idea de responsabilidad y en la crítica elluliana al sistema técnico es lo que permitió que en la Conferencia de Río de 1992 apareciera citado por primera vez el “principio de precaución” y que, en ese mismo año, tal vez por aquello de que nada hay más práctico que una buena teoría, el



Tratado de Maastricht, que dio origen al euro entre otras tantas cosas, estableciese que la "política de la comunidad en el terreno del medioambiente se fundamenta en los principios de precaución y de acción preventiva" (artículo 174.2, TCE). La idea que los imperativos de salud y de seguridad han de prevalecer sobre la libertad de comercio da al liberalismo un contenido social e impide que se caiga en un economicismo disgregador. Configurando el principio de precaución como límite también a la supuesta "razón de Estado" (que, por ejemplo, en el caso del Estado Español pretende transvasar el agua del Ebro en un genocidio –o biocidio– irreparable), la Unión Europea dio un ejemplo de lo que debe ser una comprensión política de la técnica. Vemos, pues, que la ética de Jonas constituye también una peculiar herramienta de defensa de la democracia participativa moderna que reclama la transparencia y la evaluación pública de las decisiones políticas aunque el propio autor fiaba poco en la democracia liberal a la hora de defender el medio.

Como es obvio, no se puede pretender que sólo dos autores resuman hoy por hoy el nuevo paradigma en ética aplicada. El influjo de la bioética y de los derechos de los animales, especialmente a través de la obra de Peter Singer, no debiera quedar sin una referencia si se pretende explicar hacia dónde va hoy la ética aplicada. La idea de "imparcialidad" en nuestra concepción de la justicia, central en la obra de Singer y en la tradición utilitarista en que se inscribe, especialmente por el influjo de Hare, está siendo hoy un poderoso motor de reflexión en la ética aplicada. Si bien sería necesario otro artículo para justificarlo en profundidad, el tema de la "liberación animal", tan fácil de convertir en objeto de broma más o menos cordial, ofrece también elementos importantes para pensar a los humanos en una perspectiva ética. Contra una comprensión muy sesgada del utilitarismo, bastante arraigada en países de tradición católica, poner el acento en la idea de "igual derecho" o "imparcialidad" permite comprender a los humanos en una nueva concepción antropológica, más "en red" y menos "en pirámide", con exigencias éticas muy importantes.

### ¿Qué retos?

A estas alturas del artículo, uno se siente ya con alguna posibilidad de que el hipotético alumno de primer curso pueda entender hacia dónde va la ética aplicada: en definitiva, a replantear eso que tópicamente se ha llamado "el puesto del hombre en el cosmos". Si una ética aplicada tiene algún sentido no es el de limpiar la mala conciencia de los profesionales angustiados ante el hecho de que la tecnología (y la empresa que les da de comer) permiten, o

exigen, acciones contrarias a la conciencia moral. Ni siquiera –aunque ese sería un paso en la buena dirección– se trata de que la ética aplicada deba poner de acuerdo a profesionales y a usuarios de la tecnociencia a través de un proceso de debate. El reto que hoy es posible y necesario plantear es mucho más serio y actúa en profundidad. Una ética aplicada digna de tal nombre debe asumir la tecnociencia como estadio actual de la evolución humana y buscar las condiciones mediante las cuales la humanidad pueda seguir siendo –y sintiéndose– tal en un contexto tecnológico. La idea de “dominar el dominio”, lejos de ser un juego de palabras, describe de una manera bastante exacta lo que se puede esperar como “programa máximo” de una ética aplicada.

“Aplicar la ética” significa que debe comprenderse que el hombre es un animal tecnológico no sólo por sus capacidades de organización instrumental sino en su misma estructura ontológica. La técnica no es, pues, algo que los humanos “tienen”, sino algo que los humanos “son”. En los próximos años, especialmente cuando los progresos de la ingeniería genética hagan posible factualmente el rediseño de la especie –y la consecuente erradicación de enfermedades cuyo origen genético es ya bien conocido hoy– la necesidad de una serie de principios de índole moral consensuados a nivel global se hará todavía más urgente. Sin crear alarmismos tecnofóbicos, es obvio que el “sistema técnico” de Ellul y la Megamáquina pueden acabar imponiendo su ley de manera que “todo lo que pueda hacerse acabará haciéndose”, o que –como sería no sólo deseable sino necesario– los conceptos morales que se han ido forjando en estos últimos años (sostenibilidad, precaución...) deben inspirar políticas que permitan que el destino del planeta, y no sólo de nuestra especie, no acabe por ser apocalíptico.

“Aplicar la ética” significa replantear el sentido de algunas metáforas que viejos filósofos ya propusieron hace incluso siglos, pero que ahora deben ser revisadas a partir de la extensión de la tecnología. Pienso en conceptos como “cadena del ser” que, desde Aristóteles, designa el hecho bien conocido de que en la naturaleza no hay nada que no esté implicado y organizado, incluso jerárquicamente, sin referencia a otros entes. Pienso en metáforas como la del “camino” en Heidegger, cuya virtualidad consiste en mostrar que todo lo humano consiste en un progresivo adentrarse en el conocimiento sin otra seguridad que la de seguir algunas grandes intuiciones ontológicas. Pienso, incluso, en la idea ilustrada de la Enciclopedia como una forma de conocimiento global. Como se ve, he buscado imágenes provenientes de tradiciones culturales muy distintas para indicar que, hoy por hoy, en ética aplicada, es mucho menos importante discernir la tradición de que se proviene (fenomenológica,



utilitarista, kantiana) como trazar el campo de lo que se espera y de lo que, tal vez desesperanzadamente, se necesita.

En el horizonte de la ética aplicada se encuentra cada vez más la idea de la "red", originada en el ámbito de la ecología y divulgada con la extensión de Internet. No se trata tanto de analizar los posibles usos de esta metáfora cuanto de indicar que si en ética aplicada conseguimos llegar a pensar —¿tal vez de una manera darwiniana?— el concepto de "red", ello obligará a replantear en profundidad la antropología filosófica, cuyo postulado esencial consistía en demandar para los humanos, por motivos de capacidad lingüística pero también de significatividad, un trato separado y distinto cualitativamente al de los demás animales. La responsabilidad humana en la continuidad de la vida: ¿debe llevarnos necesariamente "pensar como una montaña", por usar el conocido eslogan ecologista lanzado por Aldo Leopold? "Pensar como una montaña" significa comprender que todo está entrelazado: el cazador, la pieza, el musgo, la nube, el viento y el árbol forman parte de una misma totalidad en que por mínimos cambios que hagan, cualquier cosa repercute sobre todas las demás.

La idea de red, cada vez más usada en geografía, en ciencias sociales y en ecología tendrá a buen seguro una importancia crucial en los años venideros, especialmente a la hora de definir lo que, en ética y en política, se entiende por "tener un derecho". Los derechos cruzados, por ejemplo, entre consumidores y productores, entre miembros de diversas culturas que conviven en las megaciudades o entre empresa y sociedad, no se pueden resolver sólo con apelaciones al diálogo, por muy voluntariosas que ellas sean, si quienes participan de una hipotética comunidad de diálogo no se dan cuenta de que sus opciones están implicadas en una red de significaciones múltiples cuyo ámbito incluye necesariamente a las generaciones futuras de que nos habla Jonas. "Tener un derecho" no se soluciona hoy con una referencia a la idea de "dar más a quien menos tenga" o "a quien más lo necesite", sin una profunda reflexión sobre lo que significa hoy la imparcialidad para evitar el paternalismo: ¿Qué sucedería si llegásemos a asumir que los paisajes (es decir, ya no los humanos, ni los demás animales, sino los objetos) deben "tener derechos" para poder establecer una red de significatividad en la vida? La "ética de la tierra" o los planteamientos de "wilderness", por ejemplo, van en esa dirección y presentan opciones tal vez poco intuitivas pero bien elaboradas conceptualmente.

Junto a la idea de "red", el concepto de "responsabilidad", en su significado más inmediato, el de "dar respuesta", está en el centro mismo de las éticas aplicadas. Y con él se replantea, inevitablemente, el famoso —y a veces tópico—

"humanismo tecnológico". Durante demasiado tiempo, han sido conceptos abstractos (las famosas "estructuras" o su equivalente romántico "el espíritu de la época") quienes servían de cortafuegos a la petición de responsabilidad. El sistema técnico, de hecho, está construido en buena parte para obviar y hacer innecesarias las responsabilidades particulares y concretas. Una ética aplicada para la tecnociencia debe extremar la petición de transparencia en la labor y hacer concretos los instrumentos de democracia en la toma de decisiones. La obra de Hans Jonas mostró que el número de los afectados por una acción (o por una omisión) de carácter moral no se limita a quienes viven, y por tanto deciden, en un momento o un contexto histórico o político determinado, sino que alcanza a individuos que tal vez no han nacido y cuyas expectativas de futuro no tenemos derecho a coartar. ¿Con qué derecho, pues, unos políticos elegidos para cuatro años pueden tomar (piénsese, otra vez, en el Plan Hidrológico Nacional español) decisiones que afectarán, tal vez por cientos de años, a gentes y a intereses aún hoy no predecibles?

En el debate sobre la responsabilidad como exigencia concreta se implica también la idea de autonomía. En la sociedad liberal, donde cada cual vale por uno y sólo por uno, cada cual es también el único responsable de sí mismo y, en consecuencia, nadie puede tomar decisiones en nombre de un individuo libre y dotado de razón y sentimientos. Pero, como hemos visto, desde Ellul y Jonas resulta harto discutible el presupuesto metodológico del individualismo que, para complicar más las cosas, es sin embargo aceptado como fundamento de las democracias liberales; y que, por lo demás, nadie pone seriamente en duda. Sin caer en comunitarismos estériles, que tienden a creer en la existencia de "derechos particulares" poco justificables en general, la ética aplicada para la tecnociencia tiene un amplio campo de debate alrededor de la significación de la autonomía. ¿Cómo evitar la tentación de "paternalismo tecnológico" cuando muchos de los afectados y usuarios de la tecnología carecen de los recursos, y del vocabulario incluso, que se hace necesario para comprenderla?

Podríamos alargar mucho más el campo de las preguntas y de las perplejidades o, aún, de las contradicciones que plantea una ética aplicada. Pero tal vez haya que reconocer que, en los últimos quince o veinte años, algunas cosas han sido (¿definitivamente?) resueltas. A nadie se le ocurre ya caer en la trampa de la utopía entendida como afirmación de que "todo es posible"; e incluso quienes no se sienten partícipes del sistema liberal saben que la utopía tiene un precio demasiado caro. Y en el otro extremo, a nadie mínimamente informado se le ocurre tampoco defender seriamente que "hay respuestas técnicas" a problemas que, en sí mismos, no son técnicos sino morales y/o políticos. Lo



que una ética aplicada puede hacer es, sencillamente, abrir un debate sobre la relación entre tecnología y sociedad y buscar reglas compartidas que, a través de una consideración imparcial de los razonamientos, arrojen un poco más de luz en lo ambiguo y lo cambiante de unas sociedades interculturales cada vez más complejas. Si la ética logra tender puentes de diálogo entre la tradición humanística y la tecnología habrá logrado ya mucho. Queda por discutir si existe una ética aplicada posible en sociedades sin una democracia fuerte y sin una implicación de la ciudadanía ("republicana", diría Kant) en la tecnología. Una ética aplicada significa, también, una democracia de ciudadanos informados, transparente y participativa. Esa es, tal vez, hoy, la utopía posible.