

Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Escuela de Postgrado  
Programa de Doctorado en Filosofía

**ÉTICA PARA LA GLOBALIZACIÓN**  
**Hacia una fundamentación ontológica del**  
*êthos* **actual**

**ERICK VALDÉS MEZA**

**Tesis para optar al Grado Académico de Doctor en Filosofía**  
**Con Mención en Ética**

**Profesor Patrocinante: Dr. M.E. Orellana Benado**  
**Santiago, mayo de 2008**

La vitesse de la lumière ne transforme pas simplement le monde. Il se transforme en le monde. La globalisation est la vitesse de la lumière.

Paul VIRILIO

A Marlene

# AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi agradecimiento a aquellas instituciones y personas que, en definitiva, han posibilitado el desarrollo y conclusión de esta tesis. En primer lugar, a la Escuela de Postgrado de la Facultad de Filosofía y Humanidades por haberme beneficiado, durante el primer año de mis estudios doctorales, con la Beca de Excelencia Académica.

En seguida, doy las gracias a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT), por otorgarme la Beca de Doctorado que, durante los tres años siguientes, financió, mis estudios de postgrado y la elaboración de parte de esta tesis. Sin este fundamental apoyo no hubiera sido posible sustentar razonablemente la dedicación que exige un trabajo de esta envergadura.

En tercer lugar, deseo agradecer al señor Coordinador del Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, profesor D. Eduardo Carrasco Pirard, por el apoyo que me brindó en diversos momentos de este periplo.

Agradezco particularmente al señor Decano de la Facultad de Derecho, profesor D. Roberto Nahum Anuch, por cuanto, valoró siempre esta iniciativa. Estoy en deuda con él por su decisivo apoyo.

Quiero expresar, también, un especial reconocimiento a mi colega y amigo, profesor Dr. Andrés Bobenrieth Miserda quien, a través del sano ejercicio de la conversación, supo esclarecer y beneficiar varios de los puntos aquí tratados.

Agradezco, además, al profesor D. Fernando Valenzuela Erazo, quien patrocinó en sus inicios mi tesis doctoral, y en una muestra más de su característica generosidad, estuvo de acuerdo en que modificara el rumbo teórico de mi trabajo y que otro profesor tomara en adelante su papel.

Finalmente, y de manera especial, quiero expresar mi gratitud al profesor patrocinante de esta tesis, Dr. M.E. Orellana Benado, quien siempre estuvo particularmente dispuesto a orientar y optimizar mis erráticas tentativas doctorales y, de ese modo, contribuyó decisivamente a que mi empeño haya cristalizado en la forma que aquí se presenta.

Paris, Madrid, México D.F., Santiago de Chile  
Mayo de 2005 – Abril de 2008

## NOTA ACLARATORIA

Todas las traducciones desde el alemán, inglés, francés y griego son mías, excepto en aquellos casos que señalo expresamente lo contrario. En las ocasiones que el término es particularmente complejo o ambiguo, lo consigno junto a su traducción, en el idioma original y entre corchetes.

# ÍNDICE



<b>INTRODUCCIÓN</b>	12
<b>Capítulo 1</b>	
<b>ONTOLOGÍA DE LA GLOBALIZACIÓN</b>	
<b>En torno a la falsa conciencia postilustrada</b>	24
1.1. El giro <i>globalizante</i>	25
1.2. La comprensión mayoritaria de la globalización	36
1.3. La globalización <i>premoderna</i>	39
1.4. La sustitución ontológica del sentido de la moral contemporánea	47
1.5. Los peligros de la globalización	50
1.6. La globalización como actitud fundamental	54
1.7. La falsa conciencia postilustrada	59
<b>Capítulo 2</b>	
<b>EL ALCANCE MODIFICADO DE LA ACCIÓN HUMANA</b>	
<b>La técnica como segunda naturaleza</b>	63
2.1. La discusión actual sobre la relación entre ética y técnica	64
2.2. Lo nuevo como esencia de lo problemático	77
2.3. La cosificación de la naturaleza: la ciudad como el nuevo <i>êthos</i>	81
2.4. La significación ética de la técnica en la época del <i>homo faber</i>	84
2.5. De la <i>antropología</i> a la técnica contemporánea	89
2.6. La disolución de la <i>antropología</i> en la experiencia técnica del mundo	93
2.7. La técnica como sometimiento: la biotecnología	96
2.8. La técnica como segunda naturaleza	101

<b>Capítulo 3</b>	
<b>METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD</b>	
<b>La descripción heideggeriana del paradigma de la modernidad</b>	105
3.1. El <i>ser-ahí</i> cotidiano	106
3.2. La voluntad de poder del <i>subjectum</i> moderno	117
3.3. El silencioso subyacer del principio de razón	120
3.4. Codeterminación del principio de razón y la época moderna	124
3.5. El tenaz y creciente prevalecer del principio de razón	127
3.6. La interpelación del principio de razón	129
3.7. Superación ético-ontológica de la disposición técnica del mundo	132
3.8. Ontología y ética en la interpretación heideggeriana de la técnica	136
3.9. El sentido ético de <i>Ser y Tiempo</i>	140
<b>Capítulo 4</b>	
<b>EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD COMO VUELTA A LA METAFÍSICA</b>	
<b>Hacia una ética ontológica</b>	144
4.1. Responsabilidad y la superación de las aporías éticas tradicionales	145
4.2. La trágica antinomia de la contemporaneidad	150
4.3. La crítica de Jonas al imperativo categórico kantiano	155
4.4. Un imperativo nuevo para el nuevo tiempo	157
4.5. El “cuidado” del ser como sentido ético del existir	163
4.6. Corresponsabilidad por las acciones de repercusión colectiva	165
<b>Capítulo 5</b>	
<b>ÉTICA APLICADA Y PLURALISMO</b>	
<b>Una mínima moral para el <i>êthos</i> de la globalización</b>	169
5.1. El giro ontológico de la contemporaneidad	170
5.2. La extraña moral del <i>êthos</i> tecnológico	177
5.3. Mínimos morales para el <i>êthos</i> de la globalización	180

5.4. El pluralismo como superación del politeísmo axiológico	182
5.5. La ética aplicada como síntesis de fines y deberes	191
5.6. La posibilidad real de la ética aplicada en el siglo XXI	194
<b>Capítulo 6</b>	
<b>ÉTICA PARA LA GLOBALIZACIÓN</b>	
<b>Hacia una <i>Êthosophía</i></b>	198
6.1. El <i>êthos</i> como estructura básica del habitar	199
6.2. Dussel y la des-trucción de la historia de la ética	200
6.3. El aporte ontológico de la hermenéutica ricoeuriana	204
6.4. Ηθος y Αγορα: la existencia ética	211
6.5. El riesgo como nuevo criterio de corrección moral	213
6.6. La prevención como fuente de un nuevo imperativo	216
6.7. Hacia una comprensión ontológica del <i>êthos</i> actual: la <i>êthosophía</i>	222
<b>CONCLUSIONES</b>	
<b>Un <i>sentido</i> para la moral de la globalización: la <i>êthosophía</i></b>	224
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	233

# INTRODUCCIÓN

A comienzos del siglo XXI, la filosofía tiene aún pendiente una reflexión cabal acerca de la globalización. Quizás por influencia del pensamiento de Heidegger, muchos análisis han concentrado su atención en el fenómeno de la técnica y, con ello, relegado a un segundo plano al que, como demostraré más adelante, constituye un acontecimiento inédito en la historia.

Cuál sea la razón de esta omisión no es un interés central en esta tesis, ya que intentar responder aquello, más que una pregunta filosófica, sería un asunto histórico referido a la literatura sobre la globalización<sup>1</sup>. Me importa elucidar qué es la globalización, cuáles son sus orígenes, cuáles sus repercusiones, y cuál su ulterior significado. Para esto intentaré demostrar que el modo de pensar propio de la globalización es calculador, que actúa sobre seguro y que adquiere el estatuto de criterio mediante el cual es posible determinar que algo sea o no sea como ente<sup>2</sup>. Esta manera de

---

<sup>1</sup> Para una introducción respecto a las características de una pregunta filosófica, véase, SCRUTON, Roger, *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1999, Trad. de H. Orrego, pp. 3-6.

<sup>2</sup> En el sentido de la *ratio* propia del pensamiento moderno; a saber, aquella razón que saca cuentas y pondera todo en función de un criterio de utilidad y empleabilidad.

entender y simbolizar el mundo, a mi juicio, potenciada y exacerbada por los avances tecnológicos inherentes al desarrollo de dicho acontecimiento, será fundamental para comprenderlo como un peligro para el pensar.

Desde la última década del siglo XX, han proliferado los análisis políticos, económicos y, principalmente, sociológicos de la globalización, motivo por el cual recojo también tales contribuciones. Sin embargo, aquí no me he propuesto como objetivo ofrecer una mirada multidisciplinaria del tema, sin perjuicio de que, como se verá más adelante, la globalización representa un conjunto de complejas interrelaciones multifactoriales. En la presente investigación abordo dicho acontecimiento desde la perspectiva estrictamente filosófica, en el entendido de que la ética para la globalización puede aportar al debate crítico de la contemporaneidad, sin perjuicio de que tal empeño corra el riesgo de encapsularse en una visión más bien parcial del asunto<sup>3</sup>.

Postulo que la globalización es una actitud existencial, un modo de ser, una manera de habitar contemporánea. Y esta concepción interpela a la mirada filosófica más que a ninguna otra. Por ello, aquí desplegaré una exégesis de la globalización, que intenta demostrar que ella es una consecuencia del fenómeno tecnológico moderno, que presenta de manera nueva y renovada preguntas sobre la relación entre técnica y ética, en el contexto de una época marcada por el carácter modificado de la acción humana.

---

<sup>3</sup> Varios autores se han avocado a la tarea de debatir, desde distintas perspectivas, el fenómeno de la globalización. Para una introducción, véase BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern ethics*, Oxford, Blackwell, 1993; RUITORT, Bernat (coord.), *Indagaciones sobre la ciudadanía. Transformaciones en la era global*, Barcelona, Ed. Icaria, 2007; ROBLES, Fernando, *El desaliento inesperado de la modernidad*, Concepción, Ediciones Sociedad Hoy, 2000; OPAZO, Andrés (editor), *Chile: los desafíos éticos del presente*, Santiago, Aguilar, 1999; FLORES, Víctor y MARÍNA, Abelardo, *Crítica de la globalidad*, México, F.C.E., 1999.

Valga entonces una aclaración. Por razones metodológicas, “técnica” es entendida en esta tesis, salvo que se señale expresamente lo contrario, indistintamente como tecnología y tecnociencia, sin atender a sus diferencias de forma y fondo. Al hablar de técnica contemporánea estoy diciendo lo mismo que señalan otros autores (entre ellos, Heidegger y Jonas) cuando dicen “técnica moderna”. Si hubiera que discriminar técnica de tecnociencia o tecnología, quizás podría señalar que esta última sería la expresión potenciada de las técnicas atómica y cibernética; lo que en el presente siglo se manifiesta radicalmente, a través de la técnica genética y de la técnica informática<sup>4</sup>.

Pretendo, entonces, demostrar la necesidad de un nuevo fundamento para lo que he llamado “*êthos* actual”, a saber, el conjunto de paradigmas a través de los cuales el siglo XXI insta a los seres humanos a pensar, actuar y, en última instancia, configurar su vida. Y esto, dado que las actuales condiciones de existencia han modificado el escenario moral. Por ello, las novísimas problemáticas generadas por el acontecimiento tecnológico contemporáneo requieren de una ética también nueva, que elucide sus recientes exigencias morales y sus inéditas responsabilidades. Una ética que no considere nítidamente las cuestiones precedentes, no daría cabal cuenta de la globalización, sino que más bien correspondería a un esfuerzo artificioso, estratégico, más bien demagógico.

Qué se entienda por globalización dependerá, en último término, de cuáles sean las significaciones y alcances que se atribuyen y reconocen en el acontecimiento técnico contemporáneo. El mundo actual es un mundo globalizado. Con esto quiero decir que la globalización no es un atributo más

---

<sup>4</sup> Sobre la distinción entre técnica y tecnología, véase ARANCIBIA, Marcelo, *La nueva ilustración: una concepción del fenómeno tecnológico*, Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, Universidad de Valparaíso, 2004.

del mundo actual, sino que corresponde a su verdadera esencia; el mundo es globalización. Por ende, intentaré aquí desenmascarar la que llamaré concepción mayoritaria de la globalización, esto es, aquel modo en que parte importante de los seres humanos la entienden o son conminados a entenderla, a saber, como un fenómeno indiscutiblemente útil y provechoso para la vida. Dicha concepción es, por lo menos, equívoca, mítica, y requiere ser complementada con una recepción esencial, ontológica, a través de la cual mostraré como la globalización, más que un fenómeno, corresponde a una actitud existencial, quizás, a la más radical y decisiva actitud de los seres humanos del siglo XXI<sup>5</sup>.

La estructura fundamental de la globalización es omniabarcante y omnipresente; una estructura técnica, informática, interconectada y simultánea que reduce la intelección del tiempo y el espacio a su mínima expresión, relegando todas las distancias al olvido, y sobrevalorando lo sin-tiempo y sin-distancia. La globalización es el último fruto del racionalismo cartesiano y del sueño ilustrado, que sitúan al sujeto en un sistema de autocomprensión autárquico y emancipado que le permite conocer todos los entes del mundo, incluido él mismo. Esta comprensión del sujeto humano como *subjectum theoreticus*, plantea una importante dificultad a la ética: generar un pensamiento moral prescindente de aquel entendimiento<sup>6</sup>. La ética contemporánea puede pagar esa deuda, a partir del desenmascaramiento del sujeto como fundamento, propuesto por la tesis de

---

<sup>5</sup> Esto es, como una disposición (en el sentido de la *héxis* aristotélica) firme y constante para comportarnos de un modo determinado y no de otro. Para el concepto consignado, véase de ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 2000, VI 5 1140 b7-19; 12 1144 a29-36; X 5 1176 a 16-20.

<sup>6</sup> Aquel entendimiento que en virtud de la voluntad de poder objetiva al mundo reduciéndolo a un fondo desechable que adquiere valor solo en función de su utilidad. Al respecto, véase el número 11-12 de *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía, México, UNAM, 2001; HEIDEGGER, Martin, "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967; NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999. (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, II *Unzeitgemasse Betrachtungen*).



Nietzsche sobre la figura del científico, y su ulterior disolución metafísica en Heidegger.

El advenimiento del sujeto contemporáneo como *subjectum theoreticus*, justifica la descripción del *êthos* actual como un *êthos* técnico, el cual, por la fuerza de sus propias implicancias, hace viable el proyecto general de esta tesis: construir una ética capaz de constatar los paradigmas ontológicos, y reformular los paradigmas éticos que configuran el escenario humano del siglo XXI.

Así, una ética de fundamentación ontológica comienza con el concepto de responsabilidad de Jonas, el más reciente y, quizás, más relevante intento por dotar de contenido metafísico a una ética contemporánea en la tradición continental<sup>7</sup>. Una vez mostrada la continuidad técnica-globalización, y constatada la posibilidad de generar una ética que supere la comprensión moderna del sujeto, será necesario mostrar, a partir del pensamiento de Jonas y Apel, la posibilidad de imponerse a las aporías de la ética tradicional, suscitadas por la escisión de fines y deberes, los cuales aparecen aquí como dos momentos distintos pero complementarios del razonamiento moral occidental. La afirmación de esta complementariedad la constituirá precisamente la ética que proyectaré en las páginas siguientes, por cuanto tendrá como condición de su posibilidad, las consecuencias y las intenciones de la acción humana como criterios de corrección moral siempre convergentes y complementarios.

Por lo tanto, será necesario preguntarse por las condiciones de posibilidad de una fundamentación ontológica de una ética, y a partir de su afirmación, se cuestionará el real grado de aplicabilidad de la misma. En este punto, la

---

<sup>7</sup> Para la distinción entre concepción y tradición filosófica, véase de ORELLANA BENADO, M.E., "Concepciones y tradiciones en filosofía", en NUDLER, Oscar (Editor), *Filosofía de la Filosofía*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 2008.

particular ontología de la comprensión, desplegada por la hermenéutica de Ricoeur, será relevante en la configuración de una ética que pueda interpretar la realidad contemporánea, y por consiguiente, desarrolle una mirada crítica y fecunda de la globalización.

Dicha interpretación señalará el camino para la ética aquí propuesta. En primer lugar, afirmaré la posibilidad cierta de existir éticamente, a saber, desplegar una existencia moralmente significativa, que recepcione nítidamente el mundo globalizado, en el entendido de que es un mundo distinto, dotado de un rasgo característico que como nunca hoy adquiere inusitado protagonismo en el acontecer humano: el riesgo de que el propio individuo termine definitivamente encapsulado en un solo modo de pensar y un solo modo de existir: el modo de pensar y de existir globalizado, a saber, el modo de pensar y de existir del *subjectum theoreticus*.

En segundo término, buscaré superar la creencia de que solo tiene valor en el mundo globalizado lo surgido de la ciencia y la tecnología, mostrando a la tecnociencia como interesada y, por ende, subjetiva en este ámbito, a saber, como una visión más bien estratégica, que nace articulada en coherencia con los mismos intereses y patrones frente a los cuales debería tener objetividad.

Como tercer paso, intentaré demostrar que la globalización debe ser recepcionada a partir de un determinado modo de vivir: ponderando y previendo racionalmente los riesgos asociados a las consecuencias de nuestros actos, logrando así un equilibrio razonable entre el deber que alienta ese discernimiento (que es considerado en esta tesis como un medio) y los fines que es prudente perseguir.

Luego diseñaré la arquitectura esencial de la ética para la globalización, en la cual un criterio fundamental de discernimiento moral será la capacidad de prever. Este elemento deliberativo cumple con los requisitos de esta tesis: tener su origen en la ontología de la globalización desplegada en el presente trabajo, y reunir en sus fundamentos y procedimientos los dos momentos del razonamiento moral occidental, aquel relativo a los fines y aquel relativo a los deberes.

Más que nunca en los inicios del siglo XXI, se ha hecho visible la incapacidad de la ética tradicional para generar normas morales, de aceptación general y razonable grado de aplicabilidad, que regulen la acción tecnocientífica. Tal es una hipótesis importante de esta tesis, y tal es el punto de partida de la ética para la globalización, en cuanto la dilucidación de dicha antinomia supone la consolidación de una ética procedimental, deliberativa, y prudencial, basada en un correcto diagnóstico ontológico del *êthos* actual. Por ello, como último paso comprobaré la urgencia de replantear la radical experiencia del habitar, y a partir de ese ejercicio teórico-práctico, constataré la necesidad de redefinir la naturaleza de la vivencia moral contemporánea. Sin embargo, antes de desarrollar las cuestiones precedentes, he aquí algunas advertencias.

Primera: subyace a mi propuesta la convicción de que la época actual exige de la ética su máximo esfuerzo deliberativo, para con él superar definitivamente las aporías morales, sembradas por la metafísica del sujeto moderno, y que permanecen tenazmente adheridas a la naturaleza de la globalización.

Segunda: la presente tesis ha sido concebida con un objetivo terapéutico. El diagnóstico de la contemporaneidad no es del todo alentador, situación ya anunciada por Nietzsche y ratificada por Sloterdijk: los valores más caros de

la humanidad han sido ocultados y, consecuentemente, relegados a un papel secundario en la gran obra del teatro humano. El ejercicio filosófico, otrora más digno y apreciado, ha perdido terreno en la época del gen y del ciberespacio, quedando prácticamente detenido a la vera del camino que sigue actualmente el mundo de la vida. De este modo, la inversión axiológica operada por los nuevos paradigmas de existencia, conducen a los seres humanos por derroteros inéditos de múltiples y heterogéneas coordenadas morales. Este fenómeno que se podría denominar “la enfermedad mortal” parafraseando a Kierkegaard, requiere de un pronto remedio y un oportuno tratamiento. En esta tesis propongo un posible tratamiento.

Tercera: el título de “Ética para la globalización” busca anunciar una reflexión eminentemente postmetafísica, deconstructiva y hermenéutica, que precisa una fundamentación de normas morales en sintonía con la actual situación mundial. Por ende, he canalizado mis esfuerzos a una rehabilitación de la filosofía práctica, puesto que el alcance planetario de la acción modificada de la contemporaneidad parece estar obligando a dirigir la mirada en esa dirección. Ahora bien, *ética postmetafísica*, porque busca superar la noción del ser como fundamento propia de la concepción cartesiana de subjetividad. *Deconstructiva y hermenéutica* porque aspira a eclosionar, precisamente, al interior del análisis explicativo de la actual situación de la existencia humana y, sin perjuicio de mantener el carácter de una ética propositiva, orientar la búsqueda de nuevas claves interpretativas para la hora presente.

Cuarta: con la expresión “*êthos* actual” pretendo significar algo bien importante. La palabra ética proviene del adjetivo griego *ethiké*, derivado del nombre *êthos*, el cual encerraba, en principio, dos cruciales sentidos. Primeramente, significaba “el lugar donde se habita”, la “residencia” o “morada”, la “habitación”. Se dice que, originalmente, designaba los lugares donde se criaban o encontraban los animales, esto es, sus pastos o

guaridas. Posteriormente, pasa a designar el pueblo al cual el hombre pertenece, a saber, su gran morada, o sea, su patria. Precisamente, Heidegger es quien – creo que sin proponérselo – sale en socorro de esta significación, ya que en su *Carta sobre el Humanismo*, cuando señala que la ética no es tal por el hecho de que es ontología, porque corresponde al pensar que afirma la morada del ser humano en la verdad del ser, no está haciendo más que destacar que el ámbito en el cual somos o habitamos constituye, precisamente, nuestro elemento originario<sup>8</sup>.

Sin embargo, el significado del término *êthos* no queda constreñido a estas dos únicas y tan interesantes significaciones. Luego, el término pasa a precisar otro lugar de habitación del ser humano, específicamente, su morada interior, el lugar que el hombre porta dentro de sí, su actitud frente a sí mismo y frente al mundo, la fuente recóndita de donde emanan todos sus actos, esto es su *disposición* (la *héxis* griega, y la *habitud* de los escolásticos). Así, entonces, es como se llega a la acepción más consensuada de la palabra *êthos*; aquella que la significa como “carácter” o “modo de ser”. Quiero precisar brevemente esto. El término *êthos* significará carácter, no entendido éste como el temperamento del individuo, vale decir, como su talante psicológico, sino que como la manifestación de su comportamiento, esto es, la expresión de cómo el ser humano se porta y se comporta, de cómo se tiene a sí mismo, de cómo libremente se va apropiando de su forma de vida a lo largo de su existencia. Por lo tanto, en esta tesis el *êthos* va a significar el “modo de ser” del individuo, pero no precariamente entendido como la simple “manera de comportarse”, sino que como – y aquí está el verdadero *quid* del asunto – su esencial modo de

---

<sup>8</sup> Para una exposición más detallada sobre la etimología de la palabra *ética*, véase ARANGUREN, J.L., *Ética*, Madrid, Alianza, 1959, pp.19 -26. También, véase, VALDÉS MEZA, Erick, “Ética y moral”, en PINO, C., RODRÍGUEZ, R., VALDÉS, E. (eds.), *Ética: fundamentos y aplicaciones*, Santiago, Ediciones de la Policía de Investigaciones de Chile, 2006, pp.66-69.

existir, su plena originalidad, su honda y auténtica morada interior, su modo de habitar el mundo. En este sentido, la ética debiera ser una disciplina que trate de fundamentar normas de comportamiento moral, que no solo regulen la manera que tiene el ser humano de relacionarse con los demás y con la naturaleza (o sea, la ética no debe abocarse solo al estudio de esa relación), sino que intente orientar la esencial manera que él debe asumir frente a su propia existencia o, mejor dicho, el auténtico y original modo que debiera tener su habitar y su existir<sup>9</sup>.

Quinta: los objetivos y aspiraciones de esta investigación tienen sus límites. La ética para la globalización no representa *la* solución para los peligros que pueda entrañar la era globalizada. De hecho, no existe un consenso absoluto de que ésta implique algún peligro. Por ello, he acotado las ambiciones, y lo que he buscado es poner en perspectiva un diagnóstico de la época presente, realizar una descripción crítica de la misma y ofrecer un criterio que busca morigerar sus efectos negativos.

---

<sup>9</sup> ¿Cómo es posible que acontezca la apropiación de la que hablo más arriba? Es Aristóteles quien otorga la pista requerida haciendo notar que *éthos* procedería – por una ligera modificación – del término *éthos*, que significa “hábito” o “costumbre”. De este modo, el término *ethiké / ethikós* provendría de *éthos*, vocablo que Aristóteles relaciona con *éthos*, al igual que Platón cuando dice (Toda disposición del carácter proviene de la costumbre). Así, y en consonancia con el pensamiento aristotélico, la vinculación etimológica entre “carácter” y “costumbre” es señal de una relación de mayor peso, a saber, una vinculación real y concreta, una singular complicidad de causa y efecto, ya que el carácter se formaría a partir de la costumbre; ésta, entonces, sería el principio nutricional del cual procede aquél. Por lo tanto, y de acuerdo a lo anterior, el ser humano se apropia de su carácter a través del hábito, de la costumbre; aquél no es innato, sino que tributario de la práctica constante. Esta concepción del hábito la entiendo aquí, no como una faceta exterior de nuestro comportamiento, sino que en aquello que es habido, aquello que se tiene, de modo tan radical y arraigado, que se es eso. Con arreglo a lo anterior, será posible afirmar que aquel que tiene el hábito de mentir es mentiroso, el que posee el hábito de hacer el bien es bueno, y así sucesivamente. (Al respecto, cfr., ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, Madrid, Gredos, 2000. Trad. de Julio Pallí Bonet.).

Finalmente, no he evadido las dificultades teóricas y las posibles objeciones que pudiesen hacerse a mi propuesta, las cuales han constituido una aceptable prueba de suficiencia para ella.

Capítulo 1  
ONTOLOGÍA DE LA GLOBALIZACIÓN  
En torno a la falsa conciencia  
postilustrada



## **1.1. El giro *globalizante***

El objetivo en este capítulo es situar filosóficamente la globalización. En primer lugar, buscaré demostrar que su lógica interna responde a un paradigma utilitarista que lo lleva a ser entendido por la mayoría como un acontecimiento que tiene como único destino aumentar las posibilidades económicas y abrir a todos los países, subdesarrollados y en vías de desarrollo, las puertas de las culturas del primer mundo.

Sin perjuicio de que resulta claro que la economía actual obedece a patrones neoliberalistas, nítidamente conectados con el utilitarismo anglosajón del siglo XIX, he buscado un hito moral que, a mi entender, marca el inicio de este nuevo paradigma valorativo, que he llamado “el giro globalizante”, que supone, como explicaré más adelante, el paso de un criterio prudencial a otro utilitarista. Esto quiere decir que la cultura del siglo XXI busca la satisfacción garantizada de necesidades fundamentalmente creadas a partir de principios

de placer que señalan que las consecuencias de los actos solo son buenas en la medida que se evidencian útiles para la vida.

¿Qué tiene de malo lo anterior? ¿Acaso le está vedado al ser humano buscar su propia felicidad? ¿No es eso, precisamente, lo que en el fondo enseña el utilitarismo? En el presente capítulo me hago cargo de estas posibles objeciones, principalmente a partir de la hipótesis de que si bien la búsqueda del placer y la felicidad es en sí misma del todo razonable, lo que sí entraña un peligro mayor es que en la globalización, el contenido de ese placer y de esa felicidad han quedado definidos por criterios que alientan el consumismo superfluo y un materialismo que entiende a la tecnociencia como única fuente de verdad y objetividad.

Finalmente, señalaré qué entiendo en esta tesis por globalización. Concluiré que la que aquí he llamado comprensión mayoritaria de la misma, por ser la universalmente aceptada y tenida por verdadera, es realmente incorrecta. La verdadera globalización, la única, surge con la eclosión de la informática, que desaparece las barreras temporales y espaciales de la vida del individuo, transformando la razón en imagen y reemplazando lo real por lo virtual. Una globalización que no necesariamente funciona objetivada, esto es, fuera del individuo, sino que principalmente desde dentro de él, desde su disposición afectiva, desde su propio modo de pensar, conceptualizar y racionalizar el mundo.

La conclusión será entonces que el principal peligro que encierra la globalización es el tipo de pensar que le subyace, el cual se encapsula en una sola vía de manifestación y desarrollo. Un pensar que, como se señalará más adelante, es fruto de la razón ilustrada devenida en razón tecnocientífica. La globalización no habría sido posible si la técnica no hubiese alcanzado su más reciente estadio: el informático.

Ahora bien, la erupción de la técnica moderna no solo modificó los alcances de la acción humana, sino que también la naturaleza de su moral. En efecto, en la época contemporánea, los principales criterios que señalan qué sea lo bueno y lo correcto, se han definido en virtud de la consecución de ciertos fines considerados útiles para los seres humanos. Y este concepto de utilidad ha experimentado un giro radical en su historia, admitiendo dos momentos bien distintos en su comprensión: el primero, identificado con el período de la técnica premoderna, y que llamaré *utilidad prudencial*; el segundo, enmarcado dentro de la tecnología contemporánea, y que aquí he designado como *utilidad hedonista*. Veamos.

Epicuro de Samos, fundador de la corriente llamada hedonismo, de gran influencia en la cultura occidental, constituye una de las cimas del período helénico<sup>10</sup>. El desarrollo teórico de este concepto, relaciona los principales postulados de su posición con el utilitarismo del siglo XIX, el cual parece gozar de excelente salud en la era globalizada<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Véase, de LAKS, André, "Epicuro", en CANTO-SPERBER Monique (directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001, pp.516-524.

<sup>11</sup> Diógenes Laercio dedicó el último y más extenso capítulo del libro *Vida, obra y sentencias de los filósofos más ilustres* a Epicuro quien habría escrito alrededor de 300 obras, de las cuales solo se han conservado varias cartas y fragmentos dispersos. Para reconstruir el pensamiento de Epicuro, hay que remitirse al poema de Lucrecio *De rerum natura* (*Sobre la naturaleza de las cosas*) y los comentarios de Cicerón o de Filodemo de Gádara, que habría fundado una biblioteca con numerosos volúmenes de la obra de Epicuro, la cual, de acuerdo a la versión más aceptada, terminó siendo devastada en un incendio. Solo se dispone actualmente, de *Carta a Idomeneo* (que es a la vez el testamento de Epicuro), *Carta a Meneceo*, *Carta a Herodoto*, así como *Carta a Pitocles*, *Máximas Capitales* y *Escritos Vaticanos*, todos ellos, de menor extensión. Véase, DIOGENES LAERCIO, *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Tomo II, Madrid, Biblioteca Clásica, 1887; También, véase, MONTANER y SIMON (editores), *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano de Literatura, Ciencias y Artes*, Barcelona, 1887-1889.

Partiendo desde una posición epistemológica, por cierto conectada con su reflexión ética, Epicuro plantea que el saber por el saber mismo carece de sentido. Éste debe ser aprovechado en bien de la existencia humana; representa un instrumento para la vida, y como tal, se conocerá su verdadero valor por la utilidad que represente para ella. Si un saber es meramente especulativo y no aplicable en la vida cotidiana, específicamente en aquello que dice relación con la utilidad que pueda prestar para tener una buena vida, no debe ser considerado, estrictamente, un saber. Dentro de este contexto, el saber filosófico posee especial relevancia, puesto que es el que más claramente conduciría a una vida placentera. De acuerdo con este criterio de corrección moral, todo saber adquiere su valor en la medida de que, si y sólo si, conduce a la felicidad.

El plan maestro trazado por Epicuro en relación a la estructuración de las condiciones que permitan llevar una vida buena, queda adscrito a su concepción de la . Dicha concepción señala que son excluidos de la trama esencial de la existencia los acontecimientos ligados a la causalidad y al azar. Somos libres para orientar nuestras vidas, lo cual no solo nos otorga poder sobre nosotros mismos sino que, y por sobre todo, nos confiere una responsabilidad mayúscula respecto de las consecuencias de nuestros actos.

Epicuro sostiene que podemos modular de manera libre la existencia y rechaza el concepto estoico de “destino”, asociado al ancestral “fatalismo” de la cultura griega. El hedonismo, doctrina tendiente a lograr el placer y la felicidad, carecería de sentido, según Epicuro, en un mundo regido por la necesidad, puesto que ningún esfuerzo por obtener mejores condiciones de

existencia tendría razón de ser<sup>12</sup>. Asimismo, tenemos opciones claras de propender, a través de la acción libre y voluntaria, a una vida moral orientada por la búsqueda del placer y la felicidad. Sin embargo, ¿cuál es la relación entre placer y moral? En la sociedad occidental del siglo XXI, ambos conceptos parecen opuestos. Muchas personas entienden que el hedonismo es la búsqueda desenfrenada de los placeres del cuerpo, por lo que cualquier consideración ética sobre el asunto estaría de más, ya que una doctrina tal quedaría, por la fuerza de sus propias implicancias, relegada al terreno de la inmoralidad. Sin embargo, tal posición solo supone *un* entendimiento del hedonismo.

Para Epicuro, el fin de la vida moral es lograr el placer y evitar el dolor. ¿Es esto equivalente a perseguir el placer contra viento y marea y por todos los medios? En absoluto, por cuanto para este filósofo helénico, la búsqueda del placer representa lo moralmente bueno, esto es, lo digno de ser buscado y conseguido. Por lo tanto, solo lo bueno nos otorga placer, entendido este último como felicidad. Así, el placer no tiene por qué constituir un desenfreno ni una vida disipada, irracional e instintiva. Por el contrario, solo será posible lograr la felicidad a través de la salud del cuerpo y la imperturbabilidad del alma, ésta última, la condición *sine qua non* para lograr una vida feliz.

Para obtener condiciones de existencia, mejores y más felices, hay que buscar la *ataraxia*; a saber, el reposo, entendido como la ausencia de dolor y la paz del alma. Por lo tanto, debemos emplear la razón para identificar cuáles placeres son convenientes y cuáles no. Superiores serán aquellos del espíritu o del alma, vale decir, los que proporcionarán la felicidad más plena y más perenne, y no los placeres del cuerpo, en general más deseados,

---

<sup>12</sup> Para corroborar estos aspectos de la doctrina de Epicuro, véase de LAKS, André, "Epicuro", en CANTO-SPERBER Monique (directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001, pp.516-524.

pero momentáneos y, casi siempre, fuente de largos estados de dolor y sufrimiento<sup>13</sup>.

Epicuro liga la utilidad con el placer y la felicidad. Toda acción humana será moral si sirve a una vida concreta, y le proporciona mejores condiciones para desarrollarse, a partir de criterios racionales que lo insten a preferir los placeres superiores o espirituales por sobre los inferiores o corporales. Epicuro recomienda la práctica de la *phrónesis* es decir, ponderar los placeres y elegir con prudencia. Este es el momento de la utilidad prudencial en el razonamiento moral occidental. Guiado por un criterio consecuencialista, el individuo pondera racionalmente los fines que decide perseguir.

Entonces, el ser humano, impregnado de un pulso vital carente de ambiciones autodestructivas, se entrega a una actividad que considera que la felicidad no depende de factores externos; a saber, factores técnicos, ni a cosas que están fuera de su control. Por el contrario, ejerciendo la autonomía propia del sabio, sería posible lograr un estado de ánimo equilibrado y una disposición armoniosa frente a la vida.

Estas ideas reciben un nuevo impulso en el siglo XVIII con el desarrollo del utilitarismo anglosajón. Para discernir si una máxima es o no moral, el utilitarismo sostendrá que el criterio es observar si su puesta en práctica trae de hecho la mayor felicidad para el mayor número de individuos. Así, Francis Hutcheson afirma que “la mejor nación es la que proporciona la felicidad más grande al mayor número de personas, y la peor es la que les ocasiona

---

<sup>13</sup> Para corroborar estos aspectos de la doctrina de Epicuro, véase de LAKS, André, “Epicuro”, en CANTO-SPERBER Monique (directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001, pp.516-524.

miseria en forma semejante”<sup>14</sup>. También se visualizan antecedentes de esto en William Godwin, en su libro *Political Justice*, cuando señala que “la razón demuestra que hay más valor en la felicidad de un conjunto de hombres que en la de uno solo”, sea éste uno mismo, un pariente o un amigo<sup>15</sup>.

El utilitarismo, por lo menos en principio, sería una suerte de altruismo ético, dado que ordena sacrificar el propio bien por el de la mayoría. Sin embargo, el sacrificio de bienestar propio no constituye un bien en sí. Si la renuncia no aumenta la suma total de la felicidad colectiva, ella es inútil. El acto humano, para ser moral, supone contribuir a la mayor felicidad para el mayor número.

Jeremy Bentham formula el célebre “Principio de utilidad” en su libro *The Principles of Morals and Legislation*<sup>16</sup>. Se aprueba o desaprueba una acción, según si aumenta o disminuye la felicidad; esto es, el placer. En el utilitarismo, lo moral queda definido por un criterio cuantitativo: la cantidad de felicidad que logra a través de una acción determinada. Bentham afirma que si la cantidad de placer es la misma, será tan bueno un juego de niños como la poesía.

Lo anterior, implica un asunto de suyo complejo y encierra un polémico argumento que debe ser aquí elucidado. La propuesta de Bentham no se ajusta a la tendencia que, en ética, debe primar en el siglo XXI. Aceptar que todos los placeres son igualmente admisibles si son iguales en intensidad, implicaría aceptar, sin más, que el relativismo es el criterio de corrección moral más plausible y más viable.

---

<sup>14</sup> Véase, de HUTCHENSON, Francis, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtud*, 1725 (4ª ed. Corr., Londres, 1738. (Por no tener acceso al original, ocupo la versión francesa: *Enquête sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991; Trad. de Balmès, M. D.).

<sup>15</sup> Citado por MILL, John Stuart, en *El Utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1988, p. 61.

<sup>16</sup> Cfr., *The principles of morals and legislation*, Amherst, New York, Prometheus Book, 1988.

Para Bentham, como el bien es relativo a la felicidad del ser humano, ésta tiene que ser obligadamente dilucidada a partir de criterios cuantitativos. Para ello, propone un procedimiento conocido como “cálculo hedonista de la felicidad”, que señala que ésta se presenta constituida por siete características capitales, cuya presencia o ausencia, en cantidad, determinará la moralidad y, por ende, utilidad de una acción determinada<sup>17</sup>. Este procedimiento señala como primera categoría a la *intensidad* con que la felicidad puede ser experimentada. La segunda será su *duración*; esto es, el tiempo que permanece presente en su manifestación. Luego, encontramos la *certeza*, o sea, la determinación de cuán seguro es su logro. En seguida está la *proximidad*, vale decir, con qué prontitud puede ser obtenida. También, establece la *fecundidad*, esto es, si esa felicidad conducirá o no a la obtención de placeres semejantes. Otro criterio es la *pureza*, vale decir, aquel que establece de qué cantidad de dolor o placer está acompañada la felicidad. Y, finalmente, la *extensión*, o sea, la cantidad de individuos a la que puede ser proyectada.

Bentham plantea que tanto el placer como el dolor son dos amos soberanos de los individuos, vale decir, presenta una concepción psicologista de la felicidad. Su logro está determinado por dos tendencias hacia ella: una mecanicista y otra asociacionista. La primera, porque al ser humano tiende a escapar del dolor y perseguir el placer; y la segunda porque, quiéralo o no, todo individuo se verá atraído o repelido por aquello que se asocia a la felicidad o al sufrimiento, respectivamente<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> A esto se refiere Mill, al comienzo del capítulo 2 de su *Utilitarismo*. Ahí señala que “...los utilitaristas, en general, han basado la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales, principalmente en la mayor persistencia, seguridad, menor costo, etc. de los primeros...”, MILL, John Stuart, *El Utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1988, p. 47.

<sup>18</sup> Pienso que este es otro aspecto polémico de la teoría de Bentham. Aceptarlo sería igual a sostener que los mártires son una imposibilidad conceptual.



El principal referente del utilitarismo moderno es John Stuart Mill. Muy influido, en un principio, por las ideas de Bentham, plantea su filosofía como una reelaboración de la tradición empirista y liberal británica, comenzada por Locke. En su libro de 1843 *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, Mill sostiene que el empirismo, un pensamiento filosófico fundamentado en la experiencia, optimiza la estructura de la sociedad, y que la cohesión moral, tan necesaria en el espacio civil, sólo surge de la ética utilitarista<sup>19</sup>. Su principal aporte a la teoría, y que lo aleja de una posición meramente cuantitativa es su distinción entre placeres superiores e inferiores. Unos y otros no deben ser buscados por igual, dado que corresponden a distintas declinaciones de la pasión humana, las cuales no conducen necesariamente a la felicidad, y pueden ser orientados por criterios pseudomorales, y de índole meramente corporal. Así, Mill enfrenta la siguiente objeción a la concepción de Bentham. Si la mayoría estuviera acostumbrada a los placeres inferiores y los considerara apetecibles, ¿serían, entonces, ellos la felicidad? Es posible que no, ya que ninguna sociedad sería capaz de sustentarse, si su conducta estuviese inspirada en la búsqueda de la felicidad pasional.

Provisto de su distinción, Mill señala en un pasaje clásico que:

Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Cfr., MILL, John Stuart, *Sistema de lógica inductiva e inductiva*, Madrid, Daniel Jorro, 1917. (Sin datos de la traducción).

<sup>20</sup> MILL, John Stuart, *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1988, p. 51; Trad. de Esperanza Guisán.

Con esto, se distancia definitivamente de Bentham, ya que introduce el concepto de calidad de los placeres como criterio de corrección moral, frente a los principios de mero corte aritmético que proponía su antecesor. ¿Cómo conocer la superioridad de un tipo de placer sobre otro? Mill responde que solo puede hacerlo quien ha experimentado ambas caras de la moneda, vale decir, tanto los placeres del cuerpo como los del espíritu. Es un tribunal competente, igualmente familiarizado con ambos polos y, por ende, idóneo para discernir entre los placeres más bajos y los más elevados. Mill refuta así la identificación del utilitarismo con una “doctrina de puercos”. Tal convicción provendría de no reconocer desde el punto de vista teórico que los placeres difieren tanto en grado como en clase. Una suerte de dignidad o de prudencia haría que los seres humanos se inclinaran por los placeres superiores.

La ética utilitarista es una doctrina consecuencialista. Su criterio de corrección moral está determinado por los resultados o consecuencias de una acción, y en los inicios del siglo XXI enfrenta la dificultad de conciliar los intereses diversos de las personas, sobre todo cuando sus urgencias personales no coinciden o, definitivamente, se oponen a las de la mayoría<sup>21</sup>.

Como señala un autor reciente:

Bajo la perspectiva neoliberal, las consideraciones éticas son negadas, y se refuerza una postura de neutralidad valorativa. Desde la relatividad moral y las apelaciones a un "orden

---

<sup>21</sup> Cfr., de SINGER, Peter, “Por qué actuar moralmente”, en del mismo, *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

natural", esta renuncia a la ética, en realidad esconde en sí misma una postura ética. Se genera así una ética oculta que es individualista y antropocéntrica, que ve a los otros, sean personas u otros seres vivos, como simples recursos a utilizar. Únicamente se acepta una moral tradicionalista, donde se apela sobre todo a la obediencia, el sacrificio y el acatamiento, y de corte utilitarista evolucionista<sup>22</sup>.

La moral que destaca en la globalización se ajusta al imperativo de exigir el sacrificio individual en pos del beneficio general. Esta exigencia excluye las intenciones y motivaciones que intervienen en un tal sacrificio. Solo le otorga valor si éste es útil a la mayoría y sujeta al individuo a un imperativo hedonista, meramente cuantitativo, que juzga la moralidad de una acción en virtud de su alcance.

Esta es la crítica más fuerte al utilitarismo. El principio hedonista del *sacrificio de las minorías* parece inconsecuente con los estándares de moralidad de cualquier sociedad civilizada. ¿Es ético conseguir la mayor felicidad del mayor número de individuos – lo que tampoco resultaría despreciable del todo si estuviesen bien definidos los contenidos de esa felicidad – postergando indefinidamente el bienestar de quienes por diversas razones quedan fuera de esa mayoría? ¿Será posible plasmar una ética concordante con las actuales condiciones de existencia, a partir de la máxima de exigir a las minorías que renuncien sin más a su identidad y tradición, a sus legítimos anhelos y diferencias, para favorecer a la mayoría solo porque es mayoría?

---

<sup>22</sup> GUDYNAS, Eduardo, "Globalización, políticas sociales y medio ambiente", en *Tareas. Revista Centro Estudios Latinoamericanos CELA*, Panamá, 1998, pp. 26-27.

## 1.2. La comprensión mayoritaria de la globalización

Una primera comprensión de la globalización es eminentemente descriptiva; esto es, se utiliza el término para señalar las transformaciones ocurridas en la economía internacional desde aproximadamente 1960, que propende paulatinamente a la integración de las distintas economías nacionales en un único mercado capitalista mundial que, paradójicamente, aumenta la competitividad entre ellas<sup>23</sup>. Esta actual competitividad, presente en un modelo de mercado impuesto y aceptado finalmente por gran parte de los países en vías de desarrollo, ha tendido a anular las realidades culturales de menor envergadura. Estas culturas deben, o adaptarse a las necesidades de la empresa global, o desaparecer en una exterioridad periférica, impuesta por la lógica de un mercado teleconectado<sup>24</sup>.

Una segunda comprensión define la globalización como un proceso mediante el cual se unifican los mercados de las naciones generando, apoyado por la creciente tecnología, intercomunicación e interdependencia con gran rapidez. De este modo, se homologarían los sistemas de producción y los movimientos de capital, provocando la desmonopolización de la economía. Los beneficios de la globalización así entendida serían un gran incremento del comercio internacional y la caída de las barreras arancelarias. Los peligros serían expansión caótica, anárquica e ilimitada de los mercados que

---

<sup>23</sup> Esta comprensión es la que tiene Theodore Levitt en su libro *The Globalization of Markets*, de 1983, en donde se emplea por primera vez el término en cuestión. Sin embargo, 25 años después, esta concepción resulta insuficiente para distinguir la globalización de períodos anteriores donde, a otra escala por cierto, ocurría algo parecido.

<sup>24</sup> Esto es avalado por Sloterdijk, para quien en el mundo actual “reina la acción a distancia; a saber, una acción humana degradada: telecomunicación, teleconflicto, televiolencia, teleobscenidad, teleayuda, telegenerosidad”. Cfr., SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004. (Pienso que en esta lógica también sería posible afirmar que vivimos sumidos en *telepensamiento* y *telerrealidad*).

activan la proliferación estratégica de coaliciones que, en la práctica, no cumplen ninguna función contralora<sup>25</sup>.

El Diccionario de la Real Academia Española define "globalización", como la "tendencia de los mercados y de las empresas a extenderse, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa las fronteras nacionales"<sup>26</sup>. ¿No podría, entonces, pensarse que donde ha existido civilización ha habido globalización? Allí donde se desarrolle una cultura con capacidad de difundir su sistema de creencias y su materialidad, bajo lo cual se comprende, al menos, los usos, hábitos y costumbres se proyectaría una identidad hegemónica capaz de trascender las barreras inherentes a la diversidad humana, y capaz de generar diversos tipos de relaciones interconectadas a partir de ciertos patrones comerciales y culturales.

Si la globalización fuera un solo proceso de expansionismo territorial y económico habría que concluir que siempre ha existido. Por lo tanto, ¿por qué preguntarse por ella? ¿Por qué hurgar en la esencia de este fenómeno? ¿Qué justifica su inclusión en el preguntar filosófico actual?

La respuesta a estas interrogantes es que la comprensión mayoritaria de la globalización es realmente, incorrecta. Al ser concebida como fenómeno o como proceso, la globalización no ha sido pensada suficientemente por la filosofía. Y cuando lo ha sido, se ha hecho mal; se ha equivocado el camino y no se ha alcanzado la debida profundidad. Basta constatar cómo el decisivo devenir histórico de la descomunal potencia técnica, ha recalado en la definitiva y, aparentemente, irreversible expresión de un mundo globalizado. Las características de este mundo son desconcertantes. No solo remiten a

---

<sup>25</sup> Cfr., BECK, Ulrich, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997.

<sup>26</sup> Véase la entrada "Globalización", en Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, Vigésima segunda edición, 2001.

un fenómeno de implicancias políticas y socio-económicas, sino que, fundamentalmente, a la intervención y disposición de la existencia humana. La globalización, entonces, ha venido a concluir inexorablemente en la progresiva transformación y desarticulación de la situación moral contemporánea, interpelando al individuo para que éste propicie, a través de su pensamiento y acción, una clave concreta y eficiente que permita dilucidar los inéditos problemas que la ética debe afrontar a raíz de la consolidación de nuevos paradigmas de existencia.

El diagnóstico se hace aun más desolador, si la comprensión mayoritaria de lo que pudiera significar *globalización* remite a un concepto que configura el mundo de la vida como una *cosmosociedad*, como una aldea global más allá de fronteras económicas, ideológicas, religiosas, políticas y étnicas; barreras todas que, según se dice o se cree, redundan en la tendencia a la igualación progresiva de las condiciones socio-económicas y culturales, al definitivo desmoronamiento de los totalitarismos, y a la bienaventurada extinción de la pobreza, la discriminación y el subdesarrollo. Se está, entonces, en presencia de un fenómeno que habría surgido como consecuencia de la internacionalización, cada vez más acentuada, de los procesos económicos, los conflictos sociales y los fenómenos político-culturales que dan forma al actual *estado de cosas* con que los individuos del presente deben habérselas cotidianamente .

Castells se refiere a lo anterior como “el mito de la globalización”<sup>27</sup>. Una economía globalizada no quiere decir solo que el mundo sea el ámbito en que se desarrollan *todas* las actividades comerciales, sino que las economías – las occidentales y las principales de Oriente, entre ellas, China, Japón, Hong Kong y Singapur – operan como una unidad, a nivel planetario y en tiempo real, o sea, constituyen una red de interconexiones.

---

<sup>27</sup> Cfr., CASTELLS, Manuel, *La era de la Información*, Madrid, Alianza, 1998.

Sin embargo, seguir entendiendo la globalización a partir de una definición tal, aparentemente clarificadora y, por lo demás, hartamente tranquilizadora, esconde un matiz de peligrosas connotaciones ontológicas. Es posible constatar una manera soterrada en que este expansionismo generalizado *dispone* al ser humano<sup>28</sup>. Sirviéndose de todo el tropel de sus atractivos artefactos y artilugios lo conmina a enclaustrarse en una sola forma de entender este acontecimiento. Pero lo más grave es que lo alienta a encapsularse en una sola respuesta a sus provocantes emplazamientos y, lo que es peor aún, lo clausura ante cualquier otra manera de comprenderla.

### **1.3. La globalización *premoderna***

Ahora bien, llamaré “globalización premoderna” a toda la sucesión de acontecimientos históricos, anteriores al siglo XX, que obedecieron al afán de expansión, colonización y conquista. Debe quedar claro en este punto, que no creo que la globalización sea un acontecimiento anterior al siglo XX. Esto comenzará a explicarse desde el siguiente párrafo. Vale la pena señalar, por lo pronto, que “globalización premoderna” es solo una mención instrumental que haré para distinguir entre lo que creo que es la globalización, y lo que creo que no es.

La expansión recién mencionada ha sido, hasta hace poco, eminentemente territorial, espacial. Esto quiere decir que lo que aquí he llamado “globalización premoderna” es aquella propagación planetaria que comienza con las primeras civilizaciones hasta la eclosión de la informática que sería, a

---

<sup>28</sup> En el sentido que Heidegger da al concepto de *das Ge-stell*.

mi juicio, el elemento clave de la globalización (la única globalización, en sentido estricto.).

Antes de analizar esto último, creo necesario rondar un poco en torno a este término de “globalización premoderna”. Es posible apreciar el afán colonizador a través de distintos hitos, bien reconocidos en la historia, y que se podrían situar junto a dos momentos fundamentales del proceso globalizante: la Revolución Industrial y la Revolución Informática. Este último acontecimiento es el que a, mi entender, propicia la eclosión de la sociedad global, como la han entendido, por ejemplo, Beck y Castells: el capitalismo en una nueva fase de desarrollo, apoyado por la revolución en las tecnologías de información y comunicación, las cuales impulsan un inédito dinamismo al desarrollo económico y productivo en aquellos países que las adoptan<sup>29</sup>.

La travesía de Cristóbal Colón en 1492 abrió el camino a la expansión global de la civilización europea, que conquistaría y colonizaría gran parte del mundo<sup>30</sup>. Las consecuencias de dicho viaje son importantes para la ética contemporánea. La llegada de Colón a América marca una transformación en la percepción del mundo por parte de los europeos. Las consecuencias del hallazgo de un nuevo continente no se hacen esperar. Se busca aprovechar el descubrimiento a partir de una colonización cultural apoyada por un elemento fundamental para tales propósitos: la técnica.

---

<sup>29</sup> Hay algunos representantes de la izquierda estadounidense que, pese a todo, rechazan esta idea, ya que consideran la globalización como un mito del capitalismo. James Petras señala aquello en su artículo “La revolución informática, la globalización y otras fábulas imperialistas”, Revista *Deslinde*, 2004.

<sup>30</sup> Cfr., SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004, p. 73. “El contenido esencial de los primeros tiempos modernos es el entramado de una red planetaria, desencadenada por la expansión de los europeos. Fue el punto de partida de esa ‘toma de mundo’ que resultó en el que conocemos hoy, donde reina la acción a distancia...”. También, FERRER, Aldo, *Hechos y ficciones de la globalización*, Buenos Aires, F.C.E., 1997, p. 28 “...El actual proceso de globalización es parte de un proceso mayor iniciado en 1492 con la conquista y colonización de gran parte del mundo por parte de Europa”.



La esencia de lo ahí ocurrido va más allá, por cierto, de los aparatos e instrumentos involucrados. Los atributos del hecho son de mayor alcance. La extensión lograda por el dominio colonial configuró o, para decirlo en lenguaje *ad hoc*, formateó la conciencia occidental, transformándola en conciencia moderna y haciéndola dependiente de las disposiciones e imposiciones de una acción técnica que concibió al habitante americano como una tesis del hombre europeo<sup>31</sup>. Con el nacimiento de América, en realidad, ha nacido una nueva época, y una nueva conciencia, que solo es posible apreciar desde la mirada presente. Es más, requiere del presente para poder ser constatada adecuadamente. Como ha dicho Schürmann:

La desfiguración [contre-investment] de las épocas por las categorías tecnológicas posee el estatuto muy curioso de un *a priori* que obra regresivamente; *a priori* que, para aparecer en un momento preciso de la historia, no deja de ser una determinación trascendental, 'travesía' de las épocas; *a priori* que requiere una constelación epocal dada, la nuestra, para volverse pensable<sup>32</sup>.

Luego de la fractura de la sociedad feudal, la nueva conciencia técnica deviene en conciencia ilustrada. Los notorios avances de las ciencias físicas y matemáticas, propician una notable transferencia de riquezas desde las colonias en todo el mundo hacia Europa, generando una acumulación de capital sin precedentes que dará origen a la Revolución Industrial y, a fines

---

<sup>31</sup> De este modo, la dimensión meramente instrumental de la técnica, que según Heidegger es propia de la premodernidad, quedaría aquí superada, por cuanto, la acción técnica europea, operada en la conquista de América, posee una esencia que emigra desde el artefacto a la imposición de una conciencia bien determinada, que se extiende hasta hoy, en la forma de la globalización.

<sup>32</sup> SCHÜRMAN, Reiner, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982, p. 282.

del siglo XVIII, al sistema capitalista industrial<sup>33</sup>. Así, la “neurosis” europea, inherente a este proceso, se plantea como fines posibles y deseables, aquellos que solo pueden ser logrados mediante el concurso de la racionalidad propia de la Ilustración<sup>34</sup>.

Otro momento que ha sido sindicado como el origen de la globalización, es la explosión de la bomba atómica en Hiroshima<sup>35</sup>. Desde ese momento se habría extendido la conciencia de un peligro global, especialmente en la forma de un temor universal al holocausto final. Pronto la conciencia del miedo tornaría en un afán materialista por dominar y acumular la energía atómica, mostrando una de las caras más violentas del materialismo contemporáneo que, por cierto, subyace a la era globalizada. “Por primera vez en su historia, el hombre interpreta una época de su existencia histórica a partir de la provocación de una energía de la naturaleza y de su puesta a disposición”<sup>36</sup>. De este modo, una de las figuras más preocupantes de la globalización es la creencia de que el impulso del materialismo que la subyace puede ser controlado adecuadamente, salvaguardando los valores espirituales. Sin embargo, esto constituye un engaño a la razón, por cuanto el materialismo mismo es una manifestación del espíritu de la globalización, y su control no apunta a lo meramente instrumental. Max Lerner da cuenta de este fenómeno cuando señala:

---

<sup>33</sup> Véase, de SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004; y de ZIZEK, Slavoj, *La suspensión política de la ética*, México, F.C.E., 2005.

<sup>34</sup> En la imagen de SLOTERDIJK: aquella tendencia patológica, marcada por la adicción que muestra Europa por el capitalismo y el consumismo. Véase, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004.

<sup>35</sup> Cfr., SAFRANSKI, Rüdiger, *Wie viel Globalisierung verträgt der Mensch?* München, Hanser, 2003. También, HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971.

<sup>36</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971.

Es posible que la pérdida de algunos valores antiguos llegue a influir a la larga en aquello en que consiste una cultura; pero lo importante para que ésta se sostenga en las generaciones inmediatamente posteriores es que los hombres retengan - o crean retener- aquello que les es presentado como valor...Valores como la renta, el consumo, el *status* social y la cultura de masas se diferencian de los valores circunscritos por la propiedad agraria, la manufactura y la pequeña propiedad industrial. En este sentido, el tono fundamental de la cultura americana cambió por completo bajo la influencia de la tecnología en gran escala. Pues es la máquina misma la que apartó de la máquina a obreros, empleados y profesionales libres americanos, desplazando sus intereses y energías de la producción de bienes a la ganancia de dinero para poder comprar los bienes y disfrutar de ellos<sup>37</sup>.

El materialismo es la faceta más amenazante de la globalización, puesto que conmina a vivir industrialmente, vale decir, adherido al imperativo técnico que prevaleció durante parte importante del siglo pasado<sup>38</sup>. Sin embargo, el verdadero hito acaecido en el último cuarto del siglo XX, y que marca singularmente el inicio de lo que aquí se entenderá, definitivamente, por globalización, es la Revolución Informática. De acuerdo a este entendimiento, la globalización no representa solo la posibilidad de expandir espacialmente los afanes humanos, sino que esencialmente, implica la posibilidad de coordinar informáticamente, de modo simultáneo y en tiempo real, los procesos productivos.

---

<sup>37</sup> LERNER, Max, "Universale Technologie und neutrale Techniker", en *Perspektiven*, Cuaderno 14, 1956, p. 145 ss. Citado por Heidegger, en *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971.

<sup>38</sup> Este imperativo que conmina al ser humano – en la imagen de Heidegger – a convertir el mundo en recurso disponible y utilizable.

El imperativo informático ordena realizar todo simultáneamente y en el menor tiempo posible. Derroca el tiempo y el espacio. Éstos ya no importan; más bien molestan. No solo las barreras arancelarias deben ser derribadas, sino que también y, por sobre todo, las barreras temporales y espaciales. Prosperan y proliferan los mercados virtuales. Se reduce el tiempo requerido para las distintas operaciones comerciales, ahora convertidas en teleoperaciones, y es posible saber y conocer más acerca de qué ocurre en, prácticamente, cualquier parte del planeta.

Así, se consume el proyecto ilustrado. La ciencia y la tecnología reemplazan a la discutida subjetividad de la moral. La globalización transforma el *lógos* en imagen, en *éikon*. La globalización es idólatra; idolatra *iconos*. Suplanta el sentido de la moral contemporánea, eliminando el espacio y el tiempo de las experiencias humanas. Todo se uniforma a partir del colonialismo mental distintivo de la modernidad y del universo creado por el imperio de la razón tecnocrática<sup>39</sup>. La globalización acaba con la experiencia moral<sup>40</sup>; solo es

---

<sup>39</sup> A propósito, Cfr., de GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, *Crítica de la razón tecnocrática*, Santiago, Universitaria, 1990, para quien la técnica es un factor hermenéutico de “ascendiente” moral; esto es, un fenómeno que, a partir de un estatuto ideológico, puede significar un horizonte de nuevas interpretaciones y de nuevos ordenamientos para el *éthos* social.

<sup>40</sup> Según Humberto Giannini, las conductas humanas hay que concebirlas y entenderlas en referencia al mundo. No se pueden comprender las conductas si no es en relación al mundo propio, el mundo en que se es; el ámbito conocido, cotidiano y abarcable a través de los movimientos cotidianos. El espacio civil – el mundo – ha venido a constituirse en la estructura referencial de toda conducta humana posible, ya que es en este mundo donde adquieren significación y sentido las cosas con las cuales el ser humano tiene que tratar en la inmediatez y medianía de la cotidianidad. De este modo, el movimiento propiamente humano viene a ser aquel que expresa o significa algo, en el sentido de que este expresar y significar constituyen el modo que tiene el sujeto - hombre con su espacio civil (habitándolo, sintiéndolo). En esta estructura, yo no sólo soy con los otros; junto a los otros, yo genero el mundo. La experiencia moral, objetivo último de la investigación de Giannini, representa, por una parte, cierta manera de conocer y, en este sentido, podría considerarse en el contexto de una transitividad. No obstante, esta experiencia moral representa, además, el límite del espacio humano de las conductas, en que se constituyen la transferencia de ser y de mundo de un sujeto a otro. La transitividad implica comunicación, traspasar algo que era propio de uno, hacerlo común, pero a la vez significa cualidad de ‘algo’ que se dispone de cierta manera respecto del ser de algo o de alguien: el alma o conciencia. Sin embargo, no se limita a un mero reflejar lo manifestado. Es también, manifestación de sí mismo sólo a través

posible la experiencia del instante, de la simultaneidad<sup>41</sup>. La comunicación, para ser tal, debe ser tecnológica, en el sentido de informática, esto es, debe ser virtual pero en tiempo real. De este modo, se reemplaza la realidad por la virtualidad, y en esa suplantación se olvida que todo ha sido un simulacro, y en ese olvido, el simulacro deviene en lo real, pues se olvida que se olvidó<sup>42</sup>.

La especie humana acorta los tiempos; “gana” tiempo, pero pierde el espacio, pierde la noción de distancia, esto es, de lejanía y de cercanía<sup>43</sup>:

[...] esta apresurada supresión de todas las distancias no aporta proximidad alguna; pues la proximidad no consiste en una distancia pequeña. Esto que, gracias a la imagen del cine, gracias al sonido de la radio se encuentra a una mínima distancia de nosotros, puede, no obstante, estar lejos nuestro. Lo que, en cuanto a distancia nos separa de algo, puede estar muy cerca de nosotros. Poca distancia no es, entonces, cercanía. Gran distancia no es entonces, lejanía.

¿Qué es la cercanía, si ella sigue estando ausente, pese a la reducción de las más grandes distancias a los más pequeños

---

de lo que manifiesta: constata el ser del ente, de lo que es, significándolo. Cfr., GIANNINI, Humberto, *La experiencia moral*, Santiago, Universitaria, 1992.

<sup>41</sup> En el sentido kierkegaardiano. Para una profundización del concepto de *instante*, Cfr., VALDÉS MEZA, Erick, “El instante en Kierkegaard: un tiempo sin tiempo”, en SÁEZ, Enrique (ed.), *Seis migajas filosóficas*, Santiago, Universidad de Chile, Publicaciones Especiales Facultad de Filosofía y Humanidades, N° 96, 2002.

<sup>42</sup> Baudrillard afirma que el mundo actual ha sido reemplazado por una copia en donde solo se buscan estímulos simulados. Este nuevo ámbito ontológico es denominado por el pensador francés como “hiperrealidad”, en la cual las imágenes de las cosas y de los hechos acaban por superar a la genuina realidad. Baudrillard es enfático y radical: “El simulacro no es lo que oculta la verdad. Es la verdad la que oculta que no hay verdad. El simulacro es verdadero”. Con respecto a lo anterior, Cfr. BAUDRILLARD, Jean, *América*, Barcelona, Anagrama, 1987. *Cultura y Simulacro*, Barcelona, Cairós, 1993. *La transparence du mal*, Paris, Galilee, 1990. *L'illusion de la fin*, Paris, Galilee, 1992.

<sup>43</sup> Cfr., GUIDDENS, Anthony, *Modernidad e Identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea*, Madrid, Península, 1997, pp. 28 y ss. El sociólogo británico afirma que es una condición de la modernidad la separación de espacio y tiempo. Dicha disociación es producto, precisamente, del desarrollo tecnológico.

intervalos? ¿Qué es la cercanía, si ella misma ha sido, incluso, descartada por la infatigable supresión de las distancias? ¿Qué es la cercanía, si al mismo tiempo que su ausencia, permanece ausente la lejanía?

¿Qué pasa, entonces, que suprimiendo las grandes distancias, todo nos es igualmente cercano e igualmente lejano? ¿Qué significa esta uniformidad, en la cual las cosas no están ni cerca ni lejos, donde todo está, por así decirlo, sin distancia?<sup>44</sup>

Es decir, la globalización promueve una comprensión distorsionada de la realidad. En el imperio de la uniformidad informática perdemos una categoría central, el espacio, lo que desfigura y disloca su intelección y simbolización del mundo. El habitante del presente ha suprimido las distancias y, con ellas, ha perdido la noción del tiempo; el tiempo necesario para la experiencia moral; la experiencia en común, a saber, el ser-ante otro. El individuo, entonces, ha prescindido de parte de su ser, precisamente de algo que lo posibilita; esto es, el tiempo, y con ello ha perdido también, la noción de eternidad<sup>45</sup>.

Entonces, todo ha de ser inmediato, sin tiempo. Para ello, la Revolución Informática dispone a los individuos a buscar la interconexión, a preferir las relaciones virtuales, entendidas éstas, como las únicas verdaderamente

---

<sup>44</sup> HEIDEGGER, Martin, "La chose", en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 195. ("Das Ding", en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954).

<sup>45</sup> Humberto Giannini ha señalado la importancia del tiempo como posibilidad de la experiencia moral: "Tiempo común es sólo el Presente...tiempo de la compatencia, del espectáculo. En una palabra, de la hospitalidad de una existencia para otra. Tiempo de un encuentro que anula la temporalidad en que este encuentro ocurre y pasa. Que sabe, entonces, de eternidad". *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago, Ed. Universitaria, 1987.

posibles. De este modo, el ser humano vive conectado pero aislado; en la imagen de Zizek vive en un “solipsismo colectivo”<sup>46</sup>.

En consecuencia, la individualidad se pierde en el inmenso mar informático. Mediante la navegación virtual se genera una identidad alternativa a la real; el individuo simula, miente, suplanta, transformándose en un personaje, en una caricatura de sí mismo. La alienación se ha consumado. En la era del ciberespacio, impera la esquizofrenia globalizada.

#### **1.4. La sustitución ontológica del sentido de la moral contemporánea**

Ahora bien, concebida la globalización todavía como fenómeno, ocurre en el espacio público y es en el mundo. Pero no en cualquier mundo. Ella colma el espacio civil, el *topos* humano. Construye significados y alienta diversas simbolizaciones con respecto a la realidad. Posee entonces una faceta hermenéutica, porque a través de ella, el individuo recepciona e interpreta lo real. De este modo, la globalización pasa a ser la realidad; pasa a ser el mundo.

No obstante lo anterior, el asunto va más allá de estas consideraciones físicas y ontológicas. La globalización opera un cambio en la ponderación moral del individuo. Transforma su escala de valores, alentando las concepciones morales particulares. Por lo tanto, la globalización también ha venido a sustituir el sentido de la moral contemporánea. Y esta transformación puede entenderse, fundamentalmente, de dos modos: el primero distingue entre la globalización como relativismo moral y como

---

<sup>46</sup> ZIZEK, Slavoj, *La suspensión política de la ética*, México, F.C.E., 2005.

universalismo moral. En efecto, a través de avalar la tesis weberiana del politeísmo axiológico, la globalización genera una moral o bien relativa o bien universal<sup>47</sup>. Nadie atiende las valoraciones del otro, en tanto aquellas no interfieran con las propias. Vale decir, cada cual deja que el otro piense, crea e, incluso, haga lo que quiera, mientras eso no interfiera con los propios actos, las propias creencias y los propios deseos. O sea, una abulia disfrazada de tolerancia. Asimismo, la amplia diversidad de valoraciones genera un terreno fértil para que muchos individuos e instituciones humanas pretendan universalizar su moral, esto es, imponerla al resto, en el entendido de que sus creencias, concepciones y valoraciones son las únicas correctas, o en el entendido de que hacer tal cosa es útil a sus intereses particulares. De esto último, se desprende la segunda gran transformación de la moral globalizada, a saber, la supeditación de los deberes a los fines, lo que nos lleva a una pregunta central para la ética: ¿Se debe actuar movido por fines o por deberes?

Existen fundamentalmente tres posibles soluciones. Primera: el único criterio de corrección moral es aquel que surge de la convergencia de fines y deberes, vale decir, la conjugación de nuestras motivaciones e intenciones con la ponderación de las reales consecuencias de un determinado acto<sup>48</sup>. Segunda: lo importante en la ética son las intenciones no los contenidos de

---

<sup>47</sup> Cfr., WEBER, Max, *Le Savant et le Politique*, Paris, Éditions La Découverte, 2003. Para este pensador, el politeísmo axiológico es un acontecimiento central de la contemporaneidad. Consiste en que cada individuo posee particulares concepciones de lo que es lo bueno y de lo que es la felicidad, por lo cual, se transforma, como dice Engelhardt, en un "extraño moral", a saber, en un ser moralmente irreconocible para el otro.

<sup>48</sup> Esta es la posibilidad que se defiende en la presente tesis y, que por lo demás, ya ha sido – con más o menos variantes – sostenida por la ética aplicada, la ética de la responsabilidad y la ética dialógica. Al respecto, se puede confrontar, CORTINA, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2001. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung.*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988. Del mismo autor, *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997. APEL, Karl-Otto, "Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung", en *Philosophie und Begründung*, Francfort am Main, Suhrkamp, 1987, y, de este mismo autor, "Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten", en Hans-Joachim Waschkies, *Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz, Bouvier Verlag, Bonn, 1993.



la moralidad. Esto significa que el cumplimiento del deber por el deber es lo moral. No sería posible acudir a la casuística cuando se busca fundamentar la moral. La evaluación de consecuencias debe quedar excluida de la ponderación ética, ya que aquella redonda en asuntos particulares y subjetivos, contrarios a la universalidad y racionalidad que debe imperar en la ética<sup>49</sup>. Tercera: si la deontología plantea deberes *a priori* y principios *prima facie*, no es posible encontrar a partir de ella ningún criterio para ponderar moralmente un acto ya que solo la utilidad de las consecuencias producidas por el cumplimiento de un deber determinado, harían moral o no dicho deber.

Esta última posibilidad se presenta con fuerza en la época de la globalización. Los deberes han sido superados por los fines. Todas las nuevas relaciones provocadas por el fenómeno en cuestión son concebidas en función de su utilidad y sus posibles consecuencias. Y en este nuevo escenario moral, hasta el cumplimiento de los deberes más irrenunciables adquiere un formato estratégico, es decir, son cumplidos en función de fines a conseguir.

El peligro que implica esta sustitución ontológica del sentido de la moral, no es precisamente actuar sólo en función de considerar las consecuencias – lo cual, en ciertas circunstancias, pudiera resultar plausible – sino en el hecho de que el contenido de esos fines, vale decir, lo que ellos representan en relación al entendimiento humano actual de qué sea lo bueno y lo correcto, es definido en función de una moral basada en criterios particulares y muchas veces, interesados<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Peter Singer ofrece un interesante estudio de la relación entre deberes y moral. Cfr., SINGER, Peter, “¿Por qué actuar moralmente?”, en del mismo, *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

<sup>50</sup> Singer ha intentado reafirmar la validez de la moral utilitarista para la época actual. Para ello, busca desacreditar los criterios de universalidad y racionalidad en la ética, señalando

## 1.5. Los peligros de la globalización

“Lo que nació como promesa ha devenido en amenaza”. Así se refiere Jonas a la técnica, en el prólogo de su obra más estudiada<sup>51</sup>. Sería posible aplicar la misma afirmación en lo concerniente a la globalización, dado que sus frutos no necesariamente han beneficiado a la humanidad, sino que atentan contra su sustentabilidad.

Comprender las nuevas problemáticas morales como tributarias del cambio ontológico suscitado por el advenimiento de la globalización, es fundamental para que el entendimiento humano identifique y pueda enfrentar sus riesgos. Mostrar cómo lo que se entiende, en general, por globalización, se encuentra asociado con los principales problemas morales contemporáneos, constituye una tarea irrenunciable.

Una sostenida y devastadora intervención del medio ambiente dictada por imperativos económicos, viene siendo operada por la acción técnica desde el siglo XX. Ella constituye la más radical transformación de la naturaleza de que se tiene memoria. La posibilidad cierta de alcanzar niveles de desarrollo, hasta hace poco inimaginables, alienta al individuo de la globalización a desfigurar su intelección de los bienes, conminándolo a la irracional tarea de la posesión superflua de instrumentos y artilugios materiales propios de la eclosión tecnológica. La empresa global, ya teleconectada, potencia tanto en tiempo como en espacio, su producción, para dar satisfacción a la interpelación consumista, toda vez que este afán de consumo se plasma en

---

que la razón solo es aplicable a los medios y no a los fines. Cfr., de este autor, *Op. Cit.*, 1995.

<sup>51</sup> Cfr, JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung.*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988.

la sostenida aceleración de las irreversibles transformaciones que el ser humano ocasiona en su entorno inmediato.

La enorme capacidad humana para hacer, enfrentada a su incapacidad para prever las consecuencias resultantes de la acción tecnológica, constituye una condicionante de todo cálculo moral contemporáneo. El dramático deterioro de la capa de ozono, la irreversible desertificación de vastas zonas del planeta, la lluvia ácida, la salinización de reservas de agua dulce, la extinción de flora y fauna milenaria y la contaminación ambiental son solo una muestra específica de los alcances devastadores que puede tener la acción técnica<sup>52</sup>.

Por otra parte, las múltiples posibilidades del hacer humano se plasman, en esta época, en el hasta ahora último peldaño alcanzado por la tecnociencia: la biotecnología. Hoy comenzamos a ser capaces de alterar, modificar y enajenar la vida sobre la tierra, incluso la del ser humano. Es importante aclarar aquí que la vertiginosa transformación de los dilemas morales contemporáneos es propia de esta nueva posibilidad de la tecnología.

Según Jonas, a partir del desmesurado poder que el avance tecnocientífico ha puesto en nuestras manos nos hemos convertido en un peligro para la continuación de la vida humana. No solo podemos terminar con nuestra propia existencia como especie, sino que también, podemos someternos a la manipulación genética. Este cambio radical en el alcance de la acción humana no ha sido aún tratado de manera profunda por ninguna reflexión ética, debido a que las acciones posibilitadas por la técnica moderna implican

---

<sup>52</sup> A propósito de todas estas cuestiones, es posible confrontar REGAN, Tom, *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*. Raleigh, Mc Graw-Hill, 1993. SINGER, Peter, *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, Avon, 1975. Del mismo autor, *Ética Práctica*, Melbourne, Cambridge University Press, 1995. TAYLOR, Paul W., *Respect for Nature. A Theory for Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

y también ocultan efectos de absoluta novedad y que por lo mismo no fueron incluidos en el razonamiento moral anterior a la globalización.

Este fenómeno, tan silencioso como esencial, ya ha tomado rumbo, y continúa su marcha inexorable, sin ningún tipo de reservas ni miramientos. De ese modo, señala la radicalidad que actualmente adquiere este dominio alcanzado por el ser humano, que busca extraer de la naturaleza y la vida todo lo que tienen. Dentro del escenario actual, el dispositivo instrumental de la técnica conmina a extraer y agotar las propias fuerzas. Las personas se convierten así en un mero reservorio de energías, perdiendo su verdadera condición y su destino más originario.

Si caemos de forma definitiva e irreversible dentro de la provocación técnica quedará clausurada cualquier nueva posibilidad de otra forma de pensar y de vivir, a saber, el entendimiento humano se encapsulará dentro de un solo modelo de concebir la existencia: el modelo tecnocrático, o en la imagen de Heidegger, el modelo calculante<sup>53</sup>.

Otro peligro propio de la globalización, es convertirnos en meros animales de trabajo<sup>54</sup>. El individuo que deja de ser habitante, deja de ser-en-el mundo, y desfigura su esencia, *des-situándose* y haciéndose vasallo del aparataje tecnológico y transformándose en un recurso más del mundo técnico; un ente desechable, degradado en su estatuto ontológico<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> La imagen heideggeriana del pensamiento calculante se desarrolla en *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959.

<sup>54</sup> La expresión es de Heidegger. Al respecto véase, "Dépassement de la Metaphysique", en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958., Trad. de André Préau, p.82. ("Überwindung der Metaphysik", en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 64).

<sup>55</sup> Este desarraigo del ser humano, representa a mi entender, un punto central de la globalización: el individuo deja de ser *Dasein*, vale decir, ya no está más *situado*, ya no es *ahí*.

Entonces, vivir de una manera técnica es lo mismo que existir de una manera globalizada. Vale decir, disponer nuestro pensar calculadamente, esto es, de manera racional, para así asegurar la eficacia, el rendimiento y la producción. ¿Por qué no interpretar lo anterior como algo positivo para la vida? ¿Acaso no podría alguien argumentar que solo entrando de lleno en las posibilidades tecnológicas y globalizadas lo humano alcanza su florecimiento completo? Ese alguien bien podría tener razón si no fuera porque en el siglo XXI, el ser humano, concebido en la imagen aristotélica, como animal racional, se transforma en animal de labor, y se escinde del mundo emplazándolo ante su cálculo, que entiende y trata todo lo existente como un objeto más al servicio de su voluntad de poder.

Sin embargo, el mayor peligro que se oculta tras la promesa de la globalización, es aquel que amenaza el pensar del ser humano del siglo XXI. La época de la globalización es la época del dominio técnico del mundo, esto es, un modo de acaecer la realidad bajo una estructura virtual que no hace solo referencia a la Revolución Industrial, sino que también y, por sobre todo, al esplendor de la razón instrumental y de la metafísica.

La metafísica del sujeto contemporáneo, entendido como centro y fundamento de la globalización, tiene su base en el pensamiento cartesiano, en el cual el ser humano queda reducido a ser únicamente razón y sede de toda certeza. La razón rige y domina todo el horizonte del quehacer humano, reduciéndolo a ser sujeto racional, que se representa un mundo como objeto, como imagen y también como sistema. Heidegger ha insistido a este respecto, señalando que toda la historia de la metafísica se ha caracterizado

por ser un pensamiento dirigido hacia un *telos* y hacia una estructura del ser como fundamento<sup>56</sup>.

Ahora bien, si la globalización encierra un peligro, éste puede ser entendido como la apertura de la época en la que el individuo está caído, arrojado; ese horizonte en y desde el cual existe el ser humano del presente. Es decir, el riesgo emerge y se hace presente desde el pensar porque actualmente el ser humano es, antes que nada, apertura a la globalización y reduce su entendimiento al mero cálculo, ya que ha desocultado el mundo como virtualidad, y ha clausurado las puertas de prácticamente toda otra forma de entender la realidad. Dicho de otro modo, que el pensar se haya instalado en esta única manera de manifestarse, ha derivado en el dejar de lado otros modos de crear y de desocultar.

### **1.6. La globalización como actitud fundamental**

Ha señalado un experto en ética de la información que<sup>57</sup>:

[...] Cualquier tecnología que modifique de manera sustancial nuestra “vida informática” tendrá implicaciones profundas para cualquier agente moral. Las Tecnologías de la Información y la Comunicación que, por ejemplo, han transformado profundamente el contexto informacional en que

---

<sup>56</sup> Cfr., “Dépassement de la Metaphysique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958 ; Trad. de André Préau. “Überwindung der Metaphysik”, en *Vortäge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954. También, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1971.

<sup>57</sup> También, llamada en Europa como *Infoética*. Cfr., *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006. Nº 34, enero-junio 2006.

surgen las cuestiones morales, no sólo han desvelado nuevas e interesantes dimensiones de los viejos problemas, sino que nos llevan a repensar metodológicamente, los propios fundamentos en que se basan nuestras posiciones éticas<sup>58</sup>.

Es decir, la información desempeña una función más que relevante en las ponderaciones morales y acciones de las personas. Esta señalada *funcionalidad* de la información se puede desplegar en tres sentidos fundamentales. En primer lugar, la información es un *recurso*, en el sentido de que un determinado individuo debe informarse, sobre todo en esta época, para actuar de un modo particular y no de otro. Y es más, debe procurar reunir la mayor cantidad de información, razón y tecnología, para intentar calcular los eventuales resultados de su acción. Para el ser humano de la globalización, la información representa un *recurso* instrumental: estar informado puede atentar contra la imparcialidad de una acción, convirtiéndola en estratégica o interesada<sup>59</sup>.

Un segundo sentido, concibe a la información como producto o resultado de las valoraciones y acciones humanas, a saber, queda determinada por el estatuto moral de quienes la utilizan. Entendida así, es susceptible de ser suplantada, alterada y desfigurada. Si bien lo anterior parece venir ocurriendo desde hace tiempo, en la época de la globalización esta manipulación de los contenidos informativos adquieren un particular interés, sobre todo por la velocidad en que las noticias son conocidas en gran parte del mundo. Con la aparición de Internet, estar informado a tiempo y, a su vez, desinformar al otro se torna en una poderosa herramienta política. ¿Qué

---

<sup>58</sup> FLORIDI, Luciano, "Ética de la Información: su naturaleza y alcance", en *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, Nº 34, enero-junio 2006, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, p. 23.

<sup>59</sup> Respecto a este punto, véase, RAWLS, John, *A Theory of Justice*, rev. ed., Oxford, Oxford University Press, 1999.

pasaría si se lograran universalizar criterios de corrección moral para el uso y difusión de contenidos informativos? Es posible que los habitantes del siglo XXI tuvieran la posibilidad de vivir en un mundo donde la responsabilidad y la prevención de consecuencias fueran fundamentos más nítidos para quienes comunican y tienen el poder de informar o, a veces, de deformar.

En tercer término, la información puede ser concebida como un objeto de estudio, esto es como *objetivo* o *télos* del análisis moral. El escrutinio de la información, el acceso a ella y su posterior utilización, es un paso fundamental a la hora de intentar descifrar la esencia de la globalización, de naturaleza tecnológica e informática.<sup>60</sup>.

Pero la esencia de la globalización reside en que al tener un alcance planetario y fracturar las barreras temporales y espaciales, deviene en fundamento de prácticamente todas las demás manifestaciones y determinaciones humanas contemporáneas. De esta manera, la globalización se desoculta en la contemporaneidad como una actitud fundamental de la existencia humana, esto es, como una estructura ontológica que dispone a pensar y actuar de manera unívoca, lineal y uniforme.

Por ello, en la globalización se despliega la esencia de la informática, la cual, como ya se ha dicho, concibe la virtualidad como *la* realidad de la época. Las consecuencias previsibles de esta disposición no son del todo alentadoras. Siendo el término *informática* un derivado del vocablo *información*, es pertinente aquí ahondar en su correcta comprensión.

---

<sup>60</sup> Al respecto, Cfr., FLORIDI, Luciano, "Ética de la Información: su naturaleza y alcance", en *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, Nº 34, enero-junio 2006, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, pp. 22-23.



La información, concebida como un acontecimiento propio de la época tecnológica, posee una importancia tal que Heidegger la ha definido, precisamente, como la “actitud fundamental de la existencia contemporánea”<sup>61</sup>. Informar significa, primeramente, “dar noticia de”, esto es, poner al tanto al ser humano actual, de un modo rápido, completo, claro y provechoso, de todo aquello que ocurre o está ocurriendo, y de ese modo, le da noticias de cómo asegurar sus necesidades y de cómo cubrirlas. Sin embargo, la “información” “informa”, es decir, “da noticias” también cuando “forma”, esto es, “impone” y “dirige”, por lo que pasa a ser el dispositivo mediante el cual, la informática *formatea* (utilizo una imagen *ad hoc*) la existencia de los seres humanos en la globalización.

Al socaire de la información, la informática constituye una de las características más radicales de la globalización. “Todas las lejanías, advierte Heidegger, se encogen en el tiempo y en el espacio. El hombre, mediante la radiodifusión se entera hoy y a cada hora, de lo que antes tardaba años o no se enteraba en absoluto”<sup>62</sup>. Este reducir distancias, propio de la globalización, en el fondo no proporciona ninguna cercanía con las cosas, sino que, más bien, las aleja. De este modo, la globalización construye una especialidad homogénea, en que todo está cercano y lejano a la vez, desarraigando la forma de habitar que tuvimos por gran parte de nuestra historia, pues quedamos sin referentes espaciales ni temporales para proyectar nuestra existencia, ni posibilidades de prever o prevenir.

La globalización, entonces, no es un fenómeno exterior al ser humano, que éste pueda observar y manejar a su voluntad; no es un fenómeno del mundo

---

<sup>61</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 225. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 255).

<sup>62</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 230. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 260).

o simplemente en el mundo. Ciertamente es que representa también un ámbito de existencia; donde el individuo habita, donde está arrojado. Sin embargo, por sobre ello, la globalización es el mundo. De esta manera, se es *en* la globalización. La disposición humana frente a la vida es ahora una disposición globalizada. Nuestras acciones son dispuestas como actos globalizados, y así perdemos, de modo peligrosamente imperceptible, nuestra autonomía. Parafraseando a Heidegger, se podría decir que en el siglo XXI no se es-en-el mundo; se es-en-la globalización, precisamente porque ésta no se encuentra solo fuera de nosotros, sino que principalmente dentro nuestro, en nuestro talante, en nuestra disposición frente a las cosas, frente a los otros, frente a nosotros mismos.

¿Es posible que las economías, que los mercados funcionen separados o alejados de este modo de ser propio de la época presente? ¿Es lo anterior solo una prédica trasnochada o bien obedece a una argumentación que es posible refrendar? Que la globalización sea ya un factor endógeno de la existencia contemporánea parece quedar claro al observar cómo el mercado mundial ha adquirido cada vez más autonomía en relación a las atribuciones contraloras estatales:

Bajo el término “globalización”, se designa generalmente un proceso económico que extiende el principio liberal de una economía de mercado al planeta en su conjunto. Esta generalización es obra del “global -liberalismo”, término que designa la victoria de las teorías de la oferta a escala planetaria y que implica una desregulación [déréglementation] total, un

flujo sin trabas de capitales y de mercancías. De esto resulta una reducción drástica del rol del Estado sobre el mercado<sup>63</sup>.

El tremendo poder omniabarcante de la globalización y su capacidad para disponer el escenario económico mundial de una sola manera, a saber, una manera planetaria, es consecuencia de que la globalización opera desde dentro hacia fuera: ésta es fruto de la razón humana, alentada y potenciada por el inédito alcance que adquiere su acción gracias a los avances de la tecnología.

### **1.7. La falsa conciencia postilustrada**

La historia de la globalización parece mostrar el triunfo del racionalismo que, finalmente, habría logrado crear un ser humano nuevo; aquel individuo teleconectado, capaz de establecer relaciones virtuales como si fueran reales. La profecía nietzscheana del superhombre habría sido, finalmente, cumplida, y “la nueva aurora” anunciada por Heidegger, esperaría un momento más propicio para que el ser acontezca en una fase más hospitalaria.

Parece, entonces, que el sueño ilustrado del ser humano autárquico, emancipado (lo que en alemán designa la *Mündigkeit* kantiana), ha sido consumado definitivamente. Sin embargo, la libertad ofrecida por la globalización parece ser hobbesiana. Busca remover las barreras que impiden hacer todo lo que se quiera, con la virtualidad informática, a partir del

---

<sup>63</sup> RIBA, Jordi y VERMEREN, Patrice, *Philosophies des Mondialisations*, Paris, L'Harmattan, 2006.

predominio de la razón instrumental<sup>64</sup>. Esta libertad, que señala su inicio a partir de la expansión de la *ratio* calculante y autosuficiente es, precisamente la que subyace a la globalización, en la forma de una falsa conciencia, alimentada, en primer lugar, por la consolidación del formato ilustrado como única vía de implementación de la razón globalizada y, en segundo término, por la exaltación del humanismo como posibilidad de catapultar el monopolio de esa racionalidad postilustrada.

Al respecto, resulta pertinente recordar que Kant, comienza su texto *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* señalando que:

*La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad (Unmündigkeit). La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración<sup>65</sup>.*

---

<sup>64</sup> Para Hobbes la libertad es “la ausencia de impedimentos externos, los que frecuentemente reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le queda, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten”. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, Chicago, The University of Chicago, 1952, Chapter XIV.

<sup>65</sup> KANT, Immanuel, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en J.B. Erhard y otros, *¿Qué es la Ilustración?*, (trad. Agapito Maestre y José Romagosa), Madrid, Tecnos, 1988, p. 9.

Y, agrega más adelante:

Pero solo quien por ilustrado no teme a las sombras y, al mismo tiempo, dispone de un numeroso y disciplinado ejército, que garantiza a los ciudadanos una tranquilidad pública, puede decir lo que ningún otro Estado libre se atreve a decir : *¡Razonad todo lo que queráis y sobre todo lo que queráis, pero obedeced!*<sup>66</sup>

La Ilustración anuncia el refloreamiento de la racionalidad, en la forma de una razón material y sensible que, como condición de su definitivo establecimiento, cambia la fe en Dios por la fe en el ser humano. La Ilustración implica la consolidación del antropocentrismo que había eclosionado en el siglo XVI. El ser humano centra su fe en la ciencia y en sí mismo. En la globalización, el progreso se proyecta a partir de la entera confianza en la objetividad de la razón y la ciencia. Objetividad con la que, por cierto, ya se contaba desde mucho antes, cuando la incipiente técnica moderna era tenida por promesa para la humanidad, y solo se soñaba con las que serían sus proezas.

Por lo tanto, la globalización se sostiene en la perpetuación de la racionalidad moderna, la cual persiste hasta hoy día, formateando el modo en que el ser humano aproxima su entendimiento a las cosas del mundo. El ascenso del individuo al alto estatuto de creador de la técnica, representa la máxima exaltación del humanismo de la cual se pueda tener noticia. El humanismo ilustrado sostiene la arquitectura esencial de la globalización, que apuesta por la libertad humana, dominando racionalmente la realidad.

---

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 17.

Entonces, el racionalismo de la contemporaneidad, esto es, la razón globalizada o postilustrada, inaugura la globalización, ofreciendo al ser humano múltiples posibilidades de conocimiento y, por ende, de felicidad.

Sin embargo, el conocimiento no es ya solo sobre hechos. Ahora, no solo se controlan sino que se producen fenómenos de modo experimental: se produce realidad virtual. Por esto, todo conocimiento debe insistir no solo en la producción de verdad, sino que debe generar resultados tan inmediatos como concretos, con lo cual asegura al mundo en un reducto racional, en el cual pasa a ser una totalidad susceptible de ser medida y calculada.

De este modo, la globalización representa lo que Sloterdijk ha llamado “la falsa conciencia” contemporánea, la cual nace de la exaltación del estatuto epistemológico propio de la Ilustración<sup>67</sup>. La falsa conciencia postilustrada significa que la razón humana ha replicado la realidad y, de ese modo, la globalización ha generado una errada conciencia del “yo”, ha recreado el “yo”. Vale decir, el ser humano es desestructurado, escindido, fracturado por el desdoblamiento de la realidad que se presenta ante su razón, como una totalidad dicotómica real-virtual inmediata, sin tiempo y sin distancia.

---

<sup>67</sup> Cfr., SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004. Para Sloterdijk, la “falsa conciencia ilustrada”, implica la desintegración de la moral humana. El individuo descubre que la promesa de la razón ilustrada no era tal, y a partir de ese hallazgo, desenmascara a la realidad. De este modo, el ser humano asume el cinismo como forma de habitar el mundo. Deja de creer en los bienes de la vida, no confía más en la estructura social, y rompe con el pacto, sumido en la inautenticidad y en la perturbación, comenzando una militancia solipsista, autárquica y nihilista. Es lobo estepario (Hesse) y no perro gregario (Borges).

Capítulo 2  
EL ALCANCE MODIFICADO  
DE LA ACCIÓN HUMANA  
La técnica como segunda naturaleza

## **2.1. La discusión actual sobre la relación entre ética y técnica**

Lo que se invierte en técnicas para nuevos tipos de armamento, en lograr medios de transporte más veloces o en fingir una ridícula conquista del espacio exterior, no tiene sentido alguno ante el dolor, la desigualdad, el hambre y la pobreza en toda región del mundo.

Paulina RIVERO WEBER

En este capítulo revisaré distintas visiones filosóficas sobre la relación entre técnica y ética, y de paso mostraré lo actual y vigente que es preguntarse por dicha relación. A partir de autores consagrados como Heidegger, Jonas, Levinas y Nietzsche; de otros cuya valía aún no alcanza su máximo reconocimiento, pero no por ello menos interesantes, como Bosnjak, García



Bacca y Haar; y también de pensadores chilenos como Acevedo, Carrasco, García de la Huerta y Sabrovsky llegaré a una conclusión fundamental: la filosofía contemporánea no ha definido claramente la relación entre técnica y ética. Esto exige, por los objetivos que me he planteado en esta tesis, la reducción del problema a un par de preguntas centrales: ¿Hay algo de nuevo en la técnica contemporánea con respecto a la técnica pasada? ¿Hay algo de lo cual una ética pensada para el siglo XXI deba hacerse cargo particularmente y que no figure en las reflexiones de las éticas anteriores?

En base a estas preguntas buscaré demostrar cómo la técnica contemporánea plantea un problema singularmente nuevo para la ética. Por su misma novedad, este problema no fue incluido, hasta ahora, en la reflexión moral anterior. Podría enunciarse así: el alcance de la acción del ser humano ha sido modificado en tiempo y en espacio y por ello no tiene parangón en el pasado.

Por ello, y ante las objeciones que surgirán en el camino, mostraré que este nuevo alcance requiere de una nueva ética; a saber, de nuevas regulaciones morales sintonizadas con las inéditas implicancias y consecuencias emanadas de dicho alcance. Sobre esta base postularé que la técnica se erige no solo como medio sino que principalmente como fin de la vida humana, acentuando la relegación de la naturaleza a un segundo plano de consideración moral. Esto, que parece una constante en la reflexión ética, me llevará a sostener la hipótesis central de este capítulo que señala el proceso, propio de la era globalizada: la técnica se transforma en una segunda naturaleza, de mayor estatuto ontológico y axiológico que la misma *Mater natura*. Esta hipótesis que plantea la inversión de la concepción romántica de la naturaleza es elucidada en este capítulo, y señala una de las ideas centrales de esta investigación.

Pensar la relación entre ética y técnica parece ser un asunto de total actualidad y de constante preocupación en los más diversos círculos intelectuales. Así, por ejemplo, J. Francisco Álvarez y Javier Echeverría han señalado en un artículo reciente que:

[...] nuestra reflexión sobre la ética y las nuevas tecnologías tendría que atender más a las formas de nuestra interacción con el mundo, con la sociedad y con otros seres humanos, que a las capacidades reflexivas y de entendimiento que nos ofrecen esas nuevas tecnologías. Sin embargo, las nuevas tecnologías producen una transformación tan importante de nuestro medio que condicionan por ello mismo nuestra propia capacidad ética, o al menos la forma en que se expresa o se puede expresar en ese nuevo mundo (o nuevo entorno).

Así vemos necesario realizar una reflexión general sobre la ética y los valores humanos, al mismo tiempo que se avanzan algunos análisis sobre las formas sociales que están constituyendo esas nuevas tecnologías. [...] Debemos arriesgarnos a plantear posiciones teóricas generales que ayuden a articular tanta aparente variedad tecnológica, y tantos casos especiales que parecen romper toda coherencia moral. [...] No tanto avanzar una teoría general de lo bueno en el marco de las nuevas tecnologías, cuanto un marco de referencia de cómo ellas están transformando el medio y creando nuevas condiciones para plantearse nuevos problemas o para replantearse los tradicionales en un nuevo contexto<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> ECHEVERRÍA, Manuel y ÁLVAREZ, J. Francisco, "Orientarse en un nuevo mundo", en *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, Nº 34, enero-junio 2006, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, p. 8.

Es decir, así como la ética está de alguna manera en el mundo, y a partir de ella o con ella, el ser humano evalúa la realidad, la técnica también se presenta adherida al acontecer contemporáneo, transformándolo constantemente. Esta transformación, al parecer inexorable, impulsa la necesidad de reestablecer una “coherencia moral”, aparentemente perdida, producto de la gran complejidad emanada de las nuevas condiciones de existencia provocadas por la intervención tecnológica del mundo.

Asimismo, ya se ha asumido que las llamadas nuevas tecnologías representan un elemento fundamental de la cognición moral en el ámbito práctico y cotidiano del individuo. En este sentido, se ha planteado recientemente que:

[...] las tecnologías cotidianas no son externas al contexto en el que operan, sino que por el contrario modifican nuestra capacidad de hacer frente a las situaciones que implican algún tipo de dilema moral. [...] Los artefactos no son simplemente *agentes delegados*, sino que redefinen los *límites* de la agencia moral humana que continuamente es moldeada por la interacción entre un individuo y su ambiente<sup>69</sup>.

La tecnología de la *nueva era*, no es solo las grandes maquinarias y los mega sistemas o mega estructuras de coordinación y producción. Ella afecta y modifica, por sobre todo, la interacción cotidiana entre el ser humano y el mundo, esto es, a partir de aquella relación constituida entre el sujeto y su ámbito de existencia, concebido éste, como un ámbito técnico, como un

---

<sup>69</sup> BARDONE, Emanuele, "La moralidad de las tecnologías cotidianas", en *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, Nº 34, enero-junio 2006, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, p. 179.

nuevo mundo, una nueva dimensión, en apariencia divergente de la moral humana.

La imbricación ética/técnica, aparece en la contemporaneidad, cruzada por un elemento de total novedad: la modificación de la acción humana que provoca el avance tecnológico. Esta modificación también toca el ámbito inmediato del ser humano, el cual también se habría vuelto fracturado, disgregado y desfigurado a partir de la colonización tecnológica que alcanza todos los niveles de redes y relaciones humanas. El individuo vive técnicamente, lo cual significa que la técnica no es algo que ocurra fuera suyo; por el contrario, prácticamente ya no es posible vivir sin tecnología. La pregunta que surge entonces es si dicha nueva relación es susceptible de ser modulada éticamente, sin que dicho intento se transforme en mera cosmética o estrategia para asegurarle al poderío técnico la total impunidad.

Pensadores chilenos han debatido también estos asuntos:

¿Desde dónde habla la filosofía, en un mundo caracterizado por la especialización y la fragmentación de los saberes y las prácticas, por la conversión de los contenidos substantivos de la vieja metafísica (verdad, bien, belleza), en dispositivos sistémicos de integración social (ciencia, justicia, arte estetizado)? ¿Cuál es la clave de la legitimidad de su discurso, de la verdad substantiva que, más allá del formalismo y la dispersión de las ciencias positivas, hablaría por su intermedio? ¿Qué garantiza que no se trate solamente de una ilusión, de una sofisticada forma de “acústica verbal”?<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> SABROVSKY, Eduardo, “Una filosofía de la técnica”, en del mismo (Comp.) *La técnica en Heidegger*, Tomo 1, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006, p. 9.

¿Puede la filosofía dar cuenta del fenómeno tecnológico más allá del pensamiento heideggeriano? ¿Puede la ética ponderar objetivamente la posibilidad del peligro que subyacería a la expansión tecnológica? ¿Es realmente posible una mirada abarcadora de la técnica contemporánea, sin que para ello sea preciso observarla desde una clave ontológica?

Sin desconocer la relevancia del acontecimiento técnico del mundo hay pensadores que no confían en la ética como una forma de pensamiento a la altura de las actuales circunstancias. Según Carrasco:

Ante la “Hybris” del siglo XX, y ante la ceguera de toda esta época de desenfrenado optimismo y confianza en los poderes de dominio humano, quizás podamos algún día ser capaces de aprender con Heidegger, esa piedad que es el pensar, sin salir del recinto en que impera la tensión de la unidad de contrarios, formada, por un lado, por la extrema indigencia humana [ética], y por el otro, por el extremo poder del ser [técnica]. Allí, donde según el antiguo enunciado de Parménides, ser y pensar son lo mismo, allí también tiene lugar el prodigio de que la libertad y el destino sean lo mismo<sup>71</sup>.

Vale decir, debemos renunciar a la falsa creencia de que tenemos la potestad de las cosas que nos permitiría la técnica. Por el contrario, ésta no ha hecho al individuo más poderoso, sino que más menesteroso, más precario. Debemos renunciar a pensar el mundo en términos de eficacia pragmático-instrumental. La exigencia, ahora, es otra: pensar la técnica que,

---

<sup>71</sup> CARRASCO, Eduardo, “Heidegger y la ética”, en *Revista de Filosofía*, V. XLVII – XLVIII, Santiago de Chile, 1996, pp. 73-88.

como ha señalado Heidegger, desde su origen viene ya destinada a su forma actual. La exigencia del pensamiento no solicita un segundo momento; no requiere de la acción, no requiere de la ética.

Sin embargo, bajo este modelo de pensar la técnica, podemos errar en su entendimiento. Y ello, por cuanto el imperativo técnico de la actualidad dispone al individuo a considerar como obligación solo aquello que es posible resolver, a partir de que, precisamente, es susceptible de ser calculado. En este sentido, aunque no de modo tan radical, Haar ha escrito que:

Un proyecto de objetivación ilimitado se persigue por doquier en el planeta, un plan de cálculo universal que nadie ha trazado y que engloba tanto a planificadores como a planificados. ¿El ser humano de la técnica experimenta la obligación como de esencia metafísica? Lejos de ello. No reconoce más que obligaciones o necesidades objetivas, calculables, solo problemas que puede resolver. Se sabe y se quiere más “liberado”, más “eficaz”, más “equipado” que nunca antes. [...] El ser ya no está en cuestión. Su sentido está establecido definitivamente, al parecer, en la evidencia y la eficacia de la racionalidad tecnológica. ¿Qué hay entonces de la aflicción y la obligación del ser?<sup>72</sup>

Según el pensador francés el ser humano no alcanza a prever el acontecimiento tecnológico; es fundamentalmente un ente que solo experimenta aquello que puede ser calculadamente dispuesto en el mundo técnico. La indiferencia humana frente a la realidad técnica obedece a que no

---

<sup>72</sup> HAAR, Michel, “El giro de la aflicción, o cómo puede llegar a su término la época de la técnica”, en SABROVSKY, Eduardo (Comp.) *La técnica en Heidegger*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006, p. 150.

se entiende dicha realidad como una desfiguración, sino que como lo correcto, lo que se ajusta a lo que es. La esencia de la técnica contemporánea y su proliferación a todos los ámbitos de existencia es entendida como *adequatio*, y en este sentido, pasa a ser la verdad de la vida.

¿Es posible, entonces, la ética en un mundo cruzado transversalmente por la interpelación tecnológica? ¿Cómo reconocer la necesidad de una ética de la tecnología, que dé cuenta de la, como dice Carrasco, “extrema indigencia humana”, si es precisamente sobre esa tecnología que el mundo globalizado se reafirma y se legitima?

Se requiere, por tanto, una ética que sea capaz de prever. Y esto, porque una correcta comprensión del mundo presente parece requerir necesariamente, desenmascarar aquello que hay detrás de la investigación técnica, a saber, su modo de aproximación a los entes, calculándolos previamente, acotándolos y esquematizándolos; o sea, prefigurándolos para asegurar la correspondencia “de lo investigado con aquella predeterminación”, lo que constituye, a su vez, “la validez de la investigación, esto es, su programación con carácter apriorístico”<sup>73</sup>.

Según Acevedo:

La historia no termina con un mundo de sujetos y objetos. Se requiere avanzar hacia la plenitud de la modernidad, es decir, hacia el momento en que vivimos, para encontrarnos con que la

---

<sup>73</sup> RIVARA KAMAJI, Greta, “Técnica y ontología: la perspectiva heideggeriana”, en *Teoría. Revista del Colegio de Filosofía*, N° 11-12, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 101 y s.

objetividad (*Gegenständlichkeit*) se transforma, más y más, en tenerse a disposición (*Beständigkeit*)<sup>74</sup>.

Es decir, el modo de aproximación a los entes imperante en la época contemporánea, esto es, la forma de racionalidad que subyace a la, a estas alturas claramente acotada, intelección humana de la realidad, queda determinada por la posibilidad de disponer de antemano con resultados calculables y mensurables. Todo aquello que escapa a la parcela de la razón “tecnocrática”, no forma parte de la experiencia humana en la época presente. La técnica, en definitiva, determina la experiencia moral del ser humano.

En este sentido, García de la Huerta señala:

Porque a medida que se extiende y adquiere predominio productivo, la técnica va adquiriendo al mismo tiempo una suerte de ascendente moral, se impone a la par como criterio de validación y legitimación, tomando el relevo de las ideologías en su múltiple función: orientadora de las conductas, elemento de cohesión y estratificación social<sup>75</sup>.

¿Representa esto un paso adelante para el habitar humano? ¿Es que acaso el filósofo chileno quiere decir que solo es posible hablar de racionalidad y objetividad en el seno de la tecnociencia? De ser así, ¿no es acaso esa

---

<sup>74</sup> ACEVEDO, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Segunda Edición, Santiago, Universitaria, 1999, p. 184.

<sup>75</sup> GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, “Crítica de la razón tecnocrática”, en *Revista Estudios Públicos*, Nº 22, Santiago de Chile, 1986, p. 302.



creencia la responsable de la transformación del mundo humano en el universo técnico, que ha implicado el radical predominio de la omnipotencia tecnocrática en la conciencia del individuo contemporáneo?

Porque al transformarse la razón tecnocrática en razón moralizadora, ¿no significaría acaso que solo calificaría como criterio de corrección moral aquello que esté ajustado al pensamiento propio de la tecnociencia? De este modo, solo sería posible, como dice García de la Huerta, cohesionar y estratificar técnicamente, y no moralmente. Se aceptaría como criterio de moralidad un particular tipo de razonamiento, mediante el cual sería posible pensar una ética, un *êthos*, pero una ética pensada solo tecnológicamente.

En un texto posterior, García de la Huerta y Mitcham dan luz respecto a este problema, cuando analizan la relación entre ética e ingeniería. ¿Acaso al ser la ingeniería un medio transformador del mundo, no deberían participar de esa transformación las ponderaciones y valoraciones éticas, entendidas éstas, como parte fundamental del desarrollo ingenieril y de la profesión de ingeniero?<sup>76</sup>.

Esto es, si bien todavía la técnica puede intervenir las valoraciones humanas, y es concebida como un factor determinante en la configuración y transformación del mundo, que pareciera ser decisiva e inexorable, ahora se plantea la necesidad de que la ética participe en esa transformación. Es un paso. Pero quizás no suficiente, por cuanto se continua pensando a partir de una concepción tecnocrática, esto es, que la ética es una disciplina que debe servir a la técnica, vale decir, modularla moralmente, pero a partir de pensar a la medida de ésta. Y es eso, precisamente lo que, a juicio de García de la

---

<sup>76</sup> Véase, MITCHAM, Carl y GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, *La ética en la profesión de ingeniero*, Santiago, Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile, 2001.

Huerta, busca refutar Heidegger. Respecto a esto, ha dicho el pensador chileno que:

Querer librar al pensamiento de su confinamiento en el *ego* concuerda perfectamente con una idea conductora de la analítica: devolver al *Lebenswelt* – el mundo de la vida o mundo común y corriente – la validez que le suspende el método de las certezas<sup>77</sup>.

La relación entre ética y técnica cubre también otras cuestiones. Hay autores que han defendido la técnica, excusándola de sanción moral, por considerarla un elemento sacralizador del habitar humano. García Bacca, concibe la técnica como un elemento transformador de la existencia, bajo la figura de un poder creador y *poiético* tributario de una herencia trascendental surgida de la vida. La acción técnica, tendría entonces, un formato sintético que permitiría transformar el “Universo natural” en un “Mundo artificial”, según sus propios modelos, a saber, a “su imagen y semejanza”. Este artificio tecnológico no sería nefasto para la existencia humana, sino que todo lo contrario. El volver artificial la naturaleza mediante el aparato técnico implica imponer el orden causal en el caos imperante en la existencia. Mediante la técnica, se logra alinear el pensamiento y su proyecto vital con el plan infinito del Cosmos, mediante la transmutación planificada del “Universo natural” en “Mundo artificial”, con lo cual se transforma a sí mismo en un “Creador” y lo que él llama “Ciberneta”. De este modo, la técnica deviene en

---

<sup>77</sup>, GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, “Relectura ‘política’ de la cuestión de la técnica”, en SABROVSKY, Eduardo (Comp.) *La técnica en Heidegger*, Tomo 2, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006, p. 397.

una condición sin la cual el ser humano contemporáneo no podría superar su finitud y su precariedad ontológica.

A través de la acción tecnológica o acción planificada se “pone a prueba” la técnica, cumpliendo la tendencia ascendente del “transfinito” humano, esto es, a ser Dios. El no cumplimiento de este impulso actualizador del ser del individuo, sería por su parte, la prueba palpable de la existencia de Dios, por cuanto demostraría “a la altura de la ciencia y técnica actuales” que el ser humano no puede tomar el lugar de su creador<sup>78</sup>.

Para Levinas, en cambio, la técnica no es, finalmente, la culpable de la penuria humana. Cuando ingresa en el abigarrado ámbito tecnológico, el ser humano se desfigura en su esencia. Sería urgente, por ello defenderlo ante la posibilidad de máxima alienación que se presenta con la técnica contemporánea, la cual amenaza su identidad, por cuanto lo encapsula en una sola forma de recepcionar la naturaleza, a saber, como realidad explotable y acumulable. Vale decir, la técnica uniforma el pensamiento del individuo, bajo una matriz cosificadora y calculante. El origen de esto no es el desarrollo técnico, sino la errónea creencia, impulsada por los tecnófobos, de que es imprescindible liberarse de la técnica para encontrar un nuevo arraigo para la existencia.

La técnica representaría, precisamente, la posibilidad del desarraigo, la posibilidad de “abandonar el lugar”, porque suprime los “privilegios” supeditados al arraigo. Libera al individuo, otorgándole la posibilidad de percibirse “fuera de la situación en la que se encuentra implantado”. Este es el momento crucial de la existencia humana; el instante de la originalidad, de

---

<sup>78</sup> Para mayor profundización sobre esta suerte de ontología de la técnica, véase de ARETXAGA BURGOS, Roberto, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, Tesis doctoral, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998. (Especialmente, los capítulos 4,5 y 7).

la identidad, de la mismidad; el momento en que el ser humano revela su rostro “en toda su desnudez”<sup>79</sup>. Es, entonces, el momento de la técnica.

En un texto que para los propósitos de refrendar lo señalado, se torna paradigmático, el filósofo francés, advierte:

Lo admirable en la hazaña de Gagarin no es su magnífico número de Luna Park que impresiona a la multitud; tampoco lo es la performance deportiva realizada al llegar más lejos que los otros, batiendo todos los records de altura y velocidad. Más importante que todo eso es la apertura probable a nuevos conocimientos y a nuevas posibilidades técnicas, son el coraje y las virtudes de Gagarin, es la ciencia que ha hecho posible la hazaña y todo lo que todo esto a su vez presupone en términos de espíritu de sacrificio y de abnegación. Pero quizás lo que cuenta por encima de todo es el hecho de haber abandonado el Lugar. Por una hora, un hombre ha existido fuera de todo horizonte, todo era cielo alrededor suyo o, más exactamente, todo era espacio geométrico. Un hombre existió en lo absoluto del espacio homogéneo<sup>80</sup>.

De este modo, la técnica seduce porque, precisamente, desnuda al individuo, lo desvela en su verdadera condición de ser finito y frágil. La técnica no es magia; prescinde de ella. Desmitifica a la naturaleza, quita de ella los hechizos y sacrilegios y de ese modo descubre al ser humano en su fragilidad, la cual se revela como necesaria, porque es a través de ella que la

---

<sup>79</sup> Cfr., LEVINAS, Emmanuel, “Heidegger, Gagarin y nosotros”, publicado en *Information juive*, 1961. También, en <http://filosofiacontemporanea.files.wordpress.com>.

<sup>80</sup> Cfr., LEVINAS, Emmanuel, “Heidegger, Gagarin y nosotros”, publicado en *Information juive*, 1961. También disponible en <http://filosofiacontemporanea.files.wordpress.com>.

humanidad reconoce que no siempre necesita del mundo para ser, y que la técnica, lejos de transformarla en objeto de consumo inmediato, la catapulta a la dimensión privilegiada de la experiencia de la verdad.

Continuar describiendo otras visiones contemporáneas de la técnica, situaría el presente esfuerzo en una parcela anterior a la escisión teoría-praxis, o a la de ente-ser, que aquí se pretende clarificar. Lo anterior, porque en el contexto de dicha fragmentación ontológica, negaría la posibilidad cierta de una ética que, a partir del pensar originario, que supone ya en sí mismo, la descripción del *êthos*, se consolide como una disciplina que dé cuenta certeramente del actual escenario de vida y otorgue elementos, a través de los cuales, sea posible articular nuevas directrices para el derrotero humano. No obstante, la ética se ha vuelto inviable desde los postulados de una ontología, en la medida que, una vez superada la subjetividad cartesiana, quedarían atrás categorías tan centrales como responsabilidad y obligación.

El pensamiento contemporáneo no ha elucidado con nitidez la relación entre técnica y ética, situación que reafirma la necesidad de delimitar el problema. ¿Qué novedad implica la eclosión de la técnica contemporánea y la amplitud temporal y espacial que alcanza la acción humana?

## **2.2. Lo nuevo como esencia de lo problemático**

La técnica contemporánea plantea un problema ético absolutamente inédito, cuya novedad explica por qué hasta ahora no ha sido considerado en la reflexión moral. El poder humano actual no tiene paralelo en el pasado. El estatuto del conocimiento moral se ha alineado, entonces, con el alcance de la acción y, por tanto, su elucidación se ha concentrado en los elementos

tradicionales que lo constituyen. Sin embargo, los nuevos acontecimientos suscitados por el fenómeno tecnológico contemporáneo requieren de regulaciones morales ajustadas a las nuevas condiciones de existencia impuestas por la fuerza insoslayable de las novísimas implicancias propias de dichos eventos.

Hoy vivimos a partir de la ciberexperiencia, de la virtualidad globalizada, y con ello, el alcance de nuestra acción, potenciada por la fuerza descomunal de la inmediatez y simultaneidad, se extiende mucho más allá de nuestra propia capacidad de prever. Una ética para la globalización requiere, entonces, de una fundamentación que prolongue la mirada más allá de los ámbitos espacio-temporales inmediatos. Una mirada preventiva que se aleje del formato de pensamiento propio de la globalización.

Es por esto, y porque lo más problemático de la relación entre ética y técnica radica en que el dilema es novedoso no tanto por su naturaleza sino que por su alcance, la ponderación moral del mismo requiere, primeramente, la mirada ontológica. Ésta le asegura a la ética para la globalización el entendimiento de que la consideración de su propio estatuto y valor queda supeditada a la posibilidad de fundamentar, en virtud de aquella novedad, la necesidad de que el ser humano encuentre para sí, un nuevo arraigo, un nuevo *êthos*. Entonces, de no ser viable dicha posibilidad, ¿se justificaría la reflexión tendiente a fundamentar y procedimentar una ética para el siglo presente?

Ahora bien, si la esencia de lo problemático en la dicotomía técnica-ética, es el alcance, por un lado, extendido y desmesurado de la colonización técnica, y por otro, precario y limitado de la reflexión ética, es necesario constatar que tanto el saber como el poder actual del ser humano, se centran en su posibilidad de hacer, en su tremenda capacidad fabricante y en su

desarrollado acervo tecnológico. Ciertamente lo anterior no se condice con las limitadas parcelas que alcanza su actual entendimiento moral.

Quizás por lo anterior es que la mayoría de los análisis filosóficos sobre esta incómoda antinomia contemporánea, son más descriptivos que propositivos. La verdad, aparentemente incontrarrestable que encierran la extrema potencia tecnológica y la particular precariedad de la ética contemporánea, haría fútil cualquier esfuerzo de regulación moral. Sin embargo, hay autores en que el respectivo análisis fenomenológico ha trascendido el mero “dar cuenta de”, dando origen a consistentes argumentos que dan prueba de que lo que aquí se ha señalado no obedece a una simple consideración subjetiva. Al respecto, Hans Jonas, autor que será tratado en profundidad en el capítulo 4, señala:

En lugar de detenerse en la especulación sobre las consecuencias ulteriores de un destino desconocido, la ética se concentraba en la particularidad moral de la acción circunstancial y momentánea, que implicaba tener en cuenta el derecho del prójimo que convivía con nosotros. Sin embargo, en la era de la tecnología, la ética trata con acciones – no ya las del sujeto individual – de un alcance sin precedentes y que impacta en el futuro<sup>81</sup>.

Para Jonas, entonces, la ética ha centrado históricamente su reflexión a partir de la siguiente premisa: la naturaleza humana permanece inamovible y, por ende, saber qué es lo bueno para ella no resulta particularmente complejo, toda vez que, por el efecto de esas mismas características, el

---

<sup>81</sup> JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 10.

alcance de la acción se encuentra claramente delimitado<sup>82</sup>. Sin embargo, tomar lo anterior como un axioma moral no resulta fructífero para una reflexión que se requiere sintonizada con las nuevas coordenadas de existencia. El estatuto de la acción humana ha sido modificado en virtud de la alteración experimentada por el alcance de la tecnología. Por lo tanto, cualquier reflexión ética contemporánea debe tenerla presente. No es posible pretender la dilucidación de un sentido moral para la época actual a partir de un formato ético estancado en la técnica antigua o premoderna:

Esto [“la modificada naturaleza de las acciones humanas”], no solamente en el sentido de que los nuevos objetos que ahora forman parte de la acción humana, han extendido materialmente el ámbito de los casos a los que han de ser aplicadas las reglas válidas de comportamiento, sino en el sentido mucho más radical de que la naturaleza cualitativamente novedosa de muchas de nuestras acciones abrió una inédita constelación de importancia moral no prevista por la mirada ética anterior<sup>83</sup>.

Esta nueva capacidad señala la particularidad del alcance de las acciones humanas técnicas, claro está. Ahora, si bien durante la mayor parte de su historia el ser humano no ha carecido de técnica y, de ese modo, su relación con el mundo ha sido de intervención, es necesario conceder que dicha técnica y dicha intervención, estuvieron lejos de ser devastadoras, por lo menos al nivel que es posible presenciar en la actualidad. Entonces, ¿de qué modo afecta la técnica contemporánea la esencia de las acciones humanas? ¿Qué distingue, qué particulariza la manifestación de las acciones y

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 17.



actividades humanas actuales? La respuesta parece ser clara: la novedad que implica la tremenda amplitud de su alcance.

### **2.3. La cosificación de la naturaleza: la ciudad como el nuevo *éthos***

La influencia de la técnica se ha extendido prácticamente a todo el orbe, y casi ya no es posible encontrar alguna parcela de civilización que, de una u otra manera, no haya sido marcada tecnológicamente. Gran parte de las culturas occidentales se encuentran hoy atravesadas por el *telos* técnico, el cual se persigue incansablemente a través de la aplicación y contrastación empírica de todo tipo de hipótesis y teorías que buscan, en principio por lo menos, la transformación y optimización del ámbito natural y social.

Esto comienza a suceder exclusivamente con la versión moderna de la técnica, la que tiene su cuna en el Renacimiento, que a su vez posee su antecedente en la cultura clásica griega<sup>84</sup>. Si bien los griegos desarrollaron importantes reflexiones ontológicas sobre los principios científicos generales de la naturaleza, nunca alcanzaron la misma profundidad en lo concerniente a la práctica de dichos principios. Vale decir, su desarrollo tecnológico fue más bien precario comparado con el avance iniciado a partir de la Revolución Industrial.

Esto implica que el verdadero impulso tecnológico se produce cuando el ser humano se vuelve capaz de contrastar empíricamente sus teorías e hipótesis, esto es, desarrolla el método experimental, lo cual es propio de la

---

<sup>84</sup> Al respecto, véase de ARANCIBIA, Marcelo, *La nueva Ilustración: una concepción del fenómeno tecnológico* (Capítulo Primero), Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía, Universidad de Valparaíso, 2004.

modernidad. Sin embargo, lo señalado precedentemente no significa que los griegos carecieran completamente de tecnología, sino que ésta era más bien concebida como un arte, en el sentido moderno de la palabra<sup>85</sup>.

No obstante, la técnica contemporánea posee un poder transformador, y en ese proceso de permanente innovación y metamorfosis, cosifica a la naturaleza, reemplazándola por la ciudad, como el reducto permanente en donde el ser humano desarrolla su vida. Por lo tanto, se podría señalar que la técnica no es neutral, ni respecto del individuo ni respecto de sus actos, toda vez que hay quienes sostienen la teoría contraria, la cual se explica en los siguientes términos:

Para quienes sostienen la tesis de la neutralidad, la misma tecnología y sus aplicaciones no tendrían un significado partidista *per se*, un “contenido” inherente que las pondría en situación *parcial* dentro del conflicto social, sino que su significado concreto dependería del sistema socioeconómico y del ambiente cultural en que se efectúa su aplicación. En sí misma la tecnología sería “indiferente”, su significado positivo o negativo dependería por entero de la aplicación concreta que se efectúe de la misma: de las relaciones sociales y de producción dominantes en un tiempo determinado. Es decir, su sentido dependería de sus aplicaciones, pudiendo en la práctica

---

<sup>85</sup> Heidegger señala que tanto la perspectiva como el balance de las formas de los monumentos arquitectónicos de la Grecia clásica (Partenon, Templo de Poseidón en Paestrum), el diseño de sus ánforas y platos, e incluso sus armas, muestran la integrada percepción griega sobre la vinculación entre técnica y arte. Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962. (Citado en FLORES OLEA, Víctor y MARIÑA FLORES, Abelardo, *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 355).

orientarse política y socialmente en diversas y aun contradictorias direcciones<sup>86</sup>.

No obstante, la tecnológica y las relaciones que en ella se sustentan, modifican de modo casi automático no solo la experiencia exclusivamente humana de simbolizar e interpretar el mundo, sino que la capacidad de transformar artificialmente dicha experiencia. Prueba de ello, es el hecho de que las nuevas tecnologías parecen representar los valores de una “civilización industrial cuyas elites se proclaman como dueñas y dirigentes de la hegemonía y del adelanto industrial”<sup>87</sup>.

Habermas no tendría razón cuando afirma que la tecnociencia es esencialmente dúctil; a saber, que tendría la “capacidad” de ser “orientada” en un sentido u otro por las estructuras sociales, culturales y económicas en las cuales se presenta, potencia y desarrolla<sup>88</sup>. Y esto porque en la época contemporánea los fines de la acción técnica superan los límites propios de los objetivos tradicionales trazados mediante el uso de sus artefactos. Lo anterior quiere decir que la técnica contemporánea busca otros objetivos y finalidades, trascendiendo y olvidando los fines anteriores y transformándose en el destino de la contemporaneidad, bajo cuyo modo se concibe y estructura la vida particular y social.

Esta temeraria intervención humana en la naturaleza, a decir de Jonas, implica, en sí misma, la construcción de una segunda morada que cosifica el medio natural, por cuanto lo instrumentaliza reduciéndolo solo a ese estatuto

---

<sup>86</sup> FLORES OLEA, Víctor y MARIÑA FLORES, Abelardo, *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 351.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>88</sup> Cfr, HABERMAS, Jürgen, *Technology and Science as Ideology, Toward a Rational Society*, J. Shapiro, Beacon Press, Boston, 1970.

de vehículo o medio para la vida. Esta construcción es el artificio tecnológico de la ciudad, en donde la técnica se legitima como fin humano y la naturaleza desciende al nivel de reservorio de energías que es preciso utilizar e, incluso, acumular.

#### **2.4. La significación ética de la técnica en la época del *homo faber***

Con relación a los nuevos desafíos que la eclosión de la tecnología supone para la ética, Jonas se pregunta:

¿Y si el nuevo modo de actuar del ser humano implicase necesariamente el considerar más cosas que solo su interés, que el deber de la humanidad se extiende más lejos y que ya no es más plausible la limitación antropocéntrica de toda ética anterior?<sup>89</sup>

Vale decir, ante la novedad involucrada por la era técnica, la ética tradicional parece no dar abasto, por cuanto no ha considerado en su reflexión elementos exclusivamente contemporáneos que se configuran a la luz de los nuevos alcances de la acción humana. Es posible observar con nitidez lo anterior en la intervención técnica de la naturaleza, la cual alcanza niveles alarmantes en la actualidad. El alcance tecnológico convierte a la naturaleza en sumamente vulnerable frente al poder humano, expresado en los daños (algunos de ellos irreversibles) que éste ocasiona, cuyo sensible impacto ha

---

<sup>89</sup> JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung.*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 28.

propiciado la preocupación de muchas parcelas del saber, y muchas iniciativas por, primero, desenmascarar el fenómeno y, segundo, darle una solución.

Pero, ¿es el saber técnico un saber predictivo? Vale decir, ¿podemos prever las consecuencias de la acción técnica? Si el saber, como decía Jonas, ha de estar empatado con la extensión causal de la acción humana, éste no debiera ser necesariamente supeditado al saber técnico, que fundamentalmente es un *savoir faire*<sup>90</sup>. Sin embargo, ocurre precisamente aquello, por cuanto el estatuto ontológico del saber técnico supera largamente al saber predictivo. Surge así un nuevo problema para la ética. Ésta deberá ahora obligadamente intentar generar normas morales que den cuenta de la desmesurada voluntad de poder del ser humano actual.

Esta voluntad de poder ha llevado a la técnica contemporánea a erigirse como fin y ya no solo como medio de las aspiraciones humanas. Este nuevo aspecto ético de la técnica implica que ella, como técnica contemporánea, se ha convertido en un “infinito impulso hacia delante”, en el afán más importante de la humanidad, en su tarea más fundamental, en su obra y misión más relevante, a saber, en su único destino posible. El *subjectum theoreticus* se concibe a sí mismo como capaz de realizarlo todo, de abarcarlo todo, de entenderlo todo. No obstante, esa singular capacidad se ve opacada por su casi nulo talento para prever las consecuencias de ese poder. La capacidad tecnológica del ser humano inhibe su capacidad epistemológica. Ahora, que el individuo es capaz de alterarlo todo técnicamente, incluso su propia identidad genética, el *homo faber* se impone por sobre el *homo sapiens* al cual otrora solía estar supeditado<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung.*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 27.

<sup>91</sup> Esta última idea pertenece a Jonas.

Cabe preguntarse, entonces, si es posible en nuestra época una suerte distinta. ¿Resulta, en la hora actual, plausible esperar, como dice Michel Haar parafraseando a Heidegger, “otra destinación”?<sup>92</sup>. Dicho con otras palabras, ¿puede la humanidad experimentar realmente estas cuestiones? El ser humano contemporáneo, ¿vivencia algún tipo de obligación moral, a partir de entender a la técnica más que como una promesa como un peligro? ¿Cabe la posibilidad de que en el mundo globalizado se proyecte la existencia más allá del cálculo y de la objetivación tecnológica?

En esta tesis intento ofrecer una respuesta afirmativa a dichas interrogantes, sin perjuicio de que solo reconocemos aquellos problemas que estamos en condiciones de resolver y que atañen a nuestras necesidades objetivas y calculables; a saber, a nuestras necesidades técnicas. No se trata de una respuesta extrema y radicalmente optimista. Tampoco obedece a un repentino ataque de fe en la naturaleza humana, que aventure como fundamentos más emociones que razones. Sostengo simplemente que la humanidad, no siendo capaz de experimentar más allá de la literalidad, esta interpelación tecnológica, sí podría aprender a buscar sus respuestas a través del ejercicio concreto de volver la mirada hacia otros tipos de preguntas, las cuales no por ser de difícil resolución deben ser consideradas poco dignas de ser preguntadas<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> HAAR, Michel, “Le tournant de la détrese, ou comment l'époque de la technique peut-elle finir”, en del mismo (ed.), *Cahier L'Herne-Heidegger*, Paris, 1983. Trad. de Eduardo Sabrovsky Jauneau.

<sup>93</sup> Los dilemas morales se presentan en forma de preguntas. Y la ética trabaja con preguntas que son filosóficas. Pero además de ellas existen las denominadas preguntas empíricas, cuyas respuestas dependen de cómo sea el mundo, de la simple observación, de la contrastación o de la experimentación. ¿Hay cianuro en la atmósfera de Saturno? ¿Cuántos ornitorrincos hay en Australia? ¿Está nublado allá afuera? En principio, las preguntas empíricas pueden ser dilucidadas a partir de la observación o, en casos más complejos como el de Saturno, mediante el testeo científico, la experimentación. Estas preguntas solo admiten una respuesta posible, ya que hay o no hay cianuro en Saturno, hay una cantidad exacta de ornitorrincos en Australia, está o no está nublado. Aún otro tipo de preguntas son las formales, como las de la lógica, de la matemática o de la ortografía, que deben ser

Cuando se comprenda que la seguridad no se obtiene solo mediante la extrema calculabilidad y que se puede valorar más allá de la uniformidad artificial impuesta por la globalización, y más allá de la homologación y estereotipación cultural, habrá un camino trazado para la ética, y también para una nueva dimensión de la responsabilidad.

---

resueltas mediante aplicación de axiomas, reglas o normas bien determinadas para esos efectos, y cuyas respuestas no dependen de lo que pase o deje de pasar en el mundo fenoménico. Ejemplos de ellas son: ¿Cuántos lados tiene un triángulo? ¿Qué fórmula mide el diámetro de cualquier círculo? Estos dos tipos de preguntas son las interrogantes que han preocupado al ser humano desde que tiene uso de razón y con las que, queriendo o no, ha tenido que relacionarse toda la vida. Son las preguntas que tienen métodos claramente definidos para encontrarles solución. Se puede no saber si hay canarios en Borneo, pero existen los libros, el ornitólogo de la universidad o el pasaje en avión a la isla asiática que saciarán por igual la curiosidad. Del mismo modo, en lo que respecta a las preguntas formales, alguien puede no saber cuál es la raíz cúbica de 713, pero sí sabe que existe el método a través del cual puede llegar a saberla rápidamente, si ella existe. Muchos creen erradamente que las únicas preguntas dignas de ser pensadas y respondidas son las empíricas y las formales. (Cfr., HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1997. Trad. de Jaime de Seles Ortueta; *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Folio, 2000. Trad. de Félix Duque). Por lo tanto, casi todo el saber humano estaría en una u otra parcela: la empírica o la formal. Pero, ¿qué pasa con aquellas preguntas que no sabemos cómo dilucidar con éxito? Si yo pregunto cuál es la esencia del ser humano, no puedo responderme mirando por la ventana o tomando un avión, ni tampoco recurriendo a una fórmula matemática. Las preguntas filosóficas pueden tener más de una respuesta posible, sin que eso signifique que sean inquietudes bizantinas y difusas. ¿Qué es la ética? ¿Cuál es la esencia de la técnica contemporánea? Son ejemplos de este tipo de interrogantes. Existen, en principio, tres clases de preguntas: las empíricas o de hechos, que pueden ser resueltas a través de la experiencia. Las formales, que no pueden ser respondidas con la observación del mundo, sino que atendiendo a un conjunto de relaciones, definiciones y reglas. Y las filosóficas, que son aquellas preguntas molestas, inoportunas, sobre las cuales no se tiene una idea clara de cómo obtener una respuesta. La ética trabaja con estas últimas preguntas. Interrogantes complejas que requieren deliberación, reflexión y fundamentación; preguntas que atañen directamente a la condición esencial del ser humano y su existencia. (Al respecto, Cfr., BERLIN, Isaiah, "El objeto de la filosofía", en del mismo, *Conceptos y Categorías: Ensayos Filosóficos* (traducción de Francisco González Aramburo). México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1983a-1. ORELLANA BENADO M.E., *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, Santiago, Ed. Universidad de Santiago de Chile, Segunda Edición, 1996, I 1, pp. 21-23. También, de VALDÉS MEZA, Erick, "La ética en el gran ámbito de la filosofía", en PINO, C., RODRÍGUEZ, R., VALDÉS, E., (eds.), *Ética: fundamentos y aplicaciones*, 1, I, Santiago, Ediciones de la Policía de Investigaciones de Chile, 2006).

Por lo tanto, se justifica la ponderación ética del fenómeno tecnológico, por cuanto los logros obtenidos a través del avance técnico acrecientan exponencialmente el poder humano sobre la naturaleza, sirviéndose precisamente de ella para concretar dicha plenitud. Todas las fuerzas son sometidas, hoy por hoy, a la fuerza inexorable de la tecnología que la humanidad persigue como su fin esencial. El ser humano existe como *homo technicus*, señor plenipotenciario capaz de producirlo todo artificialmente, incluso su propio destino.

La técnica cobra connotación ética en la actualidad, sobretodo porque el acontecimiento tecnológico es un fenómeno eminentemente social, intersubjetivo; no pertenece al individuo particular; no representa el arte del acto singular propio. Por el contrario, para constituirse como tal y legitimarse ya no solo como medio, sino que como fin del derrotero humano contemporáneo, la técnica debe desplegarse vastamente en el tiempo y en el espacio, a saber, debe globalizarse como condición de posibilidad ontológica. El imperativo de la técnica contemporánea es la expansión que generaliza, pero también que uniforma la acción y pensamiento humanos, que hace iguales a las personas solo por un instante; el instante en que reciben la realidad desde una instancia unívoca de pensamiento, a saber, una instancia tecnológica. Por ello, es necesario que la ética sea entendida, como diría Jonas, en el sentido de una política pública. Y esto, por cuanto la relación que ha venido a constituirse entre el ser humano y la técnica no amenaza el futuro de éste o aquél individuo, sino que de todo el colectivo social.

La técnica plantea nuevos desafíos para la ética, por cuanto el poderío tecnológico que caracteriza a la humanidad contemporánea obliga, irremediabilmente, a dirigir la mirada en dirección del abismo abierto por la técnica entre lo que el ser humano sabe que puede hacer y lo que no sabe



que puede esperar. Mientras esta antinomia no sea definitivamente asumida por las instancias pertinentes, toda ética contemporánea o, como dice Bauman, postmoderna, estará condenada al fracaso. Y de ese modo, la técnica, la naturaleza artificial, el artilugio instrumental habrá ganado la batalla por la hegemonía del pensamiento humano. La cosmética, finalmente, habrá derrotado a la ética.

## 2.5. De la a la técnica contemporánea

Entonces, en esta posibilidad de derrota subyace un ulterior significado de la técnica. No siempre ésta fue comprendida y recepcionada como en la actualidad. ¿Qué era, por lo tanto, la  para los griegos? ¿Qué es ahora? Estas preguntas buscan mostrar que junto al progreso de la técnica, también ha “progresado” la relación de los seres humanos con el acontecimiento tecnológico.

El saber técnico antiguo, podría ser homologable a dos momentos divergentes pero simultáneos de la vida en Grecia. Heidegger señala que con la palabra  los griegos denominaron tanto el saber y hacer artesano como el artístico. De este modo, y como consecuencia de ello, en la filosofía desarrollada por Platón alcanza su punto más nítido la concepción epistemológica de  y   $\mu$ , como dos momentos igualmente decisivos para entender el significado del conocimiento. En otras palabras, hasta el pensamiento platónico, ambos vocablos designaron lo que, en el más amplio sentido, el griego entendía por conocer<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup>Cfr., HEIDEGGER, Martin, “La question de la technique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 18 y ss. (“Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967, Vol. I, p. 12).

Para Heidegger tanto una como otra actividad pertenecen al fundamental acontecimiento de la  $\mu$ , esto es, del desocultar, de lo que aparece poéticamente. Vale decir, la  $\mu$  sería una forma de la  $\mu$ , y con ello, un modo de la  $\mu$ , esto es, del desocultar productor. En otras palabras, en esa época, la técnica era concebida y cautelada como parte de la verdad que se develaba ante los humanos<sup>95</sup>.

El segundo momento consistió, como ya se ha dicho, en la  $\mu$ . Los filósofos griegos insistieron, particularmente, en el desarrollo de este tipo de saber, racional, fundamentado y de talante científico, como un modo de acercarse a la dilucidación de las preguntas que surgían del espectáculo de la  $\mu$ . En la primera alborada de este pensamiento, la filosofía estuvo estrechamente ligada con la técnica y la ciencia, siendo las interrogantes de la primera disciplina mencionada, muchas veces de orden científico, en el entendido de que los problemas que se suscitaban al interior de los distintos hemisferios del conocimiento, poseían un inquietante denominador común, esto es, la exigencia de racionalidad para su resolución y la latencia de obtener más de una respuesta posible como resultado final.

Sin embargo, con el paso del tiempo, de una comprensión instrumental pasamos a una concepción teleológica de la misma. En principio e instrumentalmente, la técnica sería un medio para alcanzar ciertos fines, por lo que su esencia vendría a ser obra del individuo, el cual devendría en una suerte de señor de la técnica, vale decir, en aquel ente que tiene dominio, control y decisión sobre ella. En este sentido, para Aristóteles, la  $\mu$ , siendo un saber universal, implica la vinculación esencial y recíproca del

---

<sup>95</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Ibid.*, p. 19. (*Ibid.*, p. 13). También, HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957.

conocimiento y la acción<sup>96</sup>. Para este filósofo la *theoria* es superior a la mera experiencia; por eso que es considerada por el Estagirita como una virtud intelectual, que no se adquiere por el hábito<sup>97</sup>.

Por lo tanto, el técnico es una suerte de sabio. Esto quiere decir que el *technos*, el que posee la técnica es, a la vez, un *epistemos*, vale decir, aquel que es capaz de hacer las cosas conforme a la razón<sup>98</sup>. Dicho de otro modo, el *epistemos* es el que tiene el poder de la *theoria*, a saber, aquel individuo capaz de ayudar a que algo llegue a la plenitud de su esencia, a que algo alcance el estatuto de obra<sup>99</sup>. En suma, el *epistemos* era el sabio capaz de convertir el *technos* en pura *theoria*. En esa época, ejecutar la *techné* o arte era, fundamentalmente como ha dicho Bosnjak: “un signo del comportamiento razonable frente a la naturaleza”<sup>100</sup>.

Dicha concepción corresponde a una ya lejana y olvidada intelección de la técnica, la cual en la actualidad, parece rebelarse contra el ser humano, a cada momento y a cada paso, tornándose independiente, amenazante y de consecuencias devastadoras empíricamente demostrables. Hoy en día, la humanidad ha desarrollado tal dependencia de lo técnico, que la relación de dominación señalada anteriormente se ha invertido en la hora actual. Se trata de una inversión de segundo grado que, siguiendo a Sloterdijk, implica

---

<sup>96</sup> Cfr., ARISTÓTELES, *Metafísica*, 981a 15, Madrid, Gredos, 2000.

<sup>97</sup> Cfr., ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Libro VI, Madrid, Gredos, 2000.

<sup>98</sup> Cfr., ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1140a 21, Madrid, Gredos, 2000.

<sup>99</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957.

<sup>100</sup> BOSNJAK, Branco, “Tékne como experiencia de la existencia humana: Aristóteles-Marx-Heidegger”, en SABROVSKY, Eduardo (Comp.), *La técnica en Heidegger*, Tomo 1, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006, p. 208.

necesariamente una justificación cínica del mundo contemporáneo, en el cual la virtualidad de la nada sustituye a la realidad del ser<sup>101</sup>.

En consecuencia, la técnica se ha consolidado a partir de una inversión del estado originario del habitar humano, desvirtuando los paradigmas científicos, éticos y ontológicos de la existencia contemporánea. Esto es quizás lo que ha llevado a García de la Huerta a afirmar que:

La ciencia es ya una determinación técnica de la naturaleza y su método se define modernamente como un *nuevo instrumento* u *órganon* (Bacon) del saber. La relación entre ambas se invierte: la técnica es el género, por así decirlo, y la ciencia una especie suya, pero ambas son manifestaciones del “olvido del ser”, o sea, expresiones del nihilismo, del poder elevado a instancia absoluta, de la voluntad de objetivación total y de la consiguiente pérdida del sentido<sup>102</sup>.

Es precisamente en esta inversión del dominio de la técnica, donde es necesario centrar el presente análisis, por cuanto, en términos heideggerianos, la esencia de la técnica contemporánea ya no se manifiesta como un medio o instrumento, sino que como un fin a perseguir, como una modalidad de desocultación, como una manera unívoca de revelarse la

---

<sup>101</sup> A este cinismo, Sloterdijk le llama 'falsa conciencia ilustrada': la conciencia de quienes dándose cuenta de que la tecnología ha desenmascarado la verdadera condición humana del siglo XXI, prefieren no hacer nada y dejarse llevar por la inercia globalizada. La comunidad humana se evidencia inauténtica y perturbada, por lo que el cínico prefiere escapar de la alienación, optando por el camino autárquico que lo lleva a un mundo virtual, en donde lo técnico ha suplantado a lo natural, en donde los íconos de la red valen más que las rutinas y convenciones del espacio público. (Para mayor ahondamiento en estas cuestiones, véase, SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004).

<sup>102</sup> GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, “Relectura “política” de la cuestión de la técnica”, en SABROVSKY, Eduardo (Comp.), *La técnica en Heidegger*, Tomo 2, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006, Santiago, p. 390.

, lo que en definitiva reduce la a la experiencia técnica del mundo<sup>103</sup>.

¿Qué significa todo lo anterior? Simplemente que la relación del ser humano con la técnica contemporánea se da distorsionada por la dependencia y, a la vez, fascinación que ejercen los objetos técnicos sobre él. Por lo tanto, la principal consecuencia de ello debe ser ahora elucidada.

## 2.6. La disolución de la en la experiencia técnica del mundo

Siguiendo a Heidegger, para quien la experiencia de la naturaleza es epocal (vale decir, varía a través del tiempo), Acevedo se pregunta de qué manera experimenta la naturaleza “el hombre occidental moderno”, esto es, el ser humano que vive en la “época caracterizada por el *señorío de la esencia de la técnica moderna*”<sup>104</sup>.

La respuesta es simple pero del todo preocupante. Según Acevedo siendo la relación del ser humano actual y la naturaleza, una relación utilitaria, vale decir, que se pondera en función del uso que aquel ejerce sobre ésta – actitud, por lo demás, que es inherente al individuo – ya no es más una relación “artesanal”. Esto significa que aquella relación cuyo fin era lograr un razonable bienestar, basado en un armonioso aprovechamiento de los recursos naturales, ha pasado a transformarse en conexión que solo se justifica en la irracionalidad de una explotación desmesurada y radical<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Esta concepción también es compartida por Jonas. Cfr., por ejemplo, JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988.

<sup>104</sup> ACEVEDO, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Santiago, Universitaria, 1999, pp. 169-170.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 170.

La vivencia contemporánea de la naturaleza es violenta y desarticulada; una vivencia sin contemplaciones, a saber, una experiencia técnica que descubre al mundo como un reservorio de energías que de no ser utilizadas a ultranza, deben, por lo menos, ser acumuladas. La experiencia de la naturaleza es una experiencia tecnológica que se mide en función del grado de verdad objetiva (*adequatio*) contenida en dicha experiencia. Esto quiere decir que la técnica contemporánea considera a la naturaleza como mundo, en la medida que éste sea el único mundo posible, a saber, el mundo técnico que es objeto de cálculo y aprovechamiento. En suma, la naturaleza se convierte, como decía Heidegger, en naturaleza calculable (*berechenbare Natur*). De otro modo, no es naturaleza, no es nada<sup>106</sup>.

La experiencia técnica del mundo invierte el estatus ontológico de la naturaleza. Otrora, la naturaleza era considerada como la verdadera realidad, esto es, como la verdadera realidad, y la técnica, por muy elevada que fuera, estaba implicada en un ordenamiento distinto al de la naturaleza. Si bien era producción, en rigor consistía en producción instrumental que buscaba solo imitar, y no reemplazar, el orden natural. En cambio, actualmente la imitación ha devenido en suplantación. La técnica es una entidad ontológicamente superior a las que forman parte del mundo extratecnológico<sup>107</sup>.

En todo ámbito, la naturaleza es experimentada como disponibilidad para el consumo planificado y calculado, como reemplazabilidad, como mera actualidad y, en último término, como desmesura. Así también, todo ente,

---

<sup>106</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, "Hebel – der Hausfreund"; en *Gesamtausgabe*, Bd. 13, p. 156 y s.

<sup>107</sup> Con respecto a esta idea, Cfr., de ARANCIBIA GUTIERREZ, Marcelo, *La nueva ilustración: una concepción del fenómeno tecnológico*, Tesis para optar al Grado Académico de Magíster en Filosofía, con mención en Lógica y Filosofía de las Ciencias, Valparaíso, Universidad de Valparaíso, 2004, p. 22.

incluido el ser humano, es visto, en cuanto depósito o reserva intercambiable, reemplazable y desechable, dispuesto para un consumo planificado e ilimitado.

En la actualidad se ha perdido la experiencia de la realidad, entendida como naturaleza, lo que supone, a mi juicio, la todavía reversible fractura de la recepción contemporánea de la técnica, acontecimiento, a decir de Acevedo, de radicales connotaciones para la historia de la humanidad. Con relación a esto mismo, resulta imprescindible escuchar las paradigmáticas palabras del filósofo chileno:

Las naciones llamadas “subdesarrolladas” o “en vías de desarrollo” – Chile, como es obvio, entre ellas –, reciben la modernidad – el señorío de la *imposición* –, solo como la salvación, sin caer en la cuenta de que en eso – en la modernidad y en una recepción apresurada de ella, carente de precauciones y prudencia –, anida el más extremado peligro. Este peligro no se refiere solo ni principalmente al hecho de que los aparatos técnicos puedan ser perjudiciales, dañinos o mortíferos; para determinar su consistencia no basta con tener presentes la contaminación del ambiente – urbano o rural –, la sobreexplotación de la naturaleza – rebajada a almacén de reservas de materias primas –, la destrucción de la capa de ozono de la atmósfera o los devastadores efectos de los accidentes en las plantas de energía nuclear; tan peligroso como todo eso, y aún más, es la reducción de las personas a material humano y la paulatina marginación de los modos de pensar que no se inscriben dentro del rígido marco del pensamiento calculante o técnico...<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> ACEVEDO, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Santiago, Universitaria, 1999, pp. 15-16.

El ser humano, rebajado a la categoría de *homo technicus*, toma en sus manos hasta su propia evolución, y esto, como ha dicho Jonas, no solamente con el fin único de su conservación, sino que, por sobre todo, con vistas a su mejora y perfección<sup>109</sup>. La disciplina llamada a concretar este proyecto, puede ser considerada como el más ambicioso peldaño alcanzado, hasta el momento, por la inventiva humana: la biotecnología. Con ella, hemos adquirido un poder inédito sobre la vida y sobre nosotros mismos. Vale decir que, en base a una calculabilidad mal entendida, el ser humano puede ejercer la biotecnología para modificar los entes, incluso alterar su identidad genética, de tal modo que ésta quede sometida a los designios de una voluntad o, peor aún, de un capricho<sup>110</sup>.

## 2.7. La técnica como sometimiento: la biotecnología

La ciencia merece atención en este punto. De hecho, en la época de la técnica, se potencia recíprocamente con ésta. En la medida en que la ciencia se desarrolla, más evoluciona la técnica. Se podría decir, con Heidegger, que la ciencia constituye una de las maneras de las que se sirve la técnica para desplegar su poderío. Toda la voluntad científica, cristalizada en la sostenida interpelación de los entes es, en el fondo, una interpelación tecnológica. Por eso ha dicho Acevedo que “el hostigamiento de la realidad que hallamos en

---

<sup>109</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 48. *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, pp. 54.

<sup>110</sup> Esto es, una calculabilidad acotada al ámbito tecnológico, donde se mide solo lo que es posible medir técnicamente, y que –dicho sea de paso – es considerado como lo objetivamente real.



la experimentación sistemática solo es posible en el ámbito de una época tecnológica”<sup>111</sup>.

En la hora presente, las dimensiones de la acción, o más bien, las posibilidades de acción humana son absolutamente nuevas. Nunca antes en la historia de la humanidad se observó la mentalidad que subyace en la época técnica y que se concreta en la actitud absolutamente inquisidora del ser humano con respecto a los entes del mundo. El modo de ser preponderante en la actualidad es un modo de ser técnico, avalado y potenciado por las obras surgidas de la capacidad fabricante del *homo tehnicus*. Esta ciega confianza en la capacidad de hacer del individuo ocasiona que éste vuelva la técnica sobre sí mismo. Y esta culminación de su voluntad de poder, implica su propio sometimiento a los paradigmas tecno-científicos de la época contemporánea”<sup>112</sup>.

Dicho sometimiento es fruto de lo que Jonas ha llamado la “idea de progreso” inherente a la técnica moderna, a partir de la cual se consolida una relación circular entre medios y fines que termina por desbaratar el equilibrio entre las necesidades del ser humano y los instrumentos fabricados para satisfacerlas. Esta relación circular implica que determinados fines que el ser humano ha buscado desde siempre, se satisfacen de mejor manera, precisamente con los nuevos medios creados por la técnica. Sin embargo, estos nuevos medios impulsan la proliferación de nuevas necesidades y, éstas a su vez, provocan la fabricación de otros instrumentos, cada vez más sofisticados, para dar cuenta de ellas.

---

<sup>111</sup> ACEVEDO, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1999, p.86.

<sup>112</sup> Con respecto a este último punto, Jonas ha justificado su ética de la responsabilidad, precisamente en el hecho de que este “nuevo ámbito de aplicación” surgido con la contemporánea, desafía de un modo tan inexorable como irrepetible, la moral propia de la condición humana. Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 43.

Como consecuencia de esta sostenida dinámica circular que, ciertamente, fractura el equilibrio antes señalado, la innovación se nutre de esta relación y comienza a ser buscada de manera permanente y deliberada. A partir de este fenómeno, característico de la técnica moderna, Jonas agrega en su reflexión el hecho del alcance planetario de tales innovaciones: cada vez que aparece alguna, es rápidamente difundida a todo el orbe.

Sin embargo, lo más grave para Jonas, es que este progreso genera una dinámica que se antepone a la voluntad humana y que genera una suerte de imperativo técnico que exige llevar a la práctica todo lo que en teoría aparece como posible. De este modo se desvanece la posibilidad de una libertad auténtica; solo existe un progreso permanente, aun en contra de nuestro propio arbitrio y consideración. Este desarrollo es tan notable que se produce en una sucesión de etapas que reflejan también el avance de la ciencia: de la mecánica a la química, luego a la electrodinámica, después a la física nuclear y, finalmente a la biotecnología. Esta última aporta, para Jonas, una inusitada novedad: a partir de avanzados conocimientos biológicos, permite al ser humano manipular la vida y convertirse así, él mismo, en un nuevo objeto de la técnica<sup>113</sup>.

Ahora bien, lo expuesto hasta ahora puede recibir un definitivo aliento a partir del pensamiento de Nietzsche, el cual puede tornarse un referente decisivo a la hora de repensar el acontecimiento tecnocientífico. En efecto, el filósofo de Röcken reflexionó sobre las consecuencias del surgimiento de la figura del científico, sobre ese sujeto que, yendo más allá de sí mismo o quizás, contra sí mismo, se convierte en antagonista de la vida al afirmar que si la ciencia

---

<sup>113</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 43.

tiene un modelo de acción, éste es buscar la verdad a toda costa, vale decir, aunque ello signifique terminar con la vida<sup>114</sup>.

Interviniendo y manipulando la vida; esto es, sus códigos genéticos, el científico modifica su dirección y toma control sobre ella. Desde este punto de vista, es posible afirmar que la manipulación genética representa el triunfo completo de la racionalidad en el dominio de la naturaleza y del ser humano, una carencia de sentido y contenido, vale decir, el nihilismo. Escribe Nietzsche:

Este volver consciente de sí mismo, este tomar conciencia, es la *hybris* y la impiedad de nuestro ser moderno. Todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y conciencia de poder, se presenta como pura *hybris* e impiedad. *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros<sup>115</sup>.

Por lo tanto, una tecnociencia que se afirma en un criterio de lo útil, de lo económico, de lo meramente factible, que se fija en la producción y solo en la producción, y no en otros fines también legítimos, convierten la existencia del ser humano en un contrasentido. La ciencia y la técnica se desfiguran donde no reciben la orientación del ámbito esencial en que el ser humano existe (Heidegger); ahí donde no se realizan desde la óptica de la responsabilidad con la vida (Jonas); o ahí donde han perdido el horizonte de sentido (Nietzsche), convirtiéndose de antemano en una teoría y una praxis que no

---

<sup>114</sup> Cfr., NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 68. (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, II Unzeitgemasse Betrachtungen).

<sup>115</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1981, p. 131.

tienen visión de futuro y que son incapaces de prever las consecuencias de su accionar. Es posible afirmar, entonces, que la clausura de la esfera del sentido es la propia clausura de la posibilidad de una vida humana mejor.

Nietzsche observó que la tecnociencia también está dominada por el ideal ascético, por el apoderamiento y el debilitamiento de la tierra y de la vida, pues en ella “domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de una voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, y radicales condiciones”. Y agrega que “en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de las fuerzas; [...] se vuelve incluso más segura de sí y más triunfante, a medida que disminuye su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica”<sup>116</sup>.

Para Nietzsche, entonces, es posible pensar que, en el fondo, lo que caracteriza a la actividad científica no es el apego a la vida, sino la autodestrucción, la autonegación y el autosacrificio. Y el presupuesto de ese apoderamiento de la vida es el debilitamiento de los instintos. Se puede hablar, entonces, de una ciencia y de una técnica desde la óptica de la vida, como aquellas que combaten las causas de la enfermedad, del deterioro y la decadencia del ser humano y de la tierra, y otras, que generan mayor enfermedad y decadencia, que perpetúan la destrucción y el debilitamiento.

Heidegger observó que “la ciencia dispone de las ‘cosas’ cuando consigue calcularlas por adelantado en su futuro transcurso”<sup>117</sup>. Dicha afirmación está aún vigente ya que la biotecnología, al ser orientada “tecnológicamente”,

---

<sup>116</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Ibíd.*, p. 137.

<sup>117</sup> HEIDEGGER, Martin, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt, 1950, p. 79. (En español, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 85-86; Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte).

puede mostrar la radicalidad de ese disponer, en el cual el ser humano se presenta provocando a la naturaleza y a la vida para que entreguen todo lo que tienen.

Con el fenómeno actual de intervención técnico-científica, se asiste a una manipulación y provocación de la fuente misma del ofrecerse la naturaleza como plataforma para el habitar humano. Vale decir, que desde una perspectiva técnico-mecanicista, la comprensión que actualmente se tiene de la naturaleza es la de un espacio de cálculo y de dominio sin precedentes. El problema, en rigor, no son la ciencia y la técnica, sino su recepción, su comprensión, esto es, la relación que hemos construido con este ámbito. Nosotros somos ahora provocados por la técnica. Somos también conminados e incitados para que extraigamos nuestras fuerzas. Somos también un reservorio de energías. Y cuando nos convencemos de que ésta es la única recepción posible de la técnica, el verdadero peligro será que quede amenazada cualquier nueva posibilidad de otra forma de vivir.

## **2.8. La técnica como segunda naturaleza**

La técnica es la producción de lo superfluo.

José ORTEGA Y GASSET

Para Nietzsche, la aparición del científico es un acontecimiento fundamental de la modernidad, respecto de cuyo significado se pregunta:

¿No se encuentra en un inexorable avance, a partir de Copérnico, precisamente el autoempequeñecimiento del hombre, su voluntad de autoempequeñecimiento? Ay, ha desaparecido la fe en la dignidad, singularidad, [...] humanas. Dentro de la escala jerárquica de los seres, el hombre se ha convertido en un animal sin metáforas [...] A partir de Copérnico el hombre parece haber caído en un plano inclinado – rueda cada vez más rápido, alejándose del punto central – ¿Hacia dónde? ¿Hacia la nada? ¿Hacia el horadante sentimiento de su nada?<sup>118</sup>

Si en *La verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche había dado una definición de “hombre”, como un ser productor de metáforas, ocurre posteriormente que, en el momento en que, según este filósofo, la ciencia se interpone entre el pensamiento y la vida, devenimos en un animal sin metáforas.

Heidegger también advierte sobre la importancia de este proceso. Solo que para él, la metáfora es fundamental. La eclosión contemporánea de la ciencia y técnica modernas, señalan el punto en el cual según el filósofo de Friburgo, el mundo se transforma en imagen. Dicho proceso es aquel mediante el cual, a la vez que el ente se transforma en objeto, lo hacemos sujeto<sup>119</sup>. De esta manera, la figura del científico es expresión de la existencia histórica de la humanidad en el siglo XX. A saber, expresa la conversión del individuo en *subjectum*. Esto significa que el ser humano “se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo concerniente a su modo de ser y

---

<sup>118</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1981, p. 178. Cabe recordar aquí, que en los fragmentos póstumos, casi de manera semejante, Nietzsche escribe: “Desde Copérnico ha rodado el hombre desde el centro hasta la periferia” (*La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 1981, p. 133).

<sup>119</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Op. Cit.*

a su verdad. El hombre se convierte en el punto central de referencia de todo lo ente como tal”<sup>120</sup>.

Aquel animal sin metáforas y el mundo como imagen representan la sustitución ontológica de la anterior comprensión helénica de la técnica, la cual, como forma de conocimiento, es ahora comprendida como segunda naturaleza, que violenta y desfigura a la originaria. La línea divisoria entre técnica y naturaleza se hace cada vez más difusa. La colonización tecnológica es de tal envergadura que se extiende sobre toda la naturaleza, usurpando su lugar, sustituyéndola. Como bien dice Jonas:

La frontera entre lo artificial y lo natural ha desaparecido, lo natural ha sido devorado por el ámbito de lo artificial y, simultáneamente, el artefacto total – las obras del ser humano transformadas en mundo, que operan sobre él y a través de él – está originando una nueva clase de “naturaleza”, a saber, una necesidad dinámica propia, con la que la libertad humana se confronta en un sentido totalmente nuevo<sup>121</sup>.

Esta violencia contra la naturaleza, basada en un exacto cálculo y determinación, nos convierte en un animal sin metáforas: un individuo reducido a la literalidad de una secuencia completa de instrucciones genéticas, gracias a ese conocimiento demasiado exacto de cómo estamos hechos y de cómo funcionamos, en pos del cálculo, y en aras de la planificación y del exacto ordenamiento de todas las cosas. Este sujeto, en

---

<sup>120</sup> HEIDEGGER, Martin, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Op. Cit.*, p. 80. (En español, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1997, p. 87; Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte).

<sup>121</sup> JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 31. (*El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, pp. 37-38).

tanto animal sin metáforas, en tanto *subjectum*, que ha puesto frente a sí a la naturaleza y a sí mismo, impide descubrir y vivenciar una relación con el mundo como el ámbito propio de existencia<sup>122</sup>.

Sin embargo, lejana está aquella concepción romántica de la naturaleza, que la entendía como una totalidad indivisible e irrepetible, como un ideal que debía servir de modelo no solo al Estado, sino también, al arte. Aquella comprensión fundamental de la naturaleza, como fuente de analogías originarias que dan lugar al mito y a la poesía, agoniza en la hora de la técnica.

---

<sup>122</sup> Pienso que es posible detectar esta transformación incluso antes, ya que desde el romanticismo, existe un distanciamiento con respecto a esa razón que pone frente a sí al ente sin posibilidad de pertenencia y copertenencia; es ese sujeto que representa y que es manifestación, para nada inofensiva, de nuestra época de la imagen del mundo, la que para Hölderlin nos ha exiliado del jardín de la naturaleza. (Cfr., HÖLDERLIN, Friedrich, *Hyperion*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1998).



Capítulo 3  
METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD  
La descripción heideggeriana del  
paradigma de la modernidad

### 3.1. El *ser-ahí* cotidiano<sup>123</sup>

Si se trata aquí de volver a la metafísica, pretendiendo con ello superar la comprensión moderna de la misma, a estas alturas se convierte en una tarea ineludible el análisis de la superación heideggeriana del paradigma

---

<sup>123</sup>Gaos utiliza la expresión *ser-ahí* para traducir el término alemán *Dasein*, el cual significa, literalmente, existencia. Heidegger, sin embargo, utiliza dicha palabra en *Sein und Zeit*, para aludir específicamente a la existencia humana, por lo cual algunos estudiosos – como Jorge Eduardo Rivera – prefieren no traducir el término en cuestión, principalmente para salvaguardar el indirecto significado de *Dasein* como apertura o abertura del ser en el propio ser humano. Rivera afirma que sería erróneo traducir *Dasein* por *ser-ahí*, debido a que esta expresión referiría absolutamente a un estar ahí, con lo cual el *Dasein* quedaría reducido y encerrado en una significación unívoca y de corto alcance: Rivera quiere decir (y esto se puede confrontar en la nota \*\*\*, p. 30, de la traducción de *Sein und Zeit, Ser y Tiempo*, Santiago, Editorial Universitaria, Cuarta edición, 2005, p. 454) que traducir *Dasein* por *ser-ahí* sería desfigurar el verdadero y ulterior significado que Heidegger pretendía al ocupar el término aludido, trascendiendo la significación tradicional de existencia. En el contexto de una tesis, que trata de una “Ética para la globalización” como acontecimiento cotidiano e intersubjetivo, vale decir, como un fenómeno propio del ser del hombre, la expresión *ser-ahí*, facilita el acceso al ente-hombre, el cual es decisivo para la problemática filosófica. *Dasein* es un modo de ser; *da* que lo especifica en cuanto tal o cual modo de ser, es un prefijo que vale por *aquí* o por *allí* o *ahí*, y señala el momento preciso del tiempo que se actualiza al pronunciar la palabra. *Dasein* será, entonces, existir; pero existir en el sentido de aquí, allí o ahí; en el sentido de *ser-ahí*, de ser en una situación determinada, ser cotidianamente, ser en el tiempo. Finalmente, *Ser-ahí*, también alude a un modo determinado de habitar, a un espacio propio ocupado por el ser humano y su existencia; apunta a su mismidad desplegándose en el mundo. Por lo mismo, se enfatiza lo anterior al consignar en el título de este parágrafo: *ser-ahí cotidiano*.

metafísico de la modernidad, del período que se inicia con Descartes, pasa por Leibniz y culmina con el mismo Heidegger y su “otro pensar”.

La desfiguración histórica del sujeto, devenido en *subjectum theoreticus*, justifica de modo suficiente, la presentación del *êthos* actual como un *êthos* técnico. Este propósito será desarrollado en el presente capítulo y en virtud de sus implicancias teóricas, me permitirá afirmar que ante el dilemático escenario moral en que se desarrolla la vida actual, la ética para la globalización podría desempeñar un rol en la contemporaneidad. Es decir, sería factible que pudiese constituir una opción válida de reformulación de los paradigmas ético-ontológicos que hasta ahora prevalecen en la modulación de la existencia humana.

Si bien Heidegger no conoció la palabra “globalización” en este capítulo busco mostrar la continuidad entre este acontecimiento y el análisis heideggeriano del modo de pensar que rige en la era de la técnica. Este modelo de pensamiento es el de la razón calculadora o calculante, heredera del cartesianismo, que dispone al ser humano bajo una manera de actuar aseguradora, precisamente porque se encuentra en el mundo con una sensación de perdición e incertidumbre.

Heidegger estudia el tema de la técnica ya en *Ser y Tiempo*, específicamente en los capítulos dos, tres y cuatro de la Primera Sección, cuando describe la manera cotidiana en que el *Dasein* se relaciona con los objetos técnicos. Su examen intenta elucidar cuál es la peculiaridad de la relación entre la existencia humana y el útil (*Zeug*) sin escharbar mayormente en cuál pudiera ser la esencia de lo técnico. Si en *La pregunta por la técnica*, Heidegger la define como *das Ge-Stell*, esto es, como una estructura esencial *a priori*, de alcance planetario, que configura el mundo de la vida como un ámbito tecnologizado del cual el ser humano ya no puede salir solo, en *Ser y Tiempo*

la técnica es el “útil”, vale decir, representa el ámbito pragmático inmediato, más cercano al individuo en el cual la esencia de la técnica permanece retraída.

Sin embargo una de las características principales de la técnica moderna es, según Heidegger, su poder de transformar la naturaleza. A propósito de ello, es posible afirmar que en el siglo XXI aquella ha abandonado su formato antropológico-instrumental para adquirir su faceta más radical que se manifiesta en grandes plexos tecnológicos como centrales nucleares, redes de telecomunicaciones y el ciberespacio informático. La técnica contemporánea ya no es más controlable y menos manipulable. Si el *útil*, esto es, el objeto “a-la-mano” [*Zuhandenheit*] responde a una dimensión de herramienta que se empuña como por ejemplo, un martillo, un taladro o un serrucho, la tecnociencia contemporánea ya no es un objeto listo para usarse que pueda ser manipulado o utilizado mediante el mero arbitrio personal; la técnica contemporánea no puede ser empuñada, se despliega a gran escala (una escala planetaria) y eso la torna, muchas veces, inmanejable<sup>124</sup>.

Esto quiere decir que la relación que tenemos con la técnica contemporánea no es libre. El mismo Heidegger se preocupa de advertir que lo peor que nos puede pasar es pensar que la relación con la técnica es neutral, es decir, que no merece mayor cuestionamiento ni análisis. Por lo tanto, este filósofo no puede estar en lo cierto cuando afirma que el problema de la técnica es un problema ontológico ya que si lo que está en juego en esta relación es la libertad humana, estamos ciertamente frente a un problema ético que debe ser analizado – y esto sí no se pone en duda – desde las estructuras ontológicas de la existencia.

---

<sup>124</sup> Con respecto a esta idea, véase de WINNER, Langdon, *Tecnología autónoma. La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.

Ahora bien, para refrendar las ideas centrales de este capítulo, no he querido detenerme más en el examen heideggeriano de la esencia de la técnica moderna<sup>125</sup>. Para ello me valgo principalmente de su curso *Der Satz Vom Grund*. Desde él es posible entender y constatar de manera más precisa lo que he llamado “el paradigma de la modernidad” (la *ratio*, propia del *subjectum theoreticus*) y su tenaz resistencia a abandonar el modo de vivir de la globalización.

Frente a las posibles objeciones es pertinente considerar que, según sostiene una autora reciente:

Cotidianamente, para el común de los mortales que habitan en una gran ciudad, el día comienza con una orden: no es la luz del sol la que nos despierta ni el bullicio de los animales que comienzan a vivir su día. No es la naturaleza misma la que nos llama a emprender la faena del día e incorporarnos a ella. Es la orden proveniente de una máquina que hemos programado para ello y le llamamos por lo mismo *despertador*. Esto implica un cálculo previo: el sonido ha sido calculado con anterioridad para que nos eche a andar a una cierta hora, para lograr que *funcionemos*, que el día *rinda*, que dé de sí. Hemos de vivir el día para cumplir con una agenda también previamente establecida por las necesidades cotidianas<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> Para un análisis más detallado sobre el tópico en cuestión, véase, HEIDEGGER, Martin, “La question de la technique” y “Bâtir Habiter Penser”, ambos en *Essaios et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958. Trad. André Préau.

<sup>126</sup> RIVERO WEBER, Paulina, “Convertir la noche en día y el día en una carrera sin fin: por una ética ecológica radical”, en *Signos filosóficos*, Número 10, 2003, p. 47.

Este fragmento, escrito a propósito de un artículo en torno a Heidegger, nos muestra al parecer lo mismo que se ha señalado anteriormente. Ahondando el argumento, se podría decir que el tipo de pensamiento que prima en la era de la técnica y en la era de la globalización es aquel que nos lleva a ser tan racionales que desechamos todo otro tipo de vivencias que excedan el ámbito de la razón. O bien, como ha dicho Marcel, esa razón ha colonizado de tal manera el mundo que también ha acaparado nuestro entendimiento, llevándonos al peligroso estadio del “tener” más que al del “ser”<sup>127</sup>.

A partir de lo anterior, en este capítulo valido la tesis heideggeriana que advierte recurrentemente sobre el decisivo fenómeno del “olvido del ser”<sup>128</sup>. Éste deriva en la constatación de la manera de habitar y de simbolizar el mundo de los seres humanos actuales y su tardío entendimiento de la realidad.

Al respecto, según Heidegger:

El ocaso ya se ha producido. Las consecuencias de este acontecimiento (*Ereignis*) son los grandes hechos de la historia mundial que han marcado este siglo. Ellos solamente indican el decurso final de aquello que ya ha finalizado. Este fin del decurso es seguidamente ordenado por la técnica de la ‘historia’ en el sentido del último estadio de la metafísica. Semejante puesta en orden es el último acto por el cual aquello que ha finalizado es instalado en la apariencia de una realidad que opera de modo irresistible, porque pretende poder pasar sin un desocultamiento de la *esencia del ser*, y

---

<sup>127</sup> Cfr., MARCEL, Gabriel, *Être et avoir*, Paris, Auvier, 1935.

<sup>128</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, “Dépassement de la Métaphysique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958., Trad. de André Préau. (“Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954).

ello de una manera tan decidida que todo presentimiento de dicho desocultamiento le resulta superfluo<sup>129</sup>.

La base del pensamiento de Heidegger es el constante y tenaz esfuerzo por distinguir entre ser y ente, impostergable necesidad del saber contemporáneo que, hasta hoy, toda la tradición filosófica occidental no habría comprendido con suficiente nitidez. El reconocimiento explícito de la llamada “diferencia ontológica” revela el hilo conductor de la reflexión heideggeriana: comprender la dimensión técnica del mundo en un determinado modo de realizarse la identidad entre ser y pensar. Puede apreciarse claramente en el texto “Der Satz der Identität” en donde el filósofo concibe la identidad no como un rasgo del ser, sino que a éste como rasgo esencial de aquella<sup>130</sup>. Explorar el sentido de esta identidad, entendiéndola como co-pertenencia circular entre ser y pensar, y su vínculo con la constelación esencial de la técnica bajo la cual existen todos los habitantes del orbe es un tema que, por lo demás es tratado paradigmáticamente en otros lugares de la obra de Heidegger<sup>131</sup>. Entonces, el interés central en la presente sección es presentar a la técnica moderna como el último resabio de la historia de la metafísica occidental y, en consecuencia, como un peligro para el pensar, peligro dentro del cual el ser humano se encuentra definitivamente con su paradójica esencia que lo destina, por un lado, como

---

<sup>129</sup> HEIDEGGER, Martin, “Dépassement de la Metaphysique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958 ; Trad. de André Préau, p.83. (“Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954). En este punto, Heidegger es enfático, y sus palabras parecen tener, más que un tono apocalíptico, un dejo de amarga resignación.

<sup>130</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*, Neske, Tübingen, 1957. En esta edición, es posible observar dos importantes ensayos del autor: “Der Satz der Identität” y Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”.

<sup>131</sup> Como por ejemplo, *Carta sobre el Humanismo*, *La pregunta por la técnica*, *Construir Habitar Pensar* y *La cosa*.

apertura al ser, y por otra, lo conmina inexorablemente a ser seducido por el ente, en su configuración más radicalmente metafísica<sup>132</sup>.

Heidegger comienza preguntándose por el modo en el que se despliega la existencia humana y su mundo dentro de lo que él llama “Die Zeit des Weltbildes”, esto es, la modernidad, expresión que, a su juicio, designa uno de los modos en que la metafísica misma se ha mostrado al ser humano y ha configurado simbólicamente la realidad<sup>133</sup>. Heidegger se pregunta qué es la modernidad, no en sentido histórico, político o social, sino que, en tanto experiencia, epocalmente destinada a los mortales, que el filósofo de Friburgo denomina historia del ser. Su reflexión pretende superar el análisis particularmente superficial que por siglos postergó al ser a favor del ente, convirtiendo a toda la historia del pensamiento en estériles divagaciones que, a lo más, han rondado ciegamente la escabrosa periferia de la pregunta fundamental que debe hacerse la filosofía.

Una de las ideas capitales que rige la modernidad para Heidegger, es la consideración de la verdad como *adequatio*, base del progreso técnico y científico. Ciertamente, en la concepción heideggeriana, el fundamento de lo anterior se encuentra en la *ratio* calculante, la exacerbada racionalidad que se asegura en sí misma, a partir de los descubrimientos de las ciencias físico-matemáticas, que promueven como nunca antes un apetito de dominio que llegará a su paroxismo con el lugar central que se da el sujeto en la modernidad; éste se sitúa como amo y señor del universo, sitio que se

---

<sup>132</sup> Al estar el hombre “llamado” a dominar todo lo ente, se sitúa en el preciso escenario que Heidegger rechazara tempranamente: como *subjectum*, como fundamento y tribunal, a partir del cual todo debe ser medido y entendido. El hombre interpelado por la esencia de la técnica moderna, convierte al mundo en un objeto emplazado ante su racionalidad calculante, desconociendo y olvidando la diferencia ontológica.

<sup>133</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt, 1950. (En español, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1997; Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte).



otorga a partir de la consolidación de su esencia, entendida como exclusivamente racional y computante<sup>134</sup>.

La técnica tiene como fundamento de su constitución la reducción del mundo a la representación del sujeto<sup>135</sup>. Esto significa que, para Heidegger, la constitución técnica del mundo no es un fenómeno más de la vida, sometido a los azares de la cotidianidad. Muy por el contrario, la técnica, entendida como el último bastión de la metafísica occidental, representa la expresión máxima de la voluntad de poder de la era moderna, manifestada en la forma que el sujeto tiene de conducirse frente al ámbito de las cosas. Es, entonces, a partir de la subjetividad, así entendida que, desde la segunda mitad del siglo XX, todo lo considerado relevante en el mundo se provoca, se ordena, se dispone y se vuelve calculable. El individuo humano se ha convertido en sujeto teórico, es decir, en aquella criatura que se encuentra en el mundo para conocerlo, para dominarlo, para controlarlo y para acumularlo; él es el punto único donde radican todas las certezas y todas las evidencias; a su voluntad y a su racionalidad se reduce la totalidad de la existencia. El mundo se transforma en un objeto emplazado, enfrentado a la representación racional y unilateral del sujeto. De este modo, es posible decir, con Heidegger, que en esta época sonámbula de la historia, el mundo ha devenido en imagen<sup>136</sup>.

Ahora bien, la metafísica cartesiana constituye, según Heidegger, la expresión más radical de esta suerte de estatuto ontológico que señala la conversión del ser humano en sujeto racional y la del mundo en objeto representado a tal sujeto. La totalidad no solo es susceptible de ser explicada

---

<sup>134</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, "Überwindung der Metaphysik", en *Op. Cit.*, 1954. También, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971.

<sup>135</sup> Cfr., de HEIDEGGER, Martin, «La question de la technique » (pp. 9-48), « Bâtir Habiter Penser » (pp.170-193) y « La chose » (pp.194-223), en *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958. (*Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954).

<sup>136</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, "Die Zeit des Weltbildes", en *Op. Cit.*, 1950.

sino también, dominada por ese sujeto, ya que todo se reduce a las representaciones que él se haga. Este proceso evidencia para Heidegger el ser mismo de la modernidad, el cual, por cierto, no es algo técnico. La esencia de la técnica se relaciona con el olvido del ser a favor del ente (a saber, con la metafísica) y muestra una determinada manera de develarse la realidad en la cual la totalidad del ente aparece en su máxima reducción a objeto, fenómeno del cual, el ser humano no queda excluido. En el imperio del ente y de la cosa cognoscible, el sujeto cognoscente queda interpelado desde la modalidad más decisivamente contemporánea de manifestación del ser, a saber, desde su reitramiento. Este último sería un fenómeno histórico de alcances aún insospechados e imprevistos que, por lo pronto, no solo oculta al ser, sino que posterga la correcta intelección de la esencia original del ser humano, quien olvida la diferencia ontológica al precio de transformarse él mismo en un objeto de consumo. Al respecto, Heidegger advierte que:

Colapso y devastación encuentran su conveniente consumación en aquello en que el hombre de la metafísica, el *animal racional*, está dispuesto [*Fest-gestellt*] como animal de trabajo. [...] Esta disposición confirma la extrema ceguera del hombre en lo concerniente al olvido del ser. Pero el hombre quiere ser *él mismo* el voluntario de la voluntad de voluntad, para el cual toda verdad se transforma en el error mismo que él necesita, a fin de poder asegurar ante sí tal ilusión. Para él se trata de ver que la voluntad de voluntad no puede querer nada más que la nulidad de la nada, frente a la cual él se afirma sin poder conocer su propia y completa nulidad [...] Antes que el ser pueda presentarse en su verdad original, es preciso que el ser se fracture como voluntad, que el mundo se derrumbe, que la tierra se devaste y que el hombre sea

obligado al mero trabajo. Es solamente después de este ocaso que acontece [*ereignet sich*], por largo tiempo, la abrupta duración del comienzo. En el ocaso todo termina: todo, es decir, el ente en el completo horizonte de la verdad de la metafísica<sup>137</sup>.

El paradigma técnico, entonces, solicita a la naturaleza y al mundo, cada vez más recursos y conocimientos. De igual modo, interpela al sujeto en su ser mismo, el cual es solicitado por la técnica a convertirse en objeto. Así, el ser humano que en la modernidad se había dispuesto a sí mismo como sujeto para representarse al mundo como objeto y racionalizarlo, en la era técnica ha de producirse como el que demanda incesantemente de la naturaleza, ya que él es el que exige, el que provoca, y, de ese modo, se obliga a sí mismo a convertirse en el eterno solicitante de la naturaleza con el fin de disponer de ella y de provocarla. Al provocar la naturaleza, el sujeto se provoca a sí mismo y altera su ser al transformarse en el ente que solicita de sí mismo el convertirse en disponente y demandante. La técnica modifica el estatuto ontológico del ser humano, y el precio es su diferencia ontológica, el quedar reducido a un fondo o reserva [*Bestand*], a un mero recurso más en el reino de los subyugados al imperar técnico:

Ahora bien, ¿qué clase de desocultamiento es propio de aquello que adviene por medio de la interpelación provocante? En todas partes se solicita que algo se encuentre inmediatamente ahí en el emplazamiento y que esté para ser

---

<sup>137</sup> HEIDEGGER, Martin, "Dépassement de la Metaphysique", en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958 ; Trad. de André Préau, pp. 82-83. ("Überwindung der Metaphysik", en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954).

solicitado para otra solicitud ulterior<sup>138</sup>. Lo así solicitado tiene su propia posición y estancia. Lo llamamos 'fondo' [*Bestand*]. La palabra dice aquí algo más esencial que sólo «reserva». La palabra 'fondos' es promovida ahora a la dignidad de un título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es concernido por la desocultación provocante. Lo que está [*steht*] en el sentido de fondo ya no está más ante nosotros como objeto [*Gegestand*]<sup>139</sup>.

Por eso, según Heidegger la esencia de la técnica no sería nada técnico. Y en este hecho es donde radica su peligro y su gravedad. El alcance ontológico de tal composición del mundo es lo que le preocupa: es la técnica en tanto un modo de develarse el ser<sup>140</sup>.

Una reflexión sobre la esencia de la técnica no puede reducirla a un sistema de artefactos o a un régimen de operaciones que el sujeto tiene en su haber, sino a una figura de mundo, o más exactamente, a un modo histórico-ontológico de desocultación que, en virtud a los modificados alcances propios de la acción humana contemporánea, y suscitados por el avance tecnológico, adquiere en el presente su máximo nivel de manifestación. Es bajo esta manera de presentarse el ser que toda la vida queda reducida a un sistema de demanda y producción, en el cual la irracional – o quizás se podría decir, demasiado racional – intervención de la naturaleza se convierte en uno de los motores de dicho sistema<sup>141</sup>.

---

<sup>138</sup> Pasaje particularmente complejo de traducir. El texto en alemán señala que “[...] Ueberall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein reiteres Bestellen”.

<sup>139</sup> Cfr., de HEIDEGGER, Martin, « La question de la technique », en *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 23. (*Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954).

<sup>140</sup> Cfr., de HEIDEGGER, Martin, « La question de la technique », en *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>141</sup> Racional en el sentido cartesiano del término, el cual Heidegger rechaza.

Para Heidegger, la historia de la metafísica se ha caracterizado por un persistente y singular olvido de la finitud propiamente humana a favor de una racionalidad exacerbada. Ella crea estructuras fijas y trascendentales que predeterminan al pensar, que lo desvirtúan y lo *demoran* en las formas de conocimiento consideradas válidas por la razón.

### 3.2. La voluntad de poder del *subjectum* moderno

Si la preocupación central que subyace a esta tesis se relaciona con lo que se podría denominar “crisis de la moral contemporánea”, en lo específicamente concerniente a la noción del ser humano como *subjectum* heredera del pensamiento cartesiano, la época de la globalización exige que la ética considere aquella comprensión, precisamente para intentar prescindir de ella<sup>142</sup>.

El ser humano, en su estatuto de *res cogitans*, de individuo pensante, se constituye en la única realidad indubitable en todo el universo. El sujeto moderno, racional, calculante y técnico, se consolida como el fundamento de todo lo que es y debe ser; tribunal en el que todos los entes tienen que comparecer para refrendar su estatuto ontológico y poder considerarse como existentes. Es decir, deviene en *subjectum*, y es a partir de su absoluta autonomía que es también *homo technicus*, señor plenipotenciario, con licencia para hacerlo todo, a partir de una provocante manera de representarse el mundo y determinar la realidad exterior de las cosas.

---

<sup>142</sup> Esto es, como *fundamento*. *Subjectum* es la palabra con que los pensadores romanos tradujeron el vocablo griego *hypokéimenon* ( ὑποκείμενον ) que significa “fundamento”.

Sin embargo, el individuo moderno, que emplaza el mundo a su antojo y capricho, transformándolo en *ob-jectum*, desfondándolo y degradándolo al nivel de mera reserva de recursos utilizables y desechables, ha debido soportar críticas de distinta fuerza y naturaleza. Desde Kierkegaard, pasando por los primeros hegelianos (incluido el joven Marx) siguiendo con Nietzsche, hasta Heidegger, Derrida y Foucault, han intentado sustituir, descifrar, reinterpretar, de-construir o lisa y llanamente desenmascarar y acabar con la comprensión del sujeto como fundamento o *subjectum*.

Es a partir de este esfuerzo, y producto de una precaria aproximación hermenéutica a estos autores que, en muchos círculos académicos todavía se cree y sostiene una de las siguientes dos teorías. Según la primera, seríamos los afortunados espectadores del advenimiento de un proceso histórico, denominado *postmodernidad*, en el que se habría superado la noción del ser humano como sujeto a partir del cual se fundaba toda la realidad<sup>143</sup>. Por lo tanto, sería perfectamente posible demostrar la irrefutable verdad de que el individuo se ha desembarazado definitivamente de las cadenas de la versión cartesiana de la modernidad. Así se habría instalado, para ya nunca más volver a salir, en la tribuna más expectante de esta nueva aurora humana, caracterizada por la bonanza económica, la globalización de las comunicaciones, la proliferación de los tratados internacionales, la multiplicación exponencial y consuetudinaria de relaciones multilaterales, la definitiva instalación cultural de la paridad de género y, para terminar esta enumeración, el desmoronamiento de las utopías ideológicas de corte radicalizado, llámense marxismo o fascismo. La segunda teoría señala que la noción moderna de sujeto ha sido absolutamente desmantelada por Heidegger, reduciéndola a una suerte de retazo humano, a un ente residual de la historia de la filosofía occidental, cuya única esperanza es,

---

<sup>143</sup> Para una introducción a los conceptos de modernidad y postmodernidad, véase, SCRUTON, Roger, *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1999.

precisamente, aguardar en la terrible quietud de su impotencia, un nuevo y más hospitalario acontecer del ser<sup>144</sup>.

Ambas teorías son erradas. Las realidades que parecen constatar están aún lejos de configurarse en nuestra era. En efecto, frente a la tremenda colonización cultural ejercida hasta hoy por la modernidad, y a la irrefrenable marcha del sujeto tecnocientífico, no se ha trascendido el paradigma moderno de existencia; el ser humano sigue encapsulado en una forma despótica e irrespetuosa de comportarse con el entorno social y natural, lo que incluso puede llevar a la humanidad a su autodestrucción. Y esto es avalado por el mismo Heidegger, en el contexto de su reinterpretación de la historia de la metafísica<sup>145</sup>. Señala que el *cogito* se ha consolidado como la fuente de toda y cualquier certeza posible y plausible, la cual es pensada de modo implícito y conjunto con toda representación que el “Yo” se haga del mundo de las cosas. De este modo, por un lado, el “Yo” se consolida como el núcleo articulador de la realidad; aquel *subjectum* que otorga unidad a todas aquellas representaciones, reduciendo al *objectum* al ámbito de la *ratio* mensurable, al terreno fértil de lo claro y distinto, que una vez representado y reformateado teóricamente, puede ser dispuesto técnicamente (en el sentido de la *Ge-stell*); y por otro lado, el “Yo” deja de disgregarse en su facticidad histórica para transformarse en la violenta unidad cuyo núcleo es conocido como la *voluntad de poder*. Ésta se inicia junto con el pensamiento occidental y adquiere su más radical expresión a partir del decisivo despliegue tecnológico contemporáneo. Solo después del cabal entendimiento del paradigma ontológico que le subyace, dicha expresión alcanza su máxima incidencia en la historia humana<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> Cfr DUQUE, Félix (Comp.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Del Serbal, 1991.

<sup>145</sup> Véase HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, 2 ts., Pfullingen, Neske, 1961, II, pp.141 y ss.

<sup>146</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, 2 ts., Pfullingen, Neske, 1961, II, pp.141-173.

### 3.3. El silencioso subyacer del principio de razón

Antes de mostrar la poderosa interpelación del principio de razón, su influencia y alcance, que toca hasta los más recónditos intersticios del existir, Heidegger medita acerca de la proximidad de éste con la cotidianidad del ser humano y presenta la esencia de aquél, como un ocultarse, precisamente, en su inquietante cercanía.

Una de las descripciones más radicales del sujeto moderno del siglo XX es el célebre curso “Der Satz vom Grund”, dictado por Heidegger en Friburgo, en el semestre de invierno de 1955-1956. Ahí analiza el estatuto de fundamento que, desde la modernidad, le ha correspondido al sujeto humano. En el presente capítulo sostengo que dicho desenmascaramiento del sujeto moderno es una constatación que bien puede aplicarse para uno de los propósitos centrales de esta tesis, que es mostrar a la técnica contemporánea como un peligro para el pensar, faceta no del todo comprendida hasta hoy<sup>147</sup>.

Esta suerte de implícita coexistencia entre el principio de razón y el hacer humano, sitúa la reflexión heideggeriana en el corazón mismo de la paradoja, ya que su silencioso y ocultado subyacer en la historia, adquiere inquietante relevancia a propósito de su evidente y, por lo tanto, lejana vecindad. Esta singular aporía es la que puede trazar un camino para pensar la intrínseca

---

<sup>147</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971. (En francés *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967; Trad. de André Préau. En castellano, *El principio de razón*, Madrid, Narcea, 1978 ; Trad. de José Luis Molinuevo. Y, también, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Del Serbal, 1991; Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela).



relación existente entre la esencia del principio de razón y la esencia de la técnica moderna.

Heidegger comienza con *Nihil est sine ratione* enunciación latina del principio de razón; es decir, *nada es sin razón*. O, dicho de otro modo: *Todo tiene una razón*, entendiendo *todo* como *todo aquello que de alguna manera es*<sup>148</sup>. Así, el principio *Nada es sin razón* sería equivalente a *Todo lo que es tiene una razón*, por lo que dicho principio se presenta cubriendo y abarcando *todo lo que de algún modo es*<sup>149</sup>. Por consiguiente, para el ser humano ha sido algo espontáneo andar en pos de la razón o fundamento. Siempre se está, incluso cuando uno no se percata de ello claramente, en busca de una razón o fundamento:

Todas las veces que queremos fundamentar o profundizar en alguna cosa, estamos ya en busca de un fundamento, es decir, una razón. Esto que enuncia el principio de razón nos es así familiar y, por familiar, inmediatamente evidente<sup>150</sup>.

Sin embargo, esta familiar cercanía del principio de razón con nuestra cotidianidad, pone a máxima prueba la capacidad humana de sopesar su dimensión y trascendencia en la vida y en la historia. Es justamente este rasgo del principio el que determina su característica más esencial e

---

<sup>148</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 216. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 247).

<sup>149</sup> Remitiendo a la doctrina de las modalidades del ser, algo puede ser *efectivamente real*, *posible* y *necesario*, vale decir, el ser puede tomar la modalidad de realidad efectiva (*Wirklichkeit*), posibilidad (*Möglichkeit*) y necesidad (*Notwendigkeit*). Sin embargo, estos modos del ser, señalan además a los sentidos de irrealidad, imposibilidad y contingencia, los cuales también *son* y, por consiguiente, también provocan a preguntar por su razón o fundamento (*Grund*).

<sup>150</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 216. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 247).

inquietante: el radical ocultamiento de su verdadero sentido que escapa a la cabal comprensión del sujeto contemporáneo.

Ahora bien, el contenido del principio de razón ha sido históricamente conocido bajo la forma de que *Nada ocurre sin causa*. “Toda causa es sin duda, una suerte de razón. Pero no toda razón efectúa algo, en el sentido de acción causal”<sup>151</sup>. Dicho en otras palabras, toda causa es, de algún modo, una razón pero no viceversa. Detengámonos un momento para analizar el concepto de causa en Heidegger, en el contexto de la diferencia que se establece entre dicho concepto y el de razón o fundamento, sin perjuicio de la importancia y significación que tiene la aclaración de la pregunta por el concepto de causalidad como condición para esclarecer el sentido de la técnica y su relación con el principio de razón.

Para Heidegger, la causalidad es un modo de la fundamentación aunque no es el único. Se buscan las razones primeras y últimas, a fin de fundamentar la existencia. Se buscan razones de proposiciones o enunciados y también la razón de conductas o comportamientos. Así, el ser humano debe dar cuenta de que piensa *como* piensa y por qué se comporta *como* se comporta. En este *dar cuenta*, es donde radica el ocultarse y mostrarse del principio de razón en la cotidianidad humana. Por ser tan evidente y clara su significación, no parece extraño el tener que dar razón de todo y, que a su vez, todo tenga una razón. Sin embargo, esta aparente claridad que deriva de la supuesta inmediatez del principio de razón, es precisamente la apariencia tras la cual se oculta su verdadera historicidad, que es haber interpelado al ser humano occidental por gran parte de su periplo, disponiendo, casi sin ser notado, la singular correspondencia de éste a su interpelación.

---

<sup>151</sup> *Ibíd.*, p. 217. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 248).

Según Heidegger:

...en la historia del pensamiento occidental que comienza en el siglo VI a.C., hicieron falta dos mil trescientos años para que la representación familiar *Nada es sin razón* fuera establecida expresamente como principio, reconocida como ley, admitida en toda su dimensión y, deliberadamente, promovida a una validez universal<sup>152</sup>.

Esto quiere decir que hasta el siglo XX el principio de razón permaneció en aparente letargo; es decir, no se cuestionó su significación y alcance. Sin embargo, con el transcurrir del tiempo este sopor decreció. El llamado del principio de razón se ha ido haciendo, cada vez más urgente, tanto así que, finalmente, en el siglo XVII “Leibniz ha reconocido como principio fundamental la idea, desde largo tiempo corriente que, nada es sin razón, la cual él ha presentado como el principio de razón”<sup>153</sup>. En su prólogo a *Le principe de raison*, Jean Beaufret señala que ya Schopenhauer había hecho notar este punto al advertir que “...es Leibniz quien, por primera vez, ha expresado el principio de razón, formulándolo como un principio fundamental de todo conocimiento y de toda ciencia”<sup>154</sup>.

El principio de razón ha existido siempre, relacionado con un devenir histórico, que conforma su manifestación en el tránsito existencial humano. Esta incubación del principio aludido, ha sido también gestación de una voz,

---

<sup>152</sup> *Ibíd.*, p. 217. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 248).

<sup>153</sup> *Ibíd.*

<sup>154</sup> HEIDEGGER, Martin, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 9.

cada vez más imperativa y apremiante, que ya no permite ser desoída y, que ya en el tiempo de Leibniz, reclamó su destino esencial.

### **3.4. Codeterminación del principio de razón y la época moderna**

Como ya está dicho, es Leibniz quien durante el siglo XVII, enuncia el *principium rationis* lo cual, a juicio de Heidegger, no obedece a un hecho fortuito ni casual, sino que más bien, a un destino histórico. El principio de razón y la época moderna europea están codeterminados ya que en la medida de que los paradigmas de esta época persisten en la contemporaneidad, el principio de razón va alcanzando una dimensión que abarca a todo el orbe.

El sujeto que corresponde a la interpelación del principio es, sin duda, el sujeto moderno, el cual tiene un importante antecedente en el sujeto cartesiano, representado en su más alta cima por Descartes. Al respecto, Ortega ha dicho que este filósofo representa “el modo de pensar cartesiano”, el cual se corresponde, absolutamente con el principio de razón y su esencia invocadora del modo de pensar y actuar asegurador y calculante. Y es Descartes, justamente, quien eleva a categoría superlativa la sensación de extravío e inseguridad del ser humano en la vida; la falta de certezas y la consiguiente duda, como consecuente implícito de esa deriva espiritual. Es él quien instaura la *Duda metódica* como el único camino para alcanzar el conocimiento indubitable. Lo único seguro y cierto es el sujeto en cuanto

pensante, por lo que el pensamiento será, entonces, la realidad fundamental, vale decir, lo que ulteriormente *hay* o *es*<sup>155</sup>.

El sujeto metódico es el sujeto que al representarse el mundo lo objetiva; a saber, le pide cuentas. Es el sujeto que busca asegurar y emplazar con su razón y de manera suficiente, el mundo mismo. Es el sujeto-hombre frente al objeto-mundo; individuo máximamente interventor que responde pronta y eficazmente al llamado del principio de razón que lo insta a objetivar y racionalizar todo. Es así, como todo aquello que queda fuera del ámbito de lo seguro y cierto que garantiza el cálculo interventor de la tecnociencia, va perdiendo su estatuto óntico y ontológico, quedando en el ámbito de lo *no-ente* (en lenguaje de Heidegger). Por eso es que la época moderna es una etapa de la historia de la humanidad de gran desarrollo de las ciencias físicas y matemáticas, consecuencia del pensamiento que entonces predominaba y que parece haberse perpetuado en la historia reciente. Ese pensamiento señala buscar lo seguro, objetivo e indubitable, lo cual exilia cualquier otro tipo de pensamiento (entre ellos el filosófico) a un segundo plano. Dice Ortega:

La situación de la filosofía en la época moderna es, aún ateniéndose exclusivamente a este punto de relación con las ciencias, completamente distinta de la anterior. Durante el siglo XVI y los dos primeros tercios del siglo XVII, las ciencias matemáticas, en que van incluidas la astronomía y la mecánica, logran un desarrollo prodigioso. A la ampliación de sus temas acompaña una depuración creciente de su método, y le siguen grandes descubrimientos materiales y aplicaciones técnicas de fabulosa utilidad. Se mueven con gran

---

<sup>155</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, Volumen 8, Madrid, Alianza, 1987, p. 316.

independencia de la filosofía; más aún: en pugna con ésta. Esto trae consigo que la filosofía deja de ser *el* Conocimiento, *el* Saber, y se aparece a sí misma solo como *un* conocimiento y *un* saber frente a otros.

Y agrega más adelante que:

En vista de esto, la filosofía se siente como una ciencia más, de tema más decisivo, pero de método más torpe. En esta situación no tiene más remedio que emular a las ciencias. Quiere ser una ciencia y, por tanto, no puede mirar frente a frente a lo Real, sin más: tiene, a la vez, que mirar a las ciencias exactas. Deja, pues, de regirse exclusivamente por la Realidad que es su tema, y toma – en uno u otro grado – orientación, control de las ciencias. Por eso la filosofía moderna tiene una mirada doble; por eso la filosofía moderna es bizca<sup>156</sup>.

Sería, justamente, este bizquear de la filosofía moderna un elemento que habría impulsado la codeterminación entre el principio de razón y la época moderna, que alcanzaría su cúspide con Leibniz, quien no podía saber que su señorío se potenciaría con la definitiva eclosión de la técnica contemporánea, que parece escapar al mero arbitrio humano.

---

<sup>156</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Op. Cit.*, Volumen 8, Madrid, Alianza, 1987, pp. 73 y ss. (Las cursivas son del tesista).

### 3.5. El tenaz y creciente prevalecer del principio de razón

El principio de razón interpela al sujeto moderno de manera tenaz. Su llamado, cada vez más acuciante, había tenido en su incubación una progresión que fue adquiriendo una forma más explícita y unívoca. De hecho, esta progresión que va adquiriendo el principio de razón, es mostrada bajo la forma y rango que Leibniz comienza a otorgarle cuando lo llama *principium rationis*, vale decir que, la proposición que rezaba *Nihil est sine ratione* pasa a ser ahora no cualquier principio, ya que será el *principium magnum, grande et nobilissimum*, a saber, el más grande, poderoso y noble de los principios, el cual, con el pensador barroco, alcanza la jerarquía necesaria y suficiente para situarse en la base de toda formulación teórica. Heidegger señala que: “Ese carácter del principio de razón aparece manifiesto en el título latino completo que Leibniz da al principio, consignándolo como *principium redendae rationis sufficientis*”<sup>157</sup>. O sea, que el principio de razón llega a ser ahora *principio de razón suficiente*, esto es, *principio que vuelve a dar la razón o fundamento*. Vale decir que, *verdad*, para Leibniz, es siempre una proposición verdadera, esto es, un juicio correcto. La razón que se vuelve a dar confiere su derecho al acto conectivo entre sujeto y predicado del juicio. En otras palabras, se da fundamento o razón de dicho acto conectivo, o sea, se da cuentas de su verdad. “Cuenta se dice en latín *ratio*...el fundamento de la verdad del juicio está representado como *ratio*”<sup>158</sup>.

En una carta fechada en Hanover el 14 de julio de 1686, Leibniz escribe a Arnaud:

---

<sup>157</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 218. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 249).

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 219. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 250).

Siempre es preciso que haya un fundamento de la conexión de los términos de una proposición, que debe encontrarse en sus conceptos. He ahí mi gran principio, con el cual creo que todos los filósofos deberán estar de acuerdo, y del cual uno de sus corolarios es este axioma común que nada ocurre sin razón, que siempre se puede volver a dar una razón por la cual una cosa ha ocurrido así más bien que de otro modo<sup>159</sup>.

Por lo tanto, para dar razón de la conexión, Leibniz considera necesario referirse a los conceptos del sujeto y del predicado en una proposición que pretende ser verdadera. De este modo, la sentencia no es verdadera sin más. Siempre es necesario fundamentar o dar razón de las pretendidas verdades de ella. Así, el principio de razón se transforma de un simple enunciado que, por su habitual significación, permanecía en la periferia del ámbito cotidiano, en el poderoso principio que fundamenta todo, y permite que algo sea considerado como existente.

En este imperar del principio de razón, aparece el sujeto como ente articulador que pide cuentas de la razón o fundamento de todo lo que emplaza ante sí. Esta primacía del ente-hombre se manifiesta en el yo que emplaza al mundo, el cual es preciso asegurar mediante representaciones técnicas de las cuales hay que dar siempre su razón. Es precisamente en la época de la globalización que la razón o fundamento es tal únicamente como *ratio*, vale decir, como la cuenta de algo para el sujeto. De este modo, actualmente los objetos portan en sí una calculabilidad y seguridad respecto del sujeto. El representar de la *ratio* vendrá a ser ahora *poner* algo seguro ante el ser humano, y conllevará una exigencia mayor que será la racionalidad de ese representar.

---

<sup>159</sup> LEIBNIZ, Gottfried W., *Correspondance entre Leibniz et le landgrave Ernst von Hassen-Keinfels*, éd. Par C.L. Grotefend, Hanovre, 1846, p. 49; cfr. Gerhardt, Phil II, p. 62.



Por lo tanto, el principio de razón como *ratio* dará cuenta de lo que hace que algo sea válido, y fundamentará aquello, en el sentido de que es calculable racionalmente y está seguramente emplazado ante el representar del sujeto. La *ratio* será entonces, el modo de *percatarse*, en el sentido de aceptar, anticipar y recibir. Como sostiene Heidegger: “Este calcular, en sentido amplio, es el modo en que el hombre acepta, anticipa y recibe, es decir, de una manera general se percata de algo. *Ratio* es el modo de per-catarse, es decir, la razón”<sup>160</sup>. De tal manera, comienza a primar el pensar calculante como el pensar seguro, que funcionará como criterio de entidad que determinará que algo sea o no sea como ente. Este pensamiento, que da dominio y seguridad de lo emplazado y representado, será fundamental para el entendimiento de la técnica moderna como un peligro para el pensar.

### 3.6. La interpelación del principio de razón

Bajo la interpelación del principio de razón pareciera que nos encontramos reclamados por algo superior. Existen instancias que no manejamos ni comprendemos adecuadamente, toda vez que el principio está en nosotros, pero al mismo tiempo, está más allá de nosotros. Por lo tanto, se manifiesta omnipresente, abarcando múltiples parcelas del acontecer humano, entre otras, el trabajo, la ciencia, la técnica, el deporte, la política y la religión.

Ahora bien, la urgencia con que interpela el principio de razón y la prontitud y particular sumisión con la cual correspondemos a su llamado representa un

---

<sup>160</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 223.

signo de la globalización, y entraña un particular peligro: el no poder vivir ni actuar más que bajo su señorío e interpelación. Según Heidegger:

El hombre moderno, sin duda, escucha esta interpelación. La escucha de una manera extrañamente decisiva, podríamos decir que se somete al prevalecer del principio de razón de una manera cada vez más pronta y más exclusiva. Más aún: el hombre actual corre el peligro de no poder medir la grandeza de lo que es grande más que según la medida del *principium rationis*<sup>161</sup>.

Es así, entonces, que el paradigma del principio de razón en la época actual, viene a ser la técnica y su perfección como la completa realización de la razón que hay tras todo dar cuenta. De este modo, la perfección de los aparatos técnicos reside en la calculabilidad completa y aseguradora de los objetos, emplazándolos suficientemente ante el ser humano y su cálculo asegurador.

Ahora bien, bajo esta intelección del *principium rationis*, la concepción cartesiana del ser como substancia queda cuestionada<sup>162</sup>. De acuerdo a la revisión heideggeriana, la esencia de algo no alude solamente a la idea de ese algo como siendo en sí y por sí, sino que, en el fondo, a una figura del ser histórico que interpela destinalmente, a saber, de modo epocal. A diferencia del sujeto moderno o cartesiano, el ser humano de la técnica moderna es ex-stático y ex-céntrico, en cuanto existe bajo la interpelación del principio de razón que es, en sí mismo, un centro. Ciencia y técnica se

---

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p.224. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 254).

<sup>162</sup> Cfr., DESCARTES, René, *Les principes de la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1950, Pr. LI, LII y LIII, pp. 89 y ss.

entregan, sin reservas, al predominio del principio de razón, el cual prevalece como única pauta para su acción.

Sin embargo, Heidegger va a sugerir que, además del modo de corresponder a la interpelación del ser, hay también un pensar meditativo que no se deja avasallar por el principio. Se podría oír la exhortación, pero con reservas. El *principium rationis*, aunque insoslayable, no es la única pauta con la cual pensamos. Junto al avance de la técnica y de la ciencia, y la consideración de su eficacia, Heidegger postula el pensar de manera meditativa. Otras manifestaciones del pensar que se rigen por legalidades distintas y que no estarían bajo el señorío del principio de razón. Con relación a esto, Heidegger asevera que:

...lo verdaderamente inquietante no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logramos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época<sup>163</sup>.

El fondo del asunto radica en cómo se responde y cómo se reacciona ante esa “transformación universal”; en el hecho de que la humanidad no se deje arrastrar por el camino unilateral que traza el *principium rationis*, sino que sea capaz de corresponder a su urgencia, situándose a una distancia debida, que le permita la profundidad y libertad que implica *otra* forma de pensamiento.

---

<sup>163</sup> HEIDEGGER, Martin, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 27. (*Serenidad*, Barcelona, Del Serbal, 1988; Trad. de Yves Zimmermann, p. 25).

### 3.7. Superación ético-ontológica de la disposición técnica del mundo

El pensamiento calculador (*rechnendes Denken*) es un pensar necesario y hasta imprescindible para el desarrollo de la humanidad. Sin embargo, es un tipo peculiar de pensamiento, alejado de aquel requerido por la contemporaneidad, a saber, el pensar reflexivo o meditativo (*bessinliches Nachdenken*). Según Heidegger, la peculiaridad de este último:

...consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este es cálculo aún cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas, cada vez, más ricas, y a la vez, más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es<sup>164</sup>.

A través del pensamiento calculador, entonces, el ser humano pierde posibilidades de ejercer el pensar meditativo, por considerarlo una suerte de actividad sin asidero ni sustrato concreto; en rigor, ineficaz. El peligro de la

---

<sup>164</sup> HEIDEGGER, Martin, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 20.

técnica moderna se instala en la esencia misma del existir humano, encapsulándolo en una sola forma de pensar el mundo: de manera calculada y aseguradora.

El pensamiento calculador no es en sí inquietante. Sí lo es que éste se erija como el único modo de pensar posible y, que no estemos preparados para enfrentar, de modo meditativo, las profundas transformaciones inherentes al devenir de la época técnica. Pensamiento calculador y pensamiento meditativo son ambos necesarios y, en el *êthos* del siglo XXI, deben ser asumidos y practicados complementariamente. El pensamiento meditativo va estrechamente ligado con un compromiso humano de no transitar en un solo sentido dentro de la época técnica: en la dirección del pensar calculador.

Indudablemente, vivimos supeditados al imperar de los objetos técnicos, cayendo en una relación de vasallaje respecto de ellos. No obstante, su utilidad es innegable y tienen un alcance planetario. Por ello, como reconoce el mismo Heidegger: “sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento”<sup>165</sup>.

Es posible tomar el mundo técnico de otra manera. Sería factible otro habitar para el ámbito de la técnica actual, utilizando de manera adecuada sus objetos, pero manteniéndose libre de su señorío avasallador, a través de un pensamiento mejor sintonizado con las reales implicancias morales de la época contemporánea; a saber, a través de la correcta intelección del *êthos* actual. En otras palabras, por un lado los objetos técnicos se utilizan eficazmente y de acuerdo a lo necesario, y por otro lado, se *dejan* solos, en sí mismos, rechazando la exclusividad que exigen, e impidiendo que nos sometan a su capcioso prevalecer.

---

<sup>165</sup> HEIDEGGER, Martin, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 28.

Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano – aclara Heidegger – y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior<sup>166</sup>.

Sostengo que este compromiso del ser humano con su destino debería implicar una nueva etapa en su relación con la técnica, sin abandonar por ello, su mundo y sus instrumentos. Esta actitud que, por un lado no rechaza el mundo técnico ni el uso de sus artefactos pero se niega a ser sometida a ellos, Heidegger la designa con una antigua expresión alemana: *Gelassenheit zu den Dingen, demorarse ante las cosas*<sup>167</sup>. A través de esta actitud sería posible proyectar una fundamentación ontológica para el *êthos* actual. A propósito de esto, no sería inadecuado recordar que el mismo Heidegger reconoce que:

...donde se piensa tan esencialmente la esencia del hombre, esto es únicamente desde la pregunta por la verdad del ser, pero por donde el hombre no ha sido elevado a centro del ente, debe despertar el pedido de una instrucción comprometedora y

---

<sup>166</sup> *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 30.

<sup>167</sup> *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 23. Yves Zimmermann traduce *Gelassenheit* por *Serenidad*, y así es como se conoce en el mundo de habla hispana, esta conferencia de Heidegger. Sin embargo, considero que dicha palabra alemana apunta, más que a la consolidación de una actitud calmada de sosiego y de inacción, al establecimiento de un nuevo arraigo, de un nuevo *êthos*, a través del *de-morarse* en las cosas, estar atentos a ellas y a lo que pasa; estar atentos a los fenómenos propiamente humanos y propiamente morales. Por ende, entiendo *Gelassenheit* como una nueva manera de *estar* en las costumbres, de *estar* en las *mores*.

regulaciones que dicen cómo debe vivir destinacionalmente el hombre experimentado desde la ec-sistencia para el ser<sup>168</sup>.

¿No es, acaso, lo anterior un claro vaticinio de la decisiva tarea que invoca y provoca al individuo presente, y que éste debe emprender en pos de configurar su *êthos* verdadero, su habitar genuinamente ético?

En su más amplio sentido, Heidegger define la “ontología” como una ética originaria, ya sea implícita o explícitamente cuando se refiere al habitar, a la estancia del hombre o a la estructura ontológica fundamental ser-en-el-mundo<sup>169</sup>. Para el filósofo de Friburgo, tanto la ética como la ontología no darían la nota para generar el advenimiento de regulaciones prácticas que redunden en una sostenida optimización de las condiciones de vida de los seres humanos presentes y futuros. Y esto, precisamente por estar insertas dentro del inexcusable “error” de la metafísica occidental (que no ha reconocido la diferencia ontológica), propio del pensamiento puramente subjetivo y cuyo afán colonizador es necesario detener y abolir, justamente a partir de la generación del pensar meditativo,<sup>170</sup>.

En tanto disciplina filosófica de carácter propositivo y normativo, la ética según Heidegger solo puede configurarse al regazo de la metafísica, esto es,

---

<sup>168</sup> HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957, p. 53.

<sup>169</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957.

<sup>170</sup> En la *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger reflexiona sobre el obrar humano, señalando que éste no es propiamente un “producir”. Lo anterior significa que la conducta del ser humano es, en el fondo, la misma realización del ser, en el entendido de que el obrar esencial es el pensamiento. Esto no significa que el pensar sea el obrar “práctico”, como lo opuesto a “teórico”. El ser humano no obra, de hecho no puede hacerlo, por cuanto el ser desea el pensar en cuanto éste tiene la capacidad de realizar y llevar a cabo lo que es. Para ahondar en estos tópicos, véase de HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957. (Véase, también, de NANCY, Jean-Luc, «Heidegger », en *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001, pp. 720 y s.).

en la región del olvido fundamental y del total oscurecimiento de la verdad del ser. Sin embargo, a mi juicio, ella sería capaz también de alcanzar la feliz coincidencia con aquel “otro pensar”, con aquella “ontología” que apunta a la verdad del ser y, con ello, a la estancia del ser humano, su *êthos* originario, su habitación esencial; a saber, su morada verdadera.

### **3.8. Ontología y ética en la interpretación heideggeriana de la técnica**

Si bien la descripción heideggeriana de la esencia de la técnica moderna, logra evidenciar la extrema penuria contemporánea y, más aún, pareciera hasta razonable pensar en la imposibilidad de que éste tenga a su alcance la superación de dicho estado de menesterosidad ontológica, es toda la obra del filósofo, por lo menos, desde el *Informe Natorp* en adelante, la que aporta una valiosa plataforma teórica, esto es, una suerte de protocolo procedimental, para diagnosticar con cierta rigurosidad y precisión la actual situación existencial del ser humano, y de esa forma, configurar la ética que es mi propósito en esta tesis<sup>171</sup>.

Cuando la tecnología propicia la modificación en los alcances de la acción, varía también el escenario moral en el que habitan y conviven los individuos humanos. En concordancia y a partir de ese diagnóstico, intento proyectar un pensamiento ético en estrecha sintonía con aquel escenario. Lo anterior no quiere decir, bajo ningún punto de vista, que esté afirmando que sea posible

---

<sup>171</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, en LESSING, Hans-Ulrich, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Deutschland, 1989, V. 6, pp. 237-269. (Hay edición en español: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, Madrid, Ed. Trotta, 2002; Trad. de Jesús Adrián Escudero).



adivinar de algún modo, una ética en Heidegger, en el sentido de una disciplina inserta en la tradición metafísica occidental, que él mismo exilia tempranamente de su pensamiento. “Existir éticamente” puede significar elegir-se en cuanto lugar (*da*) del ser (*sein*); sentirse requerido y necesitado (*Brauch*) por y para su verdad, comprometerse con y confiar-se al ser, como medio de su des-ocultación. O dicho de otro modo, existir en el lugar (*êthos*) que el ser se depara en el advenir de su presencia. Este es el sentido al que Heidegger se refiere al hablar de “ética originaria”: el reconocimiento de que el ser es “el lugar de morada del hombre”<sup>172</sup>. Por ende, “ética originaria” en Heidegger significa la descripción del habitar humano. Entonces, si ser *hombre* quiere decir ser como mortal sobre la tierra, a saber, habitar, es posible, a partir de aquello, bosquejar, precisamente, una ética del habitar, inherente al *hombre* como un ser que está-en-el-mundo, sin que por ello sea una ética originaria, fenomenológicamente descriptiva, sino que una ética propositiva<sup>173</sup>. Es así, entonces, que el ser humano estaría llamado a asumir y modular auténtica, originaria y genuinamente el habitar que le es propio al estar en medio de las cosas tratando con el mundo. Dicho de otro modo, el ser humano estaría “destinado” a la ética. Por esto, la “ética para la globalización” representa el camino “hacia una fundamentación ontológica del *êthos* actual”.

Heidegger ha insistido en que la metafísica, en su modo de darse epocalmente, se ha caracterizado por ser un pensamiento dirigido hacia un *telos* y hacia una estructura del ser como fundamento. El ser, convertido en un ente, es el presupuesto primero y último de la fundamentación de la metafísica, la cual implica lo que este pensador llama el olvido del ser a favor

---

<sup>172</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957.

<sup>173</sup> Uso la palabra *hombre* por necesidades metodológicas y de mejor entendimiento en el contexto del pensamiento heideggeriano, sin perjuicio de que en esta tesis he buscado alejarme de ese modo terminológico.

del ente. La metafísica es, entonces, un modo de darse el ser: como olvido [*Seinsvergessenheit*], ya que ha omitido imperdonablemente la ineludible tarea de pensar el ser, ha olvidado el pensamiento esencial, otorgándole a la intelección técnica del ente un inmerecido protagonismo. Las respuestas de la metafísica occidental no han sido suficientemente clarificadoras ni menos esperanzadoras. El ser no es la naturaleza, ni la “cosa en sí”, ni tampoco Dios. Heidegger es enfático en señalar que el ser no es un ente pese a que ha devenido en una especie de *Summum Ens*, figura que representa el crucial error de la metafísica que ha pretendido definir el ser desde la limitada esfera de la inteligencia humana, y que, en ese contexto, ha *nombrado* el ser, determinándolo a partir de un mero término incapaz de expresar su cabal significación.

Técnica es, entonces, olvido del ser, olvido del ser a favor de los entes. Es un provocar que solicita sin cesar que el mundo esté siempre dis-puesto y disponible, como objeto listo para ser usado como recurso. Patéticamente vaga el hombre actual sobre la tierra<sup>174</sup>. En el desierto del sinsentido, abierto por el desmesurado aparato técnico, deambula el *ser-ahí* cotidiano quien, de ningún modo, queda dispensado de esta llamada y que ha olvidado en la penumbra de su inusitado progreso, su *êthos* más originario:

El hombre, convertido en *animal racional*, quiere decir, hoy en día, la criatura que trabaja, que no puede más que errar por el desierto de la tierra desolada<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> Parfraseando el poema tardío de Hölderlin. Al respecto, Cfr., de HEIDEGGER, Martin, “...L’Homme habite en poète... », en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 224-245. (“Überwindung der Metaphysik”, en *Vortäge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954 [“...dichterisch wohnt der Mensch... ”]).

<sup>175</sup> Cfr., de HEIDEGGER, Martin, “Dépassement de la Metaphysique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958 ; Trad. de André Préau, p. 81. (“Überwindung der Metaphysik”, en *Vortäge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954).

Heidegger no propone la generación de una nueva ética frente a la técnica, que regule y limite la desproporción de su violencia con respecto a la naturaleza. Precisa que el acontecer de la técnica obedece a un destino del ser y que es a partir de ahí de donde proviene el peligro, el cual consistiría en un modo de manifestación y acaecimiento del ser. Por lo tanto, aquel estado de velada penuria en el que la técnica nos ha dispuesto no se transforma ni cambiando la técnica ni arremetiendo ciegamente contra ella<sup>176</sup>.

El advenimiento y consumación del nihilismo de la metafísica era necesario para que, en su culminación, el pensar meditativo pudiera ver en lo más olvidado y oculto del ser, el cual se manifiesta en la esencia de la técnica<sup>177</sup>. Para Heidegger aquello no está en manos del ser humano, mucho menos en la de aquel que ha pretendido tener todo lo ente a sus pies; la posibilidad pertenece al ser y solo en esa medida le corresponde, también, al ser humano en su pertenencia al ser.

### 3.9. El sentido ético de *Ser y Tiempo*

La continuidad ontología-ética que subyace a la comprensión heideggeriana de la técnica, ya había sido esbozada en *Ser y Tiempo*, específicamente en

---

<sup>176</sup> No obstante, y como ya se ha señalado, aquí se piensa que Heidegger – aunque sin proponérselo – abre un camino: el camino de una ética originaria que buscará el fundamento para regular la relación del ser humano con la naturaleza y el universo, y preserve su existencia sobre la tierra.

<sup>177</sup> Cfr., de HEIDEGGER, Martin, “La question de la technique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958 ; Trad. de André Préau, p. 25. (“Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954). También, “Die Erinnerung an die Metaphysik”, en *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen, 1941. (Hay traducción al español: “El recuerdo que se interna en la metafísica”, en *Nietzsche II*, Barcelona, Eds. Destino, 2000; Trad. Juan Luis Verma).)

el parágrafo 26: “El estar de unos con otros se fundamenta de modo inmediato, y a menudo exclusivamente, en aquello sobre lo que recae la ocupación común”<sup>178</sup>.

Dentro del marco del segundo momento de la estructura fundamental *a priori* ser-en-el mundo, Heidegger analiza la convivencia entre los seres humanos. Al mirar al existente, al *ser-ahí*, al *Dasein* respectivo, surge un planteamiento paradójico: el *Dasein* no es sino un momento de algo que lo contiene: los otros. El *Dasein* es uno más, otro más dentro de la marea humana. Por lo tanto, el punto inicial de la dilucidación del “quién” inherente al *ser-ahí* cotidiano, son los otros. Sin embargo, basta precisar el sentido en que Heidegger se refiere a “los otros”, para constatar que su concepción no da cuenta de manera convincente de esta estructura radical de la existencia ética del ser humano, si bien representa un punto de apoyo para esta tesis.

“Los otros” no significa todo el resto de los demás fuera de mí, de los cuales yo me distingo; “los otros” son, más precisamente, aquellos de quienes generalmente uno no se distingue; aquellos entre quienes también se está<sup>179</sup>. Podría entenderse que el ser humano constantemente está rodeado de otros; o que siempre hay otros presentes en su mundo circundante. Pero Heidegger da un paso más. La estructura fundamental del ser-en-el mundo, en su segundo momento, refiere a un “nosotros” antes que a un “yo”. Para Heidegger, el *ser-con* (*Mitsein*) determina existencialmente al *Dasein*, aún cuando el otro no esté ahí presente, ni sea percibido. Es más, incluso el “estar solo” del *Dasein* es un *ser-con* en el mundo. El estar solo es un modo deficiente del *ser-con*, y su posibilidad es una prueba de éste<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1941, p. 111.

<sup>179</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 107.

<sup>180</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 109.

Para Heidegger, entonces, la dimensión del *ser-con* pertenece a la estructura esencial del ser-en-el mundo. No se trata, por lo tanto, de que primero se es, y que luego, en el proceso de autocomprensión, se vaya descubriendo a los otros en el mundo. Se trata, por el contrario, de que en la comprensión de mi ser propio ya va implícita la comprensión de los otros.

A partir de esta concepción heideggeriana parece, entonces, consolidarse una esencial intersubjetividad entre los seres humanos. Sin embargo, ¿qué tanta fuerza puede implicar este *con*, si todo proyecto humano lleva adosada la comprensión de la muerte? Y si a los otros se los encuentra en el mundo, de cara a lo que hay que hacer, frente a la trans-acción esencial del convivir, observamos que este *ser-con* pierde fuerza al no ofrecer razón alguna para manifestarse intersubjetivamente.

El *ser-con* heideggeriano es una estructura ontológica y no ética; una estructura que por definición no permite ser-ante otro y ofrecer la propia subjetividad al escrutinio moral del prójimo. *Ser-con* es una suerte de *a priori* y no una oportunidad cotidiana para la experiencia moral. La ocupación común no querrá decir, entonces, experiencia común. El *Dasein*, cuyo ser es *sorge*, se ocupa de los entes a la mano y es solícito o procura por los otros entes. La preocupación se divide en ocupación (*Besorgen*) y solicitud (*Fürsorge*), de acuerdo al ente al cual se refiere el *Dasein* en cuestión<sup>181</sup>.

Así, los seres humanos conviven de las más diversas maneras y están vueltos a otros de distintos modos. El ser uno para otro, el estar uno contra otro, el prescindir de los otros, son modos posibles de solicitud, de procurar por los demás, de convivir con ellos. Y, precisamente, estos modos de la deficiencia y la indiferencia son los que caracterizan la forma cotidiana y

---

<sup>181</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 110.

mediana de estar unos con otros. Por lo tanto, estos modos deficientes de solicitud, que parecen ser los más presentes y recurrentes en el estar cotidiano del ser humano, implican la posibilidad cierta de una convivencia auténtica; a saber, la posibilidad de la ética en el itinerario del *ser-ahí* cotidiano.

Ahora bien, frente a los modos deficientes, defectivos o indiferentes de relacionarse con el prójimo, Heidegger reconoce modos positivos o auténticos. Dentro de ellos, distingue dos posibilidades extremas. En un polo de la convivencia auténtica se encuentra una manera de estar con el otro en la que se le sustituye o arrebatada su lugar, y con ello, la preocupación que le es propia. En seguida, se le entrega o devuelve solucionado lo que era problemático y se debía resolver. A este tipo de solicitud por el otro, Heidegger lo denomina “sustitutivo-dominante”, porque en ella el otro puede volverse dependiente y dominado<sup>182</sup>. En el otro extremo aparece la posibilidad de una solicitud que, si bien no reemplaza ni toma el lugar del otro, se le anticipa en su poder ser “existente”; no para quitarle la preocupación, sino precisamente, para devolvérsela como tal. Esta solicitud, que señala fundamentalmente a la preocupación propiamente tal, o sea, a la existencia del otro, y no a lo que aquel se ocupa, ayuda al otro a volverse transparente y lúcido en su cuidado y libre para él. A este modo auténtico de estar vueltos los unos a los otros, Heidegger le llama “anticipativo-liberador”<sup>183</sup>. Por lo tanto, el estar vuelto hacia otros no es solo una singular e irreductible relación de ser, sino que en cuanto *ser-con*, esa relación ya está dada con el ser del *Dasein* y, de este modo, no deja espacio a la ética.

Heidegger no concibe la acción humana como teleológica ni como acto comunicativo. En el fondo, por ello es que su filosofía niega la posibilidad a la

---

<sup>182</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 111.

<sup>183</sup> Cfr., *Ibid.*

ética. Sin embargo, en este capítulo he intentado mostrar lo contrario: que toda acción es algo que ocurre hacia el mundo, algo que trasciende al mundo de los otros. Y de ese modo, toda acción, por el hecho de ser teleológica, es graduable y juzgable. En cualquier acción comunicativa de un cara a cara, se juega la experiencia moral, el conflicto entre subjetividades, de validez irreductible<sup>184</sup>. Comunicar es, entonces, , “traer a aparecer”. Heidegger, lejano a su objetivo central, otorga la coyuntura necesaria para pensar que sí es posible la acción intersubjetiva, que es factible el modo exclusivo de existir éticamente. *Ser y Tiempo* representa, en definitiva, pensar en la posibilidad irrepitable de invertir la rutina del *ser-con*, fracturándola y, consecuentemente, convirtiéndola en la oportunidad moral de *ser-ante* el otro.

---

<sup>184</sup> Reconozco aquí mi deuda con el profesor Humberto Giannini, de quien tanto aprendí respecto de la experiencia moral, durante su curso de doctorado del año 2004.

Capítulo 4  
EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD  
COMO VUELTA A LA METAFÍSICA  
Hacia una ética ontológica



#### **4.1. Responsabilidad y la superación de las aporías éticas tradicionales**

Habiendo elucidado la globalización como un modo de disposición de la técnica contemporánea, es razonable aventurar un paso más en el camino de una fundamentación ontológica del *êthos* actual. Para ello, es pertinente dirigir la mirada a uno de los intentos contemporáneos más célebres y difundidos por otorgar una base metafísica a la ponderación moral en la época técnica, a saber, la ética de la responsabilidad de Jonas<sup>185</sup>.

En este capítulo analizo tal ética y comienzo proponiendo una plataforma autosuficiente de fundamentación teórica que supera la aporía histórica entre dos opciones para dar cuenta del razonamiento moral: aquella basada en los fines o teleológica, y la deontológica, que concede dicho papel a los deberes. Este análisis pretende mostrar coincidencias con Heidegger. La ética de la

---

<sup>185</sup> Concepto introducido por Max Weber, entendiéndolo como la razonable consideración de las consecuencias previsibles de una acción determinada. Cfr., *Le Savant et le Politique*, Paris, Éditions La Découverte, 2003.

responsabilidad también sostiene que el paradigma cartesiano es responsable de la objetivación técnica del mundo y de la escisión entre individuo y naturaleza. Por ello, a la objeción que puede presentarse con respecto a si la propuesta de Jonas no es sino la misma de Heidegger, solo que desde una perspectiva ética, responderé que aquél pensador concibe la culminación de la historia de la metafísica no solo como una expresión posiblemente irreversible del poderío técnico. Es el fundamento de su ética, por cuanto afirma que el fin del ser humano se encuentra precisamente en la naturaleza; esto es, en el ser<sup>186</sup>.

A partir de ello, se presenta la principal novedad y el principal aporte de la ética de Jonas: la complementación de los fines y deberes como criterios de corrección moral. La ética para la “civilización tecnológica” o ética de la responsabilidad es concebida no solo como la posibilidad de imputar al ser humano los actos que comete sino que, por sobre todo, como una obligación de limitar el poderío tecnocientífico, el cual sería capaz de alterar las condiciones de la vida en su conjunto. Ya no solo esa vida en particular está amenazada sino que *la vida lo está*. La propuesta de Jonas es coherente con la necesidad de que la ética sea dirigida más a la política pública que a las acciones privadas<sup>187</sup>. Sin embargo, al ser la de Jonas una filosofía de la naturaleza o una “biología filosófica”, se ve obligado a fundamentar su ética en la existencia de un Dios justo y creador que ha preparado “una verdadera sorpresa ontológica” posibilitando la aparición de entidades (humanas y extrahumanas) que no hacen sino reafirmar el ser y la naturaleza<sup>188</sup>. Este

---

<sup>186</sup> Para Jonas ésta es la principal razón por la cual su ética no puede ser considerada antropocéntrica, toda vez que es heterónoma al igual que la de Aristóteles.

<sup>187</sup> Precisamente para reforzar este punto, analizaré también en este capítulo, aunque someramente la ética de Apel.

<sup>188</sup> La expresión pertenece a Jean-Yves Goffi. Al respecto, véase “Hans Jonas”, en CANTO-SPERBER, Monique (Directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001, p. 848.

argumento, aparte de ser muy optimista, reduce la ética a una cuestión de fe; es decir, se torna *demasiado* metafísico.

Ahora bien, para la ética de la responsabilidad la teleología y la deontología son dos momentos divergentes pero complementarios del razonamiento moral. Tal es la piedra angular de esta tesis, sobre la cual descansan las demás intuiciones que le dan forma y fondo. El desenmascaramiento de este divorcio, y su recepción contemporánea bajo la forma de una complementación, señalan un principio para que las dificultades teóricas con las que hay que lidiar, por lo menos a la hora de definir criterios de corrección moral que satisfagan las condiciones de existencia de la época presente, no encapsulen el pensamiento en un laberinto sin salida. ¿Cómo logra esto la ética de la responsabilidad? Para responder, es necesario partir por el principio.

La ética de la responsabilidad fue desarrollada por los filósofos alemanes Hans Jonas y Karl-Otto Apel, durante el último cuarto del siglo XX; el primero desde la opción teleológica y el segundo, desde la deontológica. No obstante, como ya está dicho, coincidirán en que las actuales condiciones exigen combinar ambas opciones. El rumbo actual que sigue la existencia humana, supone atender a las inexorables y, también, imprevisibles consecuencias de los usos de la tecnología. Para acotar epistemológica y metodológicamente la presente reflexión sobre la ética de la responsabilidad, describiré por separado las posiciones de Jonas y de Apel<sup>189</sup>. Luego analizaré si ambas propuestas pueden ser consideradas como dos

---

<sup>189</sup> Cfr. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung.*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988. Del mismo autor, *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997. APEL, Karl-Otto, "Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung", en *Philosophie und Begründung*, Francfort am Main, Suhrkamp, 1987, y, de este mismo autor, "Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten", en Hans-Joachim Waschkes, *Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz, Bouvier Verlag, Bonn, 1993, pp. 191-207

fundamentaciones éticas divergentes, pero complementarias, concluyendo que en ambas es posible apreciar dicha integración. Constatar lo anterior representa la plataforma a partir de la cual se comienza a elaborar la propuesta definitiva de esta tesis.

La ética de la responsabilidad podría ser considerada como teleológica. Su criterio de corrección moral es el hacerse responsable por las secuelas de nuestras acciones, es decir, propone una meta a alcanzar. Ella distingue dos etapas en la historia de la técnica: la premoderna, en la cual bastaría con una ética que llamaremos “tradicional” y que Jonas consigna como “la ética habida hasta ahora”, y la técnica moderna, la cual debe ser abarcada desde el principio de responsabilidad<sup>190</sup>. Esta ética asocia la modernidad con la idea de progreso. La humanidad genera descubrimientos con un ritmo sincopado. El desafío tecnocientífico de evitar el desastre total supone prever, con un alto grado de exactitud, las verdaderas consecuencias de la acción técnica. La naturaleza es incapaz de revertir los daños y devastaciones que provoca la inexorable colonización técnica. Es el triste corolario de una acción humana cuyos alcances, en tiempo y espacio, superan toda posibilidad de cálculo.

El escenario es, por cierto, poco alentador. Jonas propone un nuevo fundamento para la moral contemporánea, un nuevo imperativo que exige la preservación de una vida humana auténtica y el respeto por la identidad genética de la especie. Así, la ética de la responsabilidad podría ser entendida como una ética del cuidado del ser, porque solo busca cuidar y

---

<sup>190</sup> Esta ética “tradicional” sería el conjunto de todas las éticas que han existido hasta la aparición del principio de responsabilidad de Jonas. Todas ellas difieren en muchos y diversos aspectos, pero comparten según este filósofo, tres premisas fundamentales. Primero: la condición del ser humano permanece inalterada para siempre. Segundo: Sobre esa base es posible determinar con mucha nitidez y sin mayores tropiezos, qué es el bien humano. Tercero: El alcance de la acción humana y, por lo tanto, el de su responsabilidad, está bien delimitado en tiempo y en espacio. (Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung.*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, pp. 17 y ss.).

mantener lo que aún subsiste sin esperanzas ya de mejorar las actuales condiciones de vida<sup>191</sup>.

Por su parte, la ética de Apel es una ética dialógica o de la corresponsabilidad que enfatiza el carácter comunicativo e intersubjetivo del lenguaje. Este punto será decisivo para lo que aquí se pretende mostrar. La migración del elemento lingüístico desde su estatuto lógico al dialógico muestra de modo convincente que la ética de Apel es un pensamiento desarrollado teniendo presente la propuesta jonasiana. En *La ética del discurso como ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas*, Apel presenta el diálogo como un método y procedimiento concreto de la ética contemporánea para resolver conflictos morales. Se lo desarraiga del nivel del coloquio o conversación. La magnitud del diálogo como elemento racional bien determinado, surge cuando los dialogantes, pueden y deben reconocerse, antes de dialogar, como interlocutores válidos entre sí<sup>192</sup>.

Apel hará especial hincapié en que las opiniones intersubjetivas solo podrán convertirse en verdadero conocimiento superando la prueba en el espacio público. El lenguaje, por lo tanto, deviene en el vehículo de la ética. Sólo podrá desarrollarse una ética a partir del diálogo entendido como criterio comunicativo; a saber, no será posible la verdadera comunicación sin diálogo. La ética, que es eminentemente pura intersubjetividad, o es discursiva o no es nada. Esta ética se fundamenta en una corresponsabilidad entre los participantes en el diálogo, ya que a través de éste se tomarán decisiones que afectarán a otros, las cuales serán responsabilidad de todos

---

<sup>191</sup> En la última sección de este capítulo se discutirá, más en detalle, sobre las implicancias de esta afirmación, en el entendido de que puede representar el punto de flexión buscado para el propósito de fundamentar ontológicamente la ponderación moral contemporánea.

<sup>192</sup> Cfr., APEL, K.O., "Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten", en Hans-Joachim Waschkies, *Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz, Bonn, Bouvier Verlag, 1993.

aquellos que participan en ellas. Por lo tanto, pese a ser un pensamiento de formato neokantiano, la ética del discurso considera las consecuencias de la acción humana, vale decir, posee un componente teleológico.

Tanto Jonas como Apel, coinciden en la urgente necesidad de complementar deontología y teleología. Así buscan dar cuenta de la acción humana, modificada en sus alcances, a raíz de la desmesurada expansión tecnocientífica y que requiere por ello normas de fundamento universal que regulen su proceder.

#### **4.2. La trágica antinomia de la contemporaneidad**

Jonas y Apel coinciden en la constatación de una trágica antinomia en la cultura contemporánea. Por un lado, la necesidad de las acciones técnicas. Por otro, la dificultad para encontrar fundamentos éticos que señalen normas morales, de validez universal que regulen dichas acciones. Grande es la importancia de lo anterior. Existiría un considerable riesgo para el planeta y sus habitantes, a propósito de la desmesurada “vocación” tecnológica de los seres humanos del presente. Este peligro se vería acrecentado por la casi nula intervención de los gobiernos para hacerse parte de la responsabilidad colectiva que atañe a sus posibles consecuencias e implicancias. Por esto, según ambos filósofos, las normas morales que regulen la colonización técnica deben ser reconocidas y consensuadas universalmente.

A juicio de Apel la dificultad mayúscula que presenta la búsqueda de tal consenso se acrecienta por el cientificismo que ha validado la tesis de que

solo desde la ciencia sería posible hablar de objetividad<sup>193</sup>. En el presente capítulo argumento que esto equivale a reducir la racionalidad humana a la racionalidad técnica y, de este modo, relegar la ética a la periferia de la irracionalidad. Será preciso, entonces, esclarecer cuáles son los elementos componentes de dicha antinomia, y que resulta decisiva para una ética de la responsabilidad. Para comenzar corresponde exponer la concepción jonasiana de técnica premoderna y técnica moderna<sup>194</sup>.

Jonas sostiene que la técnica ha acompañado al ser humano desde su aparición. El uso de herramientas permitió la satisfacción de las necesidades humanas desde un principio. El *Homo Faber* precede al *Homo Sapiens* en la cadena evolutiva. El hacer y el fabricar anteceden al prever. Posteriormente, el *Homo Sapiens* se habría reafirmado en su condición de individuo capaz de hacer ciencia y capaz de calcular y prevenir las consecuencias de sus actos. Sin embargo, la humanidad habría involucionado en lo concerniente a su estatuto ontológico. A través de su poderío y alcance técnico manifiesta su más desmesurado poder que ahora incluye la capacidad de manipular y modificar genéticamente la vida. Sin embargo, es evidente que no posee igual capacidad para prever las exactas consecuencias de su acción. A lo más, puede conformarse con aproximarlas. La técnica que otrora aparecía como un medio finito y controlable se ha tornado en un irrefrenable ímpetu de descubrimiento y conquista que se supera a sí mismo, transformándose en una peligrosa conjunción multifactorial de fines subjetivos, más allá del valor objetivo que pueda corresponderle<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> Cfr., "Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten", en Hans-Joachim Waschkies, *Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz, Bouvier Verlag, Bonn, 1993, pp. 191-207.

<sup>194</sup> Cfr., *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Op. Cit., pp. 16 y ss.

<sup>195</sup> De ahí que "Hoy la *techne*, bajo la forma de técnica moderna, ha devenido en un impulso de avance infinito de la especie, en su tarea más crucial, en cuyo incesante progresar que, en pos de cosas más grandes, se supera a sí mismo, se pretende ver la misión de la humanidad, la que entiende como su éxito y la misma realización de su destino el lograr la

Sin embargo, en tiempos pretéritos existió también un entendimiento “premoderno” de la técnica, que se habría extendido desde los inicios y hasta justo antes de la Revolución Industrial. Ella permitía satisfacer las necesidades humanas sin afectar profundamente el entorno natural, y sus efectos alcanzaban solo la vecindad inmediata en espacio y tiempo. La naturaleza representaba, entonces, lo estable; aquello sobre lo cual no se tenía verdadero dominio ni poder y, por lo tanto, tampoco se tenía responsabilidad. En esta etapa histórica, la ciudad representaba la protección frente a la naturaleza, el ámbito en el cual se ejercía el poder humano. Como la ciudad era, esencialmente, vulnerable, el ser humano debió otorgarse seguridad a través de leyes que creó y debió acatar. De este modo, la ciudad y sus agentes intervinientes (personas, organizaciones, instituciones) se convierten en el escenario de la moralidad y en la fuente que nutría de contenidos a la reflexión ética.

Para Jonas, nada hay comparable a la ciencia moderna en dicho período. La innovación surgía en él casi por azar y era guardada y conservada como un gran secreto. El parque de artefactos y herramientas producido por la técnica premoderna, permanecía estable por largos períodos de tiempo. Jonas define este período como “posesión y estado”, por cuanto existía un adecuado equilibrio entre el ser humano y su utilización de la técnica<sup>196</sup>.

Junto con la técnica premoderna, surge una ética tradicional con la cual aquella guardaría una estrecha coherencia. Los alcances de la acción humana eran limitados en tiempo y espacio. Por ello, la ética tradicional regulaba las relaciones entre los individuos humanos, pero no entre ellos y la

---

máxima dominación sobre las cosas y los propios individuos humanos”. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 30.

<sup>196</sup> Cfr. *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*. Op. Cit., pp. 16 y ss.



naturaleza. La ética solo modulaba las relaciones entre los próximos, temporal y espacialmente, esto es, entre los conciudadanos. La técnica aún no había ampliado el alcance de la acción humana. Por lo tanto, la ética tradicional era, fundamentalmente, antropocéntrica y, según Jonas, inmediatista, pero no por haber omitido, en su reflexión, ciertas problemáticas morales sino que, simplemente, porque éstas aún no se configuraban en el escenario humano<sup>197</sup>.

En cuanto a la técnica moderna, Jonas la concibe como empresa y no como posesión; como proceso y no como estado. Es preciso explicar lo anterior. La técnica moderna es un impulso dinámico y no un arsenal de herramientas y habilidades. En ella late una idea de progreso inherente que consolida una relación circular entre medios y fines la cual rompe el equilibrio inmanente de la técnica premoderna, entre las necesidades humanas y los instrumentos que utiliza para satisfacerlas. Esta relación circular se traduce en que determinados fines que el ser humano siempre ha buscado, se satisfacen de mejor forma con medios técnicos más sofisticados y creados para tal propósito. Pero a su vez, estos nuevos medios impulsan la aparición de nuevas necesidades y, consecuentemente, de nuevos medios para satisfacerlas. La innovación tecnológica se vuelve constante y se nutre de esta relación circular; una innovación que es buscada de forma permanente y deliberada en la época presente, y que para Jonas posee un alcance planetario: cada vez que surge un nuevo descubrimiento técnico, éste se extiende rápidamente a todo el orbe.

Este progreso genera, según Jonas, una dinámica que se antepone a la voluntad del ser humano, a través de una suerte de imperativo técnico que exige llevar a la práctica todo lo que, en teoría, se ve como posible. Lo que en el fondo quiere decir Jonas es que en este punto perdemos el control de

---

<sup>197</sup> *Ibíd.*

la técnica y, con ello, la libertad. El progreso técnico se ha consolidado en el mundo actual, y es capaz de avanzar aún en contra de la voluntad humana. La fuente de esta dinámica circular se encuentra en una estrecha interrelación entre el progreso científico y el progreso tecnológico. La ciencia, para su desarrollo, va requiriendo instrumentos cada vez más avanzados y transforma así a la técnica en una especie de laboratorio gigante que debe proveerla, oportunamente, de todos los elementos necesarios para seguir descubriendo.

Jonas plantea que, como consecuencia última de este desarrollo, la naturaleza se ha vuelto vulnerable ante la acción humana<sup>198</sup>. Por esto, existiría actualmente, un desfase total entre esta última y la reflexión ética tradicional, ya que ésta desconoce, por razones ya aludidas anteriormente, la responsabilidad frente al entorno. El inusitado poder con que el sujeto contemporáneo se ha encontrado, revela la urgencia por encontrar fundamentos para normas de validez universal de la que hablan Jonas y Apel. Sin embargo, la dificultad para encontrar esos fundamentos provendría, según Jonas, del abismo que la filosofía contemporánea abrió entre la realidad, neutra axiológicamente, y el sujeto cognoscente, que es la única fuente del valor. Será necesario, entonces, generar una ética de la responsabilidad, que se haga cargo de esa escisión entre ser y conciencia.

¿Cómo extender la responsabilidad en concordancia con la ampliación de los alcances de la acción humana, basada en el desarrollo técnico? La nueva ética que considerará en su reflexión estas cuestiones será complementaria de la ética tradicional. Ella será configurada a partir de un nuevo imperativo moral, contrastado con el mandato incondicional kantiano cuyo estatuto de criterio cierto de moralidad es cuestionado, como veremos a continuación.

---

<sup>198</sup> Cfr., *Técnica, Medicina y Ética*, Op. Cit.

### 4.3. La crítica de Jonas al imperativo categórico kantiano

Kant propone que toda metafísica de las costumbres, y en especial la suya, debe trascender el ámbito en que lo bueno se concibe como aquello que se adecua al ser, para dar paso a la nomenclatura teórica ilustrada que habla en términos de lo correcto; a saber, lo que se ajusta a la ley<sup>199</sup>. Así, busca descubrir un nuevo fundamento para la ética, que no sea metafísico como el aristotélico, sino que tenga una base racional, esto es, universal y necesaria para todos los individuos, en función de que la razón es lo único que comparten todos los seres humanos.

Correspondería determinar el comportamiento de los seres racionales mediante principios, aún de naturaleza contingente. Su voluntad es la capacidad de determinarse a sí mismos mediante la representación de ciertas leyes llamadas imperativos. Para Kant, la mayoría o casi totalidad de los imperativos a través de los cuales los seres racionales modulan su quehacer, sus actos y sus conductas morales, son de carácter hipotético. Su cumplimiento depende de consecuencias coyunturales, favorables o desfavorables de su observancia. Para Kant el fundamento de la ética no está en tal clase de imperativos, ya que así cabría esperar tantas fundamentaciones morales como seres humanos hay sobre la tierra<sup>200</sup>. El imperativo que funda la ética kantiana y que representa en sí mismo la Ley Universal como el criterio de moralidad racional, tiene que prescindir de los

---

<sup>199</sup> Para una revisión más exhaustiva de la ética de Kant, véase ROSS, David, *Kant's Ethical Theory*, Oxford, 1969. También, DELEUZE, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

<sup>200</sup> Aquí radicaría el gran aporte de Kant a la ética: la pretensión de universalidad basada en la idea de que no sería razonable otorgar igual valor a todas las conductas, prácticas y valoraciones.

elementos contingentes de la cotidianidad y de los elementos emotivistas. Es un imperativo incondicional, esto es, categórico.

Kant enuncia la primera formulación del imperativo categórico, de la siguiente forma: “Actúa de tal manera que puedas siempre querer que la máxima de tu acción se convierta en Ley universal”<sup>201</sup>. Esta formulación transforma al imperativo en un criterio que permite discernir las normas morales de las que no lo son, de acuerdo a si pueden o no ser universalizables. La máxima o principio particular mediante el cual un individuo dirige su acción, tiene que ser susceptible de universalización. Una máxima será moral cuando pueda ser universal. El acto moral correcto será aquel que emane de la adecuación de nuestras máximas particulares con la Ley Universal. El acto malo o inmoral no lo será por sus consecuencias sino que por la imposibilidad de que un ser racional pudiera querer que la máxima bajo la cual es concebida dicha acción se transforme en Ley para todos. La acción moral tiene que poder ser pensada sin autocontradicción como práctica universal de una colectividad determinada. La razón es el fundamento de la ética kantiana y el deber, el núcleo articulador de su estructuración.

Para Jonas el criterio que Kant ofrece es, en el fondo, de carácter lógico y no propiamente moral. Su centro es la ausencia de contradicción. Desear que fuese universalizable la máxima de mentir cuando convenga sería ilógico ya que, tarde o temprano, uno mismo sería su víctima. Mentir sería inmoral no porque sea malo, incorrecto o reprochable, sino que, simplemente, porque la máxima que lo avala no es susceptible de universalización. De este modo, el imperativo categórico no representa un principio de responsabilidad objetiva,

---

<sup>201</sup> Kant, Immanuel, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, Librairie Delagrave, 1939; Trad. par Victor Delbos.

ya que las consecuencias morales de su aplicación, jamás llegan a ser consideradas; son sólo una expresión mental<sup>202</sup>.

Según Jonas, el imperativo categórico sería de carácter inmediatista y antropocéntrico, por cuanto en el ejercicio racional que él propone no considera las consecuencias reales de la acción<sup>203</sup>. El principio moral del cálculo personal e intransferible, es la condición subjetiva de la autodeterminación<sup>204</sup>.

#### 4.4. Un imperativo nuevo para el nuevo tiempo

Jonas propone extender la responsabilidad, en concordancia con la ampliación de los alcances de la acción humana. Su nueva ética considerará en su reflexión estas cuestiones y complementará a la ética tradicional. Para configurarla Jonas propone un nuevo imperativo, que en una de sus formulaciones dice: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la presencia de una vida humana auténtica sobre la tierra”<sup>205</sup>. A diferencia del kantiano, que apelaba a la concordancia encapsulada entre acto y sujeto, el nuevo imperativo recurre a una sintonía

---

<sup>202</sup> Jonas afirma al respecto que “...la reflexión fundamental de la moral no es ella misma moral, sino lógica; el “*poder querer*” o “no poder querer” expresa autocompatibilidad o autoincompatibilidad lógica, no aprobación o desaprobación moral”. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 33.

<sup>203</sup> Al catalogar de *reales* las acciones de los hombres, Jonas se refiere a aquellos actos que inexorablemente repercuten de modo ampliado en el tiempo y en el espacio, esto es, trascienden la vecindad inmediata del lugar y del momento en que son ejecutados. Sin embargo, es importante reparar en el hecho de que las éticas tradicionales – entre ellas la kantiana – probablemente no consideraron este elemento en su reflexión, no como producto de una inexcusable omisión, sino porque en el instante en que fueron concebidas, la acción humana no se presentaba aún modificada, y por ende la responsabilidad del sujeto humano aparecía particularmente restringida al ámbito propio de su alcance.

<sup>204</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p.

35.

<sup>205</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Op. Cit., pp. 32-33.

de mayor amplitud entre las secuelas últimas de los actos y la supervivencia de los seres humanos.

En oposición al imperativo categórico kantiano, que supone el ejercicio imaginario de cada conciencia particular para ver si su máxima es o no universalizable, Jonas busca un principio de responsabilidad objetiva; a saber, aquel dirigido a la política pública y en donde las consecuencias de los actos sí son relevantes a la hora de sancionar su moralidad. Por ello, si bien las acciones individuales requieren solo de las normas de la ética tradicional, la ética de Jonas pretende ajustarse a las actuales condiciones de existencia, en donde la acción humana se ve modificada por el avance tecnocientífico, y propone un imperativo de más largo alcance donde las normas morales deben remitir “a un futuro real previsible como ámbito abierto a nuestra responsabilidad”<sup>206</sup>. Según Jonas:

Las acciones sometidas al nuevo imperativo – acciones del Todo colectivo – tienen su referencia universal en la medida real de su eficacia; se ‘totalizan’ a sí mismas en el progreso de su impulso y no pueden sino desembocar en la configuración del estado universal de las cosas<sup>207</sup>.

Así, el cómputo moral propiamente kantiano, se ve complementado por el nuevo imperativo jonasiano, ya que se le añade una perspectiva de futuro de la cual carece. En esta medida, el imperativo de Jonas, supera la subjetividad moral ilustrada ya que señala un futuro concreto y objetivo como

---

<sup>206</sup> JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Op. Cit., p.33

<sup>207</sup> JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995; Traducción de Javier Fernández Retenaga; p. 41. Se ocupa aquí esta traducción por tratarse de un párrafo particularmente complejo en alemán, y asegurar una mayor fidelidad a lo expuesto originalmente por el autor.

el horizonte de la responsabilidad humana. De este modo, considera las consecuencias reales y concretas de la acción humana, así como un factor futurista en la responsabilidad que pretende situarse como fundamento moral de valor universal. Su idea de futuro, a diferencia de la utópica, lo concibe más como amenaza que como un anuncio de una aurora prometida<sup>208</sup>.

Según Jonas, la vida humana auténtica contempla dos elementos básicos. Primero, una preservación del medio ambiente y de la biodiversidad. El antropocentrismo enraizado en la ética “tradicional”, no contempla un interés por la preservación de la naturaleza, toda vez que más allá de la preservación humana, la naturaleza tendría, según Jonas, un derecho moral propio que el nuevo imperativo no busca fundamentar ni explicar, sino que simplemente lo toma como un axioma<sup>209</sup>. Lo anterior nos sitúa en un punto problemático de la ética de Jonas. Para este autor, el fin de la existencia es precisamente la vida misma, y este fin, como tal, es “producido” por la naturaleza<sup>210</sup>. Entonces, “¿Debe ser el hombre?” ¿Debe primar el ser sobre la nada? A partir de estas interrogantes, Jonas busca fundamentar la necesidad de extender el derecho moral propio del ser humano a la

---

<sup>208</sup> En los capítulos quinto y sexto de su *“Ética”*, Jonas discute las implicancias de su principio de responsabilidad, en relación con los postulados marxistas y con los fundamentos utópicos de Ernst Bloch, respectivamente. Ahí, señala la utopía como el deseo irrefrenable de prosperidad en el mundo. Una utopía alentada por los afanes de riqueza de los mismos países ricos (Estados Unidos y las potencias europeas) y que solo sería un obstáculo para la ética de la responsabilidad ya que incitaría al “más” y no al “menos”. La solución, entonces, ha de ser la restricción (responsabilidad) más que el crecimiento (utopía), por cuanto el propio pensamiento utópico representaría un particular peligro para la sociedad del siglo XXI: una “contribución” al debilitamiento de las posibilidades que tendría el marxismo de ser el defensor de la “causa del mundo”. Es así, que la advertencia del peligro que entraña la utopía capitalista no solo sería la política más verdadera, sino que también la más efectiva. (Véase, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, pp. 257 y ss.).

<sup>209</sup> “¿Y si la nueva manera de actuar humana implicase que es menester considerar más elementos que solo el interés de ‘el hombre’, que nuestro deber se despliega más lejos y que ya no es más válida la restricción antropocéntrica de toda ética anterior?”. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 28. En este sentido no sería necio preguntarse si la naturaleza extrahumana – subyugada por el aparato técnico – plantea en sí misma una exigencia moral en función de un derecho propio.

<sup>210</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, pp. 107 y ss.

naturaleza toda. Su ética permite cuestionar la separación dogmática entre ser y valor, adquiriendo una concepción bergsoniana de la vida, en la cual ésta le es solo prestada al individuo pero que, a la vez, reafirma el valor del ser frente a su eventual extinción en la nada: “El hecho de que el ser no sea indiferente respecto de si hace de su diferencia con el no ser el valor fundamental de todos los otros valores”<sup>211</sup>. La naturaleza, como parte del ser, encierra en sí misma un fin de carácter no subjetivo. Por ello, representa una fuente de valor y, por ende, posee derechos morales propios, sin perjuicio de que la actual tecnociencia pueda ocultar la posibilidad de concebirla como un fin en sí misma<sup>212</sup>.

Ahora bien, el segundo elemento de la vida humana auténtica, es la preservación de la identidad genética humana. Para Jonas, es imprescindible respetar las características humanas naturales y respetar su libertad; a saber, su posibilidad de discernir entre el bien y el mal. En la era de la tecnociencia contemporánea (expresada, por ejemplo, en la biotecnología) tenemos la permanente tentación de “mejorar” y perfeccionar al ser humano, determinándolo; a saber, privándolo de esa libertad<sup>213</sup>. No obstante, siempre puede surgir un desajuste entre la capacidad de actuar y, por otra, la de prever las reales consecuencias de los cambios técnicos. Según Jonas, esta

---

<sup>211</sup> JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 116.

<sup>212</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 29.

<sup>213</sup> De esto se puede desprender algo importante: la técnica moderna no busca que el hombre se adapte al medio, sino que éste sea adaptado a las *necesidades* del primero. Al respecto Jonas ha llegado a afirmar que “...aquí nos conformaremos con señalar aquel ambicioso anhelo del *homo faber*, que indica que el hombre quiere manejar su propia evolución, no por mera conservación de su especie, sino que por sobre todo, apuntando a su prosperidad y cambio, según su proyecto propio”. (JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 48.). No queda claro hasta qué punto Jonas extiende esta argumento. Pareciera que no rechaza cierto tipo de intervenciones tecnocientíficas en el ser humano, como pueden ser los trasplantes de órganos. Sin embargo, no está de acuerdo con el ensañamiento terapéutico por mantener vivo “a la fuerza” a un individuo, con la clonación o cualquiera otra manipulación genética tendiente a perfeccionarlo, esto es, que busque “sacarlo” de su “vida humana auténtica”. (Véase, *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997.).



desarticulación debería despertar en el ser humano una humildad que le permitiera mirar objetivamente su inmenso poder de actuar frente a la pequeñez de su capacidad de prever. Esta humildad es un manifiesto indicio del carácter no utópico de la ética de Jonas, quien no busca producir un individuo mejor, como consecuencia de la aplicación de su imperativo, sino que la conservación del ser humano tal cual salió de la naturaleza. Su imperativo es conservador, ya que busca la preservación de la humanidad que ya tenemos y no un nuevo linaje generacional<sup>214</sup>.

¿Por qué no sostener que el inmenso alcance de la técnica permitiría al ser humano prever las consecuencias de sus actos? ¿Por qué justo ese logro le estaría vedado? La respuesta de Jonas a estas posibles objeciones no se hace esperar. Le es inherente al ser humano de la era tecnocientífica una antinomia: su saber predictivo es precario y limitado en relación a su saber técnico. No es que no seamos capaces de adelantar ciertas consecuencias y efectos de nuestros actos, sino que en comparación con lo que podemos hacer con la técnica, lo que podemos prever, sobre todo a largo plazo, resulta insuficiente. Esta ignorancia de las consecuencias representa una dimensión moral negativa para la ética de la responsabilidad, por cuanto ésta ya no dependerá de que el ser humano la adquiera del hecho de saberse pequeño frente a la naturaleza sino que de la humilde constatación de dicha ignorancia, inherente a los alcances de su acción. Por eso, la ética de Jonas exige que la responsabilidad se extienda hasta donde alcancen los efectos de la acción humana, límite que, por lo señalado precedentemente, no es del todo conocido. A partir de la procedimentación de esa exigencia sería posible hacer frente al vacío abierto por la brecha entre el inexorable avance

---

<sup>214</sup> Jonas no explicita contra quién o quiénes esgrime este argumento. Lo cierto es que su discurso surge de la convicción de que la actual tecnociencia encierra en sí misma el “peligroso” impulso de mejorar todo aquello que se vea como posible mejorar. El peligro último sería la desfiguración de “la vida humana auténtica”, una de las bases en que descansa su ética de la responsabilidad.

tecnocientífico y la dificultad para generar normas morales capaces de regular la relación que el ser humano entabla con el mundo y la técnica a propósito de dichos avances.

De este carácter no utópico surge lo que Jonas llama la “heurística del temor”, método para definir qué es lo que, en definitiva, se quiere conservar<sup>215</sup>. Para descubrir qué es realmente apreciado, hay que guiarse por los temores más que por los deseos. Solo los primeros servirían de freno ante la imprudencia de algunos procesos técnicos que, dando grandes saltos en sus descubrimientos, no otorgan posibilidad alguna de retroceder y deshacer los daños causados.

Ahora bien, como el hacer es inherente al individuo éste no puede dejar de elegir; a saber, la moral también le es propia y, por ende, no puede vivir sin ética. ¿Cómo fundamentar una ética de la responsabilidad que se haga cargo, no solo de los seres humanos ya existentes, sino que también de los que todavía no existen, a saber, las futuras generaciones? La pregunta, obviamente, plantea un problema. La ética de Jonas se responsabiliza por la preservación de la vida y la biodiversidad a partir de un imperativo futurista que exige la conservación de un medio ambiente apto y digno para la vida de seres humanos todavía inexistentes. Para zanjar la dificultad, este pensador considera que es menester revisar la idea de naturaleza y, de ese modo, profundizar en alguna medida, en la necesaria superación del abismo entre ser y conciencia abierto por la filosofía moderna<sup>216</sup>.

Esta revisión implicaría el planteamiento que la libertad y las capacidades creativas, capacidades valorativas y de ponerse fines, tendrían que estar

---

<sup>215</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 57.

<sup>216</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, pp. 78 y ss.

presentes en la naturaleza, aún antes de la aparición de la humanidad. Así, el ser humano debe preservarse porque es depositario de una herencia natural magnífica cuyo valor lo compromete con la existencia. Debemos responder por el futuro de nuestra especie y del mundo, en función de un compromiso y responsabilidad con el plan infinito y universal de la creación<sup>217</sup>. En síntesis, la ética de la responsabilidad le exige al ser humano el cumplimiento de un deber fundamental: dar cuenta del futuro de su especie pero también de la naturaleza en virtud de una obligación contraída con el pasado que los ha originado a ambos.

¿Es antropocéntrico el imperativo de Jonas? ¿Se cuida el medio ambiente en función de proteger al ser humano? ¿Se extiende nuestro propio derecho moral a la naturaleza toda? Estas y otras interrogantes son, efectivamente, sostenibles, sin perjuicio de que el propio Jonas aclara que no hay antropocentrismo en su ética, ya que si bien el ser humano debe existir, también debe existir el ecosistema, no solo porque sustenta la vida humana, sino que porque, definitivamente, le asiste un derecho de conservación y permanencia.

#### **4.5. El cuidado del ser como sentido ético del existir**

Hans Jonas no comparte la crítica de Heidegger a la ética metafísica. Por el contrario, ésta es crucial para que su propio proyecto pueda fundamentar su nuevo imperativo, el cual opera al modo de un axioma y exige para ser refrendado, una fundamentación ontológica. La permanencia del ser humano en la existencia puede ser asumida bajo la forma de un “cuidado del ser”, en

---

<sup>217</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 72.

el entendido de que la existencia en su totalidad se encuentra, actualmente, amenazada. Entonces, y ante la amenaza de la devastación total se hace imprescindible la vuelta a la metafísica y abrir nuevamente la posibilidad de otorgar un fundamento ontológico a la ética. Al ser su esencia parte integrante de su existencia, el sujeto contemporáneo tiene el poder de responsabilizarse por la permanencia de la humanidad sobre la tierra. Y es ese *poder* de responsabilidad el que, desde esa perspectiva ontológica, señala el *deber* de responsabilidad del individuo<sup>218</sup>.

El imperativo jonasiano contradice los dogmas tradicionales de la historia reciente del pensamiento occidental: aquel que afirma la imposibilidad de la verdad metafísica, y el que señala que del ser no es posible originar ningún deber<sup>219</sup>. Para Jonas la escisión heideggeriana entre ser y deber daría cuenta solo de un tipo de metafísica y no de *la* metafísica occidental<sup>220</sup>. Por ello, la ética de la responsabilidad necesita de la fundamentación ontológica, esto es, supone un puente entre el deber y el ser, ya que lo bueno o valioso lo es por sí mismo, porque en su “posibilidad contiene la demanda de su realidad”. Con esto, Jonas cree haber demostrado que la axiología es parte de la ontología, ya que el hecho de que el bien y el valor sean *en sí mismos* significa que pertenecen a la realidad del ser<sup>221</sup>.

---

<sup>218</sup> Al respecto, Jonas ha señalado que “...este imperativo ontológico, surgido de la idea de hombre, es el que se halla tras la prohibición – antes presentada sin fundamento – del juego del ‘todo’ o ‘nada’ con la humanidad. Solo la idea de hombre, por cuanto nos dice *por qué* debe haber hombres, nos dice también *cómo* deben ser”. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 82.

<sup>219</sup> Kant y Heidegger, respectivamente.

<sup>220</sup> En relación a esto, Jonas ha señalado que “...la separación entre el ser y el deber que este concepto de ser provoca refleja una determinada *metafísica*, que solo puede alegar en su favor la ventaja crítica (occamista) de que hace la hipótesis más económica del ser (pero, con ello, también la más pobre para la explicación de los fenómenos, es decir, al precio de su propio empobrecimiento)”. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 89.

<sup>221</sup> JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 139.

La ética de la responsabilidad de Jonas, sin embargo, no da cuenta cabal de las problemáticas morales propias del mundo globalizado. Ella requiere, en última instancia, de la aceptación de la existencia de una realidad metafísica sobrehumana (Dios), de la cual emanaría, en último término, el mandato de la responsabilidad. Así, el sustrato de la ética jonasiana más que ontológico sería, un sustrato onto-teológico que, por la naturaleza de sus inherentes implicancias, parece contradecirse con la aspiración de racionalidad de mi propuesta.

#### **4.6. Corresponsabilidad por las acciones de repercusión colectiva**

Ahora bien y para mostrar de modo más convincente la relevancia del concepto de responsabilidad en el trabajo teórico de la filosofía moral del siglo XX, analizaré sinópticamente, el pensamiento de Karl-Otto Apel, explicando en qué consiste la transformación postmetafísica y referida al lenguaje de la filosofía kantiana que él propone. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant pregunta cuáles serían las condiciones de posibilidad de un conocimiento válido<sup>222</sup>. Para responder introduce la separación entre un mundo nouménico (de la cosa en sí) que es incognoscible, y un mundo fenoménico que se presenta a la conciencia. Apel no necesita recurrir a esta distinción, ya que con su filosofía, el punto de partida de la reflexión emigra desde la conciencia individual al lenguaje que puede ser, en principio, compartido por todos.

---

<sup>222</sup> Cfr., *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Santillana, 1998; Prólogo, Traducción, Notas e Índice de Pedro Ribas.

Todos aquellos que están dotados de una competencia comunicativa que no supone solo poder entender, acordar e interpretar son interlocutores válidos para Apel y también para Habermas<sup>223</sup>. Por lo tanto, la pregunta central para Apel, a diferencia de Kant, será: ¿Existen condiciones de posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre la verdad y el sentido de los enunciados? La respuesta será afirmativa, haciendo a todos los interlocutores corresponsables de sus acciones en sociedad y sus consecuencias. El solo uso del lenguaje y la presencia de reglas convencionales, revelan al usuario su pertenencia a una comunidad. El “yo pienso” de Kant refiere a una filosofía de la conciencia, basada en el *Cogito ergo sum* cartesiano. Ésta cede el paso en Apel a un “nosotros argumentamos”<sup>224</sup>.

Surge aquí la pregunta por la relación entre la ética del discurso y la responsabilidad histórica de la ética por su propia aplicación. Al respecto, en “Über Moralität und Sittlichkeit” Habermas propone la siguiente formulación del principio de universalización de la ética discursiva (U):

(U) Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que, previsiblemente, resulten de su cumplimiento generalizado para los intereses de *cada* uno, puedan ser aceptadas, libremente, por parte de todos los afectados<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> Al respecto, Cfr., Habermas, Jürgen, “Wahrheitstheorien, en H. Fahrenbach (comp.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973.

<sup>224</sup> Gadamer también ha señalado la importancia del diálogo para la configuración de una ética contemporánea que contemple la responsabilidad como uno de sus elementos fundamentales: es esencial al ser humano ser lenguaje y diálogo; a saber, ser una subjetividad dialogante, esto es, una intersubjetividad. (Al respecto, véase, GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1996, p. 380.).

<sup>225</sup> Citado por Apel, en “Fallibilismus. Konsentstheorie der Wahrheit und Letzbegründung”, en *Philosophie und Begründung*, Francfort am Main, Suhrkamp, 1987.

Este principio vendría a reemplazar el imperativo categórico kantiano, y supondría, aunque solo de manera parcial para Apel, una transformación discursiva y postmetafísica de Kant. En un primer momento (U) sería capaz de responder a las exigencias de una responsabilidad solidaria frente a las consecuencias globales de las actuales actividades colectivas, a diferencia del imperativo kantiano que exige una especie de experimento mental en solitario a través del cual discernir cuáles de sus máximas son universalizables. Frente a esta exigencia, la ética del discurso o de la corresponsabilidad ordena que el individuo participe en discursos reales y que en esos discursos se definan, mediante consenso, las normas que van a tener validez para todos los que hayan participado, en igualdad de condiciones, en su formulación.

Sin embargo, resulta que (U) no es suficiente para garantizar dicho consenso. Según Apel, este principio supone que debe y puede ser aplicado para la regulación de conflictos, lo cual, en la práctica, es imposible sin atender a las necesarias excepciones en su aplicación. Apel propone un principio de complementación (C), el cual ordena colaborar para la instalación progresiva de las condiciones de posibilidad de (U). Por lo tanto, (C), así definido, sería un principio formal (en cuanto no entrega contenidos) que actuaría como idea regulativa de una acción teleológica; vale decir, estaría poniendo en práctica una suerte de estrategia moral, lo que desde el punto de vista de la responsabilidad protegería al medio social del riesgo implicado en una aplicación irrestricta y arbitraria de (U). Entonces, (C) sería un principio teleológico que pondría de manifiesto la verdadera pretensión de universalidad de la ética discursiva ya que si no fuera reconocido, se podría suponer que, por ejemplo, doctrinas como la de los Derechos Humanos, podrían aplicarse solamente en el mundo occidental (donde se entiende que hay condiciones para su aplicación). Por consiguiente, el reconocimiento de

este principio implica, a su vez, la aceptación de una responsabilidad referida a la historia, que obliga a colaborar en su aplicación en las comunidades de habla<sup>226</sup>.

El principio propuesto por Apel representa una condición de posibilidad para el advenimiento de la comunidad ideal, a partir de la supervivencia de la comunidad real de comunicación. Esta ética de la corresponsabilidad enfatiza el carácter complementario de la deontología y la teleología. Es decir, reconoce ambos momentos como convergentes, en el contexto de la historia del razonamiento moral occidental de fines del siglo XX.

Concluyendo, la ética de la responsabilidad, tanto de Jonas como de Apel, tiende a derribar el paradigma sujeto-objeto de la modernidad que propicia la escisión entre las personas y la naturaleza. Lo anterior queda demostrado en virtud de la estrecha relación que es posible constatar en esta propuesta entre nuestro destino y la conservación del planeta, no solo representa una condición de posibilidad para la ética sino que, por sobre todo, señala que el individuo es un ser-en-el mundo, cuyo bienestar no es pensable si no va acompañado de la consideración del bien de este último.

---

<sup>226</sup> Cfr., APEL, Kart-Otto, "Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung", en *Philosophie und Begründung*, Francfort am Main, Suhrkamp, 1987, y, de este mismo autor, "Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten", en Hans-Joachim Waschkies, *Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz, Bouvier Verlag, Bonn, 1993, pp. 191-207



Capítulo 5  
ÉTICA APLICADA Y PLURALISMO  
Una mínima moral para el êthos de la  
globalización

### **5.1. El giro ontológico de la contemporaneidad**

Durante la primera mitad del siglo XX la metaética ocupó el centro del escenario de la filosofía moral. Aquélla, según Frankena:

...no consiste en investigaciones y teorías empíricas o históricas, ni tampoco aspira a establecer o defender cualquier juicio normativo o valorativo. No intenta responder preguntas particulares o generales respecto de qué sea justo, bueno u obligatorio. Más bien, procura dar solución a interrogantes lógicas, epistemológicas o semánticas como las siguientes: ¿Cuál es [moralmente] el significado o el empleo de las expresiones “justo” o “bueno”? ¿Cómo pueden establecerse o justificarse juicios éticos o axiológicos? ¿Son éstos justificables? ¿Cuál es la naturaleza de la moralidad, la

distinción entre lo moral y lo amoral, y el sentido de las expresiones “libre” o “responsable”?<sup>227</sup>

Las preguntas por el estatuto lógico o lingüístico de los enunciados morales, la validez de ciertas proposiciones o el significado de los grandes predicados morales tales como “bueno” o “deber” señalaron un fructífero campo para la filosofía analítica. Por entonces el análisis formal en ética adquiere más relevancia que aquel de los contenidos de la misma, los que comienzan a ser discutidos a la luz de formatos dogmáticos (religión) y relativistas (psicología y antropología)<sup>228</sup>. Esta es quizás la razón por la cual desde esa época la ética comienza a perder terreno, en relación a la tecnociencia, en cuanto a ser considerada una disciplina idónea para entregar racionalidad y objetividad al análisis de la acción humana y de su valor, alcances y consecuencias.

Sin embargo, de modo paulatino y fruto de los profundos cambios sociales (traducidos en la liberación sexual, el consumismo, la resistencia a gobiernos autoritarios) y los avances tecnocientíficos que, por una parte ofrecen beneficios (avances en la medicina, mejores condiciones de vida, mejor salud) pero que, por otra, presentan una faceta peligrosa (degradación del medio ambiente, manipulación genética), los filósofos vuelven a pensar en la acción humana desde sus intenciones y consecuencias. Buscan una deliberación que permita desentrañar un procedimiento moral adecuado a las nuevas condiciones de vida. Así, el análisis lógico de los predicados morales

---

<sup>227</sup> FRANKENA, W. K., *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973 (2e), pp. 6-7.

<sup>228</sup> Al respecto, véase PARIZEAU, Marie-Hélène, “Ética aplicada” en CANTO-SPERBER Monique (directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001, p. 576.

deja espacio a una ética de carácter más concreto; a saber, una ética aplicada<sup>229</sup>.

La ética aplicada surge en Occidente en el último tercio del siglo XX. A diferencia de la tradicional, ésta ética posee una vocación procedimental que además de pretender fundamentar la norma moral busca también definir metodologías y procedimientos específicos a través de los cuales resolver conflictos morales particulares<sup>230</sup>. Esta singularidad de la ética aplicada detona su proyección a distintos saberes y actividades concernientes a variados ámbitos<sup>231</sup>. Por ello la ética aplicada refiere a un análisis ético de contingencias humanas bien precisas que entrañan problemas morales suscitados en un ámbito de desarrollo científico, social, empresarial o profesional específico. La ética aplicada debe proponer procedimientos para la toma de decisiones y la resolución de conflictos. La bioética, la ética de la empresa y la ética ambiental son, sin duda, los principales campos de la ética aplicada. Ésta representa un esfuerzo por regular la vida humana

---

<sup>229</sup> Quien se interese en este punto específico que señala la revitalización del razonamiento práctico, puede consultar de HARE, Richard, "Why do applied ethics?", en DE MARCO, J. y FOX, R. (eds.), *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics?*, New York/London, Routledge y Kegan Paul, 1986, pp. 225-237. MACINTYRE, Alasdair, "Does applied ethics rest on a mistake?", en *The Monist*, 67, 1984, pp. 498-513. SINGER, Peter, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review/Random House, New York, 1975; y *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979

<sup>230</sup> Algunos pensadores contemporáneos han tratado el término "procedimental" oponiéndolo metodológicamente al de "formal", esto último, en el sentido kantiano. En esta tesis no discuto si aquello es correcto o no, pues sería exceder los límites de la misma. No obstante, lo anterior demuestra que ya no basta con solo buscar fundamentos para normas morales, sino que es también importante generar procedimientos específicos para así, orientar metodológicamente la solución de conflictos, y modular asertivamente la reflexión teórica sobre la moral. Esto demuestra fehacientemente la creciente tendencia a tratar de hacer converger dos momentos del razonamiento moral históricamente disjuntos: la teleología y la deontología, a saber, la ética de los fines y la ética de los deberes. A propósito de esto, véase, CORTINA, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, Séptima edición, 2001, pp. 161 y s.

<sup>231</sup> Según algunos autores, la bioética, la ética económica y empresarial, la ética de los medios de comunicación, la ecoética y la infoética, la ética profesional, y las reflexiones éticas sobre fenómenos como el deporte o el consumo, configuran una "forma nueva de saber", una forma nueva de reflexionar sobre los problemas morales y de proponer recomendaciones para la acción. (Véase, CORTINA, Adela y GARCÍA-MARZÁ, Domingo (editores), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003).

dentro de nuevos paradigmas de existencia acontecidos con la globalización: los avances tecnocientíficos y biomédicos, las relaciones socioeconómicas y de mercado, y la sustentabilidad del medio ambiente y del planeta<sup>232</sup>.

A continuación intentaré mostrar, en primer lugar, cómo el surgimiento de la ética aplicada obedece a la transformación de las características de la acción propiciada por el desarrollo tecnocientífico, el cual ha modificado las relaciones entre las personas, y entre ellas y su entorno. Al respecto, se ha dicho lo siguiente:

El ritmo acelerado asumido por dicho desarrollo [el desarrollo científico-técnico] en el último siglo ha producido una expansión de los alcances de la acción que – hasta hace poco – hubiera parecido inconcebible.

Como consecuencia de ello, se ha producido un desfase entre la normativa moral, por un lado, y la capacidad humana de actuar, por otro. Este desfase, responsable quizá del oscuro y difuso malestar que hoy parece afectar al inconsciente colectivo de la humanidad occidental, se cuenta – muy probablemente – entre las causas menos analizadas [...] de la creciente receptividad pública frente a las éticas aplicadas<sup>233</sup>.

Un segundo objetivo será demostrar de qué manera esta disciplina supera la distancia establecida por el paradigma cartesiano entre el ser humano

---

<sup>232</sup> Al respecto, véase PARIZEAU, Marie-Hélène, “Ética aplicada” en CANTO-SPERBER Monique (directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001, p. 576.

<sup>233</sup> ESCRIBAR, Ana, “La ética aplicada, sus condiciones de posibilidad y exigencias a las que responde”, en *Revista de Filosofía*, Vol. LX, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2004, p. 19.

concebido como sujeto y el mundo (o naturaleza) concebido como objeto. El propósito es justificar las siguientes afirmaciones:

*La ética tradicional es insuficiente para fundamentar normas morales que, con un aceptable nivel de universalidad, regulen la actual acción del ser humano.*

*Su insuficiencia se relaciona con el relativismo moral imperante en la actualidad.*

*La ética aplicada surge como consecuencia del cambio ontológico acaecido en la época técnica.*

*El pluralismo es una ética aplicada que busca superar el politeísmo axiológico del relativismo moral.*

*Tanto la ética aplicada como el pluralismo suponen tácitamente en su reflexión, la convergencia de fines y deberes.*

Dos situaciones acaecidas durante la primera mitad del siglo XX dan origen a la ética aplicada: la inmensa expansión tecnocientífica y el gradual despotenciamiento de la ética tradicional. El desarrollo tecnocientífico, que en un primer momento pareció constituir un anuncio de bonanza y representar el feliz advenimiento de una nueva aurora para el mundo, ha traído consigo también un poder nuevo, de inusitada violencia y repercusión. La acción y el artificio humanos asisten a su *maximum* histórico, en lo concerniente a sus alcances y consecuencias, y al apetito de conquista, dominio, consumo y descubrimiento<sup>234</sup>.

---

<sup>234</sup> Respecto del carácter dual de la técnica, esto es, como “promesa” y “amenaza”, véase de JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung.*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988.

Esta expansión tecnológica ha puesto de manifiesto la hegemonía de la razón calculante que convierte al pensamiento en mero instrumento de una concepción pragmática del mundo actualmente imperante<sup>235</sup>. Esta tenaz monopolización instrumental de la razón ha sido causa de que en el siglo XX, se hayan escuchado distintas voces filosóficas intentando dar cuenta del fenómeno de la técnica moderna, algunas para explicarlo, otras para justificarlo, y varias para desenmascararlo, como Heidegger, por ejemplo. Si como decía Aristóteles, el ser humano tiende naturalmente al bien y a la felicidad, ahora la técnica aparece suplantando a la naturaleza y provocando la falsa conciencia de que aquélla es el medio exclusivo para obtener dicha y bienestar<sup>236</sup>. No buscamos simplemente *estar* en el mundo, sino que a través de la técnica demandamos *bien-estar* en él. De lo contrario, consideramos que no estamos; a saber, que no es vida la que vivimos<sup>237</sup>.

Un giro ontológico ha ocurrido en la contemporaneidad. Las motivaciones a partir de las cuales los seres humanos desarrollan su existencia se han modificado, presentando así al mundo actual como un escenario de confusos y sensibles dilemas morales. Por otro lado, está la crisis causada por la incapacidad de la filosofía para, más allá de tentativas cosméticas, superar el

---

<sup>235</sup> Cfr., el capítulo tercero de esta tesis.

<sup>236</sup> Cfr., ARISTOTELES, *Ética Nicomaquea*, Libro I, (trad. Julio Oallí Bonet), Madrid, Gredos, 1998.

<sup>237</sup> Con respecto a las ideas de estar y bien-estar, véase ORTEGA y GASSET, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1982. Resulta interesante como en este ensayo de 1939 Ortega se aleja de la concepción heideggeriana de la esencia de la existencia humana desarrollada en el Capítulo Segundo de *Ser y Tiempo*. Si bien para el filósofo español el ser del *Dasein* es también *estancia*, el ser humano no se conformaría con solo “estar” sino que, a través de la técnica, alteraría su originalidad ontológica buscando ahora el “bien-estar”.

relativismo moral imperante, y la tendencia a universalizar, por cualquier medio, las propias valoraciones<sup>238</sup>.

Los conflictos morales actuales, unidos a la expansión planetaria del fenómeno científico-técnico, han modificado no solo los alcances de la acción humana, sino que también el escenario mismo en que ésta se manifiesta. ¿Debe la reflexión ética alinearse con este nuevo escenario para no quedar relegada ni retrasada en su intento de encontrar fundamentos para una moral que oriente la existencia contemporánea? ¿Puede hacer esto la ética?

En esta tesis argumento que no es posible otorgar respuesta satisfactoria a dichas interrogantes sin considerar lo que aquí llamo “giro ontológico de la contemporaneidad”. Así, atribuyo a la ética un rol fundamental, principalmente en el preparar y generar las condiciones suficientes y necesarias que hagan posible el advenir de un nuevo *éthos*. Con él aprenderemos a conducir *éticamente* nuestra existencia, pensando y especialmente practicando una nueva manera de interacción con las condiciones de vida del mundo globalizado. Es, por tanto una tarea propia de la reflexión ética contemporánea conseguir evidenciar y fracturar definitivamente el círculo vicioso del mundo globalizado que con sus caretas, enmascaramientos, desfiguraciones y olvidos potencia la proliferación del

---

<sup>238</sup> No obstante, sería necio monopolizar el concepto de *crisis* solo para la hora presente. ¿No es acaso cierto que el ser humano siempre ha estado en crisis? En jornadas pasadas, se ha intentado – con poco éxito, parece – detener o, en el mejor de los casos, modificar la inexorable mutación en el desarrollo de los procesos físicos, históricos y sociales, mutación que deriva siempre en el precario establecimiento de un “nuevo” paradigma de existencia – como lo afirma KUHN en *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) – y en el advenimiento de un “nuevo” concepto de crisis. Con esto se reafirma, que en esta tesis trabajo con la hipótesis de que en nuestra época, la ética se encuentra en problemas, sobre todo por su tangible incapacidad para generar normas morales, de carácter universal, acordes con las coordenadas ontológicas actualmente imperantes. Sin embargo, esta crisis de la filosofía moral que asiste a su génesis con la aparición de la primera piedra del edificio cartesiano, no es la única que ha debido y deberá enfrentar el ser humano, sin perjuicio de que su análisis y dilucidación constituyen el núcleo articulador de esta investigación.



relativismo moral y la multiplicidad de valoraciones, aparentemente irreconciliables.

La intervención técnica del mundo representa una particular violación y alteración forzada de la vida. La manipulación genética o la desarticulación sostenida del ecosistema, no son sino dos ejemplos de las diversas formas de disposición e imposición técnica que vienen a significar la evidente e incontrarrestable manifestación de la arbitrariedad humana que planifica su existencia en base a la intervención forzada de la vida.

La ética tradicional queda en deuda ya que luce inutilizada para dar fundamentos de carácter universal que puedan generar normas morales que regulen, con suficiencia, la existencia humana, sobre todo en el mundo contemporáneo, caracterizado por la aceleración del distanciamiento entre los paradigmas valorativos de los seres humanos. Como mostraré en las secciones siguientes, la ética aplicada viene a suplir esa carencia de la cultura actual, a través de la presentación de principios procedimentales, de aceptación masiva, para dilucidar dilemas morales presentes en múltiples ámbitos de manifestación humana.

## **5.2. La extraña moral del *êthos* tecnológico**

Un verdadero entendimiento de la globalización solo se logra rechazando su generalizada concepción de fenómeno integrador<sup>239</sup>. Actualmente, cuando el apetito técnico de la humanidad alcanza prácticamente a todo el orbe, y cuando el interés por las valoraciones ajenas parece ceder su paso a la

---

<sup>239</sup> Este punto fue debidamente discutido cuando se abordó lo que aquí se ha denominado “comprensión mayoritaria de la globalización”. Al respecto, ver el Capítulo 1 de esta tesis.

carrera desenfadada por la posesión material y por el artilugio de la vanidad desatada, existen en las sociedades actuales, personas con diversas estructuras y jerarquías valorativas, en apariencia, irreconciliables. Éstas se expresan en distintas concepciones de lo que es bueno y correcto, y en distintas convicciones morales y axiológicas, muchas veces opuestas entre sí. Esto quiere decir, que quienes están físicamente próximos, se han alejado moralmente y, como fruto de ello, en la actual era de la globalización, viven encapsulados en su individualidad. Aquellas personas se han convertido en lo que Engelhardt ha denominado “extraños morales”, y lo que Orellana Benado consigna bajo el rótulo de “prójimos lejanos”<sup>240</sup>. Esta variopinta multivocidad valorativa ha generado evidentes discrepancias sociales, a partir de las cuales, muchas concepciones y tradiciones reclaman para sí el establecimiento de condiciones de igualdad.

La extraña moral imperante del *êthos* tecnológico oscurece la posibilidad de sustentar fundamentos que, a diferencia de la reflexión nacida con anterioridad a la eclosión tecnoindustrial, regulen las actuales condiciones de existencia, en que las relaciones entre las personas no solo abarcan su ámbito tradicional de responsabilidad, sino que también se amplían a la naturaleza extrahumana<sup>241</sup>. A partir de la comprensión técnica del mundo, el ser humano se percibe a sí mismo como fin y no como medio, el único ente dispensado de instrumentalización que solicita a la naturaleza cumplir ese rol, la cual se encuentra ante sí, no solo para ser conocida, sino que por sobre todo, para ser intervenida hasta la extenuación de su voluntad de poder.

---

<sup>240</sup> Cfr., ENGELHARDT, Tristram, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1995. ORELLANA BENADO, Miguel, “Negociación moral. Ética para prójimos lejanos y la distinción entre costumbres prácticas y acciones”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Santiago, 2006.

<sup>241</sup> La ética tradicional, por no presenciar estos problemas, obviamente no los consideró en su reflexión.

Las coordenadas morales con las que regulamos la existencia se han modificado profundamente con el inusitado advenimiento de la globalización. Una delimitación de este problemático contexto existencial es aclarar la intersección entre tecnología y ética, en la que ser y deber ser parecen divergentes. Sin embargo, dicha encrucijada requiere aún de mayor atención en el ámbito de los extraños morales para refutar la tesis del llamado “cientificismo” según el cual la ética nada tiene que decir en la época de la globalización, debido a que la objetividad de la técnica sería la única posible, por cuanto supondría una neutralidad axiológica definitivamente alineada con la razón instrumental propia de la humanidad del siglo XXI <sup>242</sup>.

Hasta hoy, las normas de la ética tradicional han pretendido regular las relaciones humanas. Corresponde ahora, sin embargo, tener presente las discrepancias valorativas, ideológicas, religiosas y filosóficas que la globalización ha evidenciado. Esta diversidad axiológica supone generar procedimientos para garantizar el respeto y tolerancia por las diferencias, además de fundamentar el reconocimiento, por parte de los extraños morales, de cierta mínima moral que permita cautelar la igualdad de los seres humanos en el ejercicio de sus derechos y en el cumplimiento de sus deberes.

El fenómeno científico técnico del cual se ha venido hablando también deber ser considerado en dicha reflexión. Actualmente, y ante el crecimiento de la

---

<sup>242</sup> El término “cientificismo” ha sido mentado por Apel. Al respecto, véase el “Epílogo” de este filósofo al libro de CORTINA Adela, *Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1995. Por otra parte, Merton hace un buen análisis de lo señalado en este párrafo, especialmente cuando se refiere a la neutralidad axiológica de la ciencia frente a la “censura” de pensamiento que implica la consideración moral o religiosa de un hecho. Al respecto, véase, MERTON, Robert K., “Science and technology in a democratic order”, *Journal of Legal and Political Sociology*, 1942, 1, pp. 15-26. Para un resumen de la oposición al científicismo en la tradición analítica, véase de ORELLANA BENADO, M.E., “P.F.Strawson (1919-2006). La rebellion de Sir Peter: ciencia y vida cotidiana en la tradición analítica”, en *Isegoría*, Revista de Filosofía, Moral y Política, Nº 34, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006.

tecnociencia, las relaciones humanas se ven modificadas, en lo principal debido a que la acción propia de los individuos de la globalización (la acción *técnica*, se podría decir) deviene alterada en su contenido y alcance, y a la vez, genera nuevas interrogantes morales. Las sociedades contemporáneas son diversas y complejas, y esas características corresponde incluirlas en la reflexión ética actual. De modo contrario, no será posible generar una plataforma teórica que permita la fundamentación y procedimentación de normas morales que contribuyan a superar el abismo valorativo abierto por los extraños morales y por el fenómeno tecnológico. ¿Cuál es la propuesta de la ética aplicada? ¿Por qué ésta no es completamente suficiente, y debe ser complementada con una fundamentación ontológica?

### 5.3. Mínimos morales para el *éthos* de la globalización

La naturaleza de las grandes sociedades contemporáneas, conformadas por “extraños morales” o “prójimos lejanos”, parece impedir que los seres humanos puedan articular una moral que permita comprender la diversidad, más que como una fuente de relativismo, como una plataforma a partir de la cual se pueda uno *bien entender* con el otro, a saber, superar la anomia que resta contenido al *éthos* del presente, y que consiste en la incapacidad de la ética para otorgar reglas y premisas evidentes, racionales y de aceptación general para hacer frente a las controversias provocadas por la diversidad de las visiones morales<sup>243</sup>.

En un primer momento, la ética aplicada aspira a concretar y, en una segunda etapa, a conjugar dos empeños contradictorios pero que se revelan

---

<sup>243</sup> Al respecto, Cfr., de ENGELHARDT, Tristram, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 107 y ss.

complementarios: el respeto y tolerancia por la diversidad valorativa, y el descubrimiento de un fundamento para normas morales de aceptación universal. Dicha aspiración, como ya he señalado, no es cabalmente consumada ni por la ética aplicada ni por el pluralismo, y encuentra tres obstáculos. En primer lugar, la ética tradicional se basa exclusivamente en la búsqueda de fundamentos. La aparición de una ética procedimental no es comúnmente considerada como una nueva reflexión, sino que como el intento de aplicar el mismo formato moral a nuevos problemas humanos, surgidos de la colonización tecnocientífica. En segundo término, el éxito mismo de la conquista tecnológica alimenta la convicción de que solo en el seno de la ciencia y de la técnica es posible hablar de objetividad y racionalidad. Así, toda ética contemporánea queda reducida a un estatuto de subjetividad e irracionalidad. Y, en tercer lugar, está la ausencia de una verdadera voluntad comunicativa. Más allá del mero discurso público nada insta a los seres humanos a reconocerse como responsables solidarios. Reconocer la legitimidad de la diversidad valorativa y, con ello aceptar ciertos fines y deberes *mínimos* pareciera ser tarea de nadie.<sup>244</sup>

Adela Cortina ha insistido en que la neutralización del multiculturalismo (y al mismo tiempo, su respeto) ha de basarse en la comunicación y el diálogo. Lo peor que puede pasarle a la ética es caer en el monólogo propio de la filosofía cartesiana o de cualquier otra “filosofía de la conciencia”. El objeto y sentido de la filosofía en la época globalizada ha de ser buscar y señalar las condiciones de posibilidad del diálogo intersubjetivo y, con ello, sentar las bases para que, desde una comunidad ideal de comunicación se construya argumentativamente una “ética de la solidaridad”<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> Al respecto, véase de CORTINA, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: Ética y política en K.O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1986.

<sup>245</sup> Cfr., de CORTINA, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2001.

Sin desconocer los fundamentos otorgados por la reflexión ética tradicional, estos *mínimos morales* contribuirían a la consolidación de procedimientos que posibilitarían la búsqueda personal de la felicidad (*máximos morales*) pero reconociendo, al mismo tiempo, la legitimidad de la búsqueda del otro, porque así lo exige la conservación del estatuto vinculante de esos *mínimos* comunes a todos. Así se haría viable una resistencia, por un lado, al relativismo que sostiene que en lo concerniente a las valoraciones humanas, todo está supeditado a las preferencias individuales y que, por lo tanto, no es posible concebir máximas morales de aceptación general y, por otro, al universalismo según el cual solo hay *un* conjunto de valoraciones acordes con la naturaleza humana.

Sin embargo, a diferencia de otras fuentes teóricas, y de lo que incluso se piensa en el mismo seno de la ética aplicada, sostengo que dicha base moral común no es posibilitadora del ansiado consenso entre los seres humanos, sino que es, precisamente, dicho consenso el que permite, como un segundo momento, la gestación de verdades morales de carácter universal. La hipótesis, entonces, es muy sencilla: existiría la posibilidad concreta de una plataforma moral común que, conjuntamente con el respeto a las diferencias, establezca *mínimos* modos de conducirse y relacionarse con el otro; modos por cierto más morales que otros

#### **5.4. El pluralismo como superación del politeísmo axiológico**

Las sociedades democráticas de la segunda mitad del siglo XX se caracterizan por una actitud esencial, a saber el “politeísmo axiológico” que, como recordaremos, consiste en que frente a la diversidad de concepciones morales se considera que todas poseen igual valor. Así se niega que sea

posible mostrar y demostrar la validez universal de algunas de ellas. La aceptación de uno u otro valor estaría condicionada, exclusivamente, por un factor emocional de carácter subjetivo e individual<sup>246</sup>.

Dada la pluralidad cultural y las diversas concepciones de lo bueno en las sociedades contemporáneas, surgen los “extraños morales”. Así, la ética aplicada debe centrar sus esfuerzos en complementar dos aspiraciones, en apariencia irreconciliables, pero igualmente esenciales para generar condiciones dignas y adecuadas de convivencia social: dilucidar un fundamento para normas de aceptación universal, y lograr la consolidación del respeto a las diferencias valorativas inherentes a la naturaleza humana.

Adela Cortina intenta obtener tal compatibilización a partir de su concepción de “ética mínima” que da lugar a su ya célebre distinción entre mínimos y máximos morales, la cual, a mi juicio, constituye una estructura fundamental para entender la ética aplicada<sup>247</sup>. Esos mínimos constituirían la verdadera condición de posibilidad de superar, por un lado, la antinomia entre avance tecnocientífico y fundamentos para normas morales de aceptación universal, y por otro, el desfase entre la diversidad valorativa y el reconocimiento de dicha diversidad.

Junto al atendible y legítimo derecho a las diferencias, toda sociedad requiere consolidar una base moral común que, a su vez, justifique no sólo el derecho, sino el deber de respetar dichas diferencias<sup>248</sup>. Así, Cortina rechaza

---

<sup>246</sup> Al respecto, Cfr., de WEBER, Max, *Le Savant et le Politique*, Paris, Éditions La Découverte, 2003.

<sup>247</sup> Cfr., CORTINA, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 19 y ss.

<sup>248</sup> Como se verá más adelante, a diferencia de la ética de Orellana Benado, Cortina no plantea explícitamente el “combatir” ciertas prácticas, aunque en el contexto general de su obra, pienso que debiera darse por supuesta la “opción” de rechazar y, por qué no, combatir, libre y autónomamente, aquellas acciones carentes de racionalidad comunicativa y responsabilidad solidaria. El motivo de esta omisión de Cortina, voluntaria, a mi juicio, puede ser quizás que, en un primer momento, su filosofía entiende como más viable el

el relativismo moral pero, a la vez, rechaza el absolutismo que subyace en el intento de imponer a todos los integrantes de una sociedad una concepción de vida buena que en nuestra estructura social contemporánea, de carácter pluralista, ya no resulta universalizable. Con los mínimos morales, ella responde al relativismo antes descrito. Consecuentemente, responderá al absolutismo señalando el nivel de la moral de máximos, esto es, el rango del legítimo derecho a la diversidad que todo ser humano posee como integrante de una historia, de una cultura y de una tradición en particular<sup>249</sup>.

Por otra parte, una de las más interesantes tentativas por obtener una clave procedimental que permita la adecuada convivencia entre individuos culturalmente diversos y moralmente lejanos, es el pluralismo. Si bien esta ética responde a diversas variantes y corrientes programáticas, es posible señalar que, a grandes trazos, éstas coinciden en plantear, más o menos, lo siguiente.

El pluralismo, propio de sociedades democráticas y occidentales, no garantiza la tolerancia. Según Berlin, no obstante, rechazarlo implica un acicate al desarrollo de la intolerancia, por cuanto si se niega la existencia de una diversidad de valores y ponderaciones morales, algunas irreconciliables entre sí, se promueve la posibilidad de llegar a imponer al resto de los individuos el conjunto de valores que se considera correcto<sup>250</sup>. En el sentido inverso, suscribir el pluralismo propicia el respeto y comprensión de una legítima diversidad valorativa. Sin embargo, éste no justifica necesariamente

---

proyecto de encontrar y descubrir la diversidad del otro como conformada por prácticas diversas que es necesario respetar, más que por actividades y costumbres que por lo incomprensibles y lejanas bien deban y puedan ser combatidas.

<sup>249</sup> Se trata de de concepciones y valoraciones de índole particular, que bien podrían ser legítimamente promovidas, pero nunca impuestas coactivamente, resguardando así, el derecho a la diversidad. *Op. Cit.*, p. 35-39.

<sup>250</sup> Al respecto, véase de BERLIN, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969. (Confronto con *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988. Trad. de Belén Urrutia, Julio Rayón y Natalia Rodríguez Salmonés).



la tolerancia, y solo en el último tramo del siglo XX se ha constituido como una suerte de exigencia para la reflexión de la filosofía moral contemporánea. En este contexto, la autonomía, entendida en el sentido kantiano, se ha transformado en un concepto clave para el pluralismo. Joseph Raz señala al respecto que frente a la variada gama de valores que ostenta una sociedad, el pluralismo busca determinar aquellos que deben ser cautelados y promovidos, y aquellos que deben ser, a toda costa, rechazados<sup>251</sup>. Pienso que esta elección implica un problema inherente al pluralismo: la competencia entre los distintos valores que reclaman legitimidad.

¿Cómo hacer frente a este problema? Raz cree encontrar la respuesta en la relación que se da entre tolerancia y autonomía. La tolerancia es necesaria para la sociedad por dos razones fundamentales: la diversidad de los individuos y su interés en ejercer la autonomía. Lo peligroso aquí, a mi juicio, es que en virtud de esa autonomía se puede buscar imponer las propias valoraciones solo por considerarlas mejores o más correctas que otras. Sin embargo, el pluralismo moral competitivo de Raz permite considerar, como dice Suzan Mendus, “ciertos vicios como limitaciones sin las cuales las virtudes que las acompañan no podrían florecer”<sup>252</sup>. Por ello es que, según mi parecer, el pluralismo se justifica y, a la vez, se fundamenta en una dialéctica: la tesis de la diversidad valorativa que, en virtud de la constitución de las modernas sociedades democráticas, exige la conciliación de esas diferencias, aspirando a una síntesis que las integre con la antítesis que señala un ideal de vida basado en un único conjunto de valores.

---

<sup>251</sup> Véase de RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 67 y ss.

<sup>252</sup> MENDUS, Suzan, “Tolerancia y pluralismo moral”, en CANTO-SPERBER Monique (directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo II, México, F.C.E., 2001, p.1596.

En esta investigación considero el pluralismo como una ética aplicada, precisamente por su marcada intención de no solo fundamentar, sino que de otorgar una metodología a las relaciones humanas. Sostengo que esta corriente de pensamiento, ya catapultada, entre otros, por Isaiah Berlin y Bernard Williams, en el último tercio del siglo pasado, tiene en Chile a lo menos un representante en Miguel Orellana Benado<sup>253</sup>. Su propuesta se basa en una pregunta central: “¿Puede la *negociación moral* promover un encuentro respetuoso entre *prójimos lejanos* [“extraños morales”]?”<sup>254</sup>. La respuesta a dicha interrogante, que este autor denomina la “pregunta fundamental”, es respondida a partir de una arquitectura que acierta en el procedimiento, pero que parece errar en el contenido.

Orellana Benado ofrece una respuesta al problema que “no pretende eliminar el conflicto y la pugna valorativa entre las distintas identidades humanas, tanto individuales como colectivas”, sino que más bien “promover el “encuentro respetuoso” de las personas a partir, precisamente, de esa diversidad<sup>255</sup>. Su versión del pluralismo es una “ética del bien poder y del buen trato” o “ética para *prójimos lejanos*”, y no promueve como ideal una sociedad humana con una sola identidad. Aquello, no solo sería absurdo, sino que, por sobre todo, contrario incluso a la más flexible concepción de dicha identidad humana, diversa por esencia. Esta ética distingue cuatro tareas fundamentales, para construir un sustrato ponderativo común que lleve a la humanidad a respetarse en sus diferencias, a veces, polarizadas. Dos de ellas están dirigidas a las prácticas propias y dos a las ajenas.

---

<sup>253</sup> Cfr., de este autor, *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Santiago de Chile, 1994, y “Negociación moral. Ética para prójimos lejanos y la distinción entre costumbres prácticas y acciones”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Santiago, 2008.

<sup>254</sup> ORELLANA BENADO, M.E., “Negociación moral. Ética para prójimos lejanos y la distinción entre costumbres prácticas y acciones”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Santiago, 2008.

<sup>255</sup> *Ibíd.*

Las dos primeras consisten en promover, *ahí donde corresponda hacerlo*, tanto su *purificación* vigilante (es decir, la eliminación de todas aquellas que impidan o dificulten el encuentro respetuoso en la diversidad) como su práctica reverente (en otras palabras, vivirlas como valores). En ambos casos el propósito es el mismo, proyectar al futuro versiones mejoradas de nuestras respectivas *identidades humanas* para que, por así decirlo, ellas sobrevivan en las prácticas de nuestros descendientes y nuestras existencias individuales hayan tenido sentido en tanto miembros de esas *formas de vida*. Respecto de las prácticas ajenas, las tareas son promover tanto su respeto (es decir, tratarlas como valores) como la oposición a ellas *ahí donde corresponda hacerlo*<sup>256</sup>.

Resumidas, estas cuatro tareas podrían expresarse en una sola: las personas bien pueden *tratar* como valores lo que otros *viven* como valores. Esto, dentro de un rango abierto pero acotado de prácticas por igual legítimas, aunque distintas. Este rango abierto pero acotado contempla, además, una posible oposición o no aceptación de conductas del todo reprochables, en el entendido de que las propias prácticas, fruto de la legítima diversidad y propia identidad, bien pueden ser ejercidas al interior de la forma de vida propia, como un modo de *dar sentido* y arraigo a las “formas de vida” que han amparado nuestra existencia.

Esta variante del pluralismo busca concretar su objetivo a través de una suerte de *paidéia*, al estilo platónico<sup>257</sup>. La ética para *prójimos lejanos*, en el fondo propone que las personas bien pueden *aprender* a convivir a través de

---

<sup>256</sup> *Ibíd.*

<sup>257</sup> Cfr., *La república*, (3 vol.), Ed. Bilingüe, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969. Trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, VII, 514a – 517a.

la adopción de ciertas prácticas universalizables de común aceptación, que deben ser difundidas y promovidas “en la sociedad internacional [...] con excepción de los desequilibrados, los inmaduros y los fanáticos”, y de ese modo concretar “el encuentro respetuoso del bien poder y del buen trato” entre *prójimos lejanos*, mutuamente reconocidos<sup>258</sup>.

La “negociación moral” en tanto procedimiento del pluralismo o “Ética para *prójimos lejanos*”, pretende guiar la conducta de las personas, en el entendido de que éstas comprendan y reconozcan tanto su común naturaleza como sus distintas identidades y formas de vida. O sea, las personas bien pueden aprender a tratar como valores lo que otros viven como valores, o dicho de otro modo, bien pueden tratar como parte de la compartida naturaleza humana, lo que otros viven como parte de sus propias y diversas tradiciones y que cae dentro de aquello que se considera como diversidad “legítima”.

No obstante, la “negociación moral” que ya presupone la presencia de dichos extraños, no requiere que el otro se presente como incomprensiblemente diverso, sino que sólo como un individuo diferente, en tanto son diferentes sus intuiciones y ponderaciones de *cómo es y cómo bien puede ser* realmente la vida. Y, también, como un sujeto razonablemente capaz de someter a escrutinio tanto sus valoraciones como las del otro<sup>259</sup>.

A continuación señalo, sin intentar resolverlas (lo cual iría más allá del objeto de esta tesis), algunas objeciones a esta propuesta.

---

<sup>258</sup> ORELLANA BENADO, M.E., “Negociación moral. Ética para prójimos lejanos y la distinción entre costumbres prácticas y acciones”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Santiago, 2008. Este reconocimiento funciona en el pluralismo como, primero, una suerte de recordación de nuestra común humanidad, y segundo, la toma de conciencia de nuestras diversas identidades.

<sup>259</sup> Cfr., de ORELLANA BENADO, M.E., “Negociación moral. Ética para prójimos lejanos y la distinción entre costumbres prácticas y acciones”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Santiago, 2008.

Primero. La “Ética para *prójimos lejanos*”, hace de un conjunto de prácticas “que es *nuestro* deber combatir” el factor detonante del reconocimiento de nuestra común naturaleza:

Porque la ética para *prójimos lejanos* se pregunta cómo bien podemos vivir y tratarnos entre seres humanos que buscamos el encuentro respetuoso en el *rango abierto pero acotado* [ámbito en el cual se encuentran las conductas moral y humanamente aceptables] de las *formas de vida* [distintas tradiciones e identidades] a las cuales pertenecemos. Admite que, más allá de ambos extremos del *rango abierto pero acotado* de *prácticas* que son por igual legítimas o dignas de respeto están otras que es nuestro deber combatir<sup>260</sup>.

Vale decir, que entre los dos extremos constitutivos de la ética propuesta, esto es, aquellos que viven como valores y aquellos que tratan como valores, existiría un enemigo común – que no hace ni lo uno ni lo otro – que habría que combatir, y que, desde un punto de vista más bien estratégico, representa la verdadera condición de posibilidad del pluralismo. Visto así, el pluralismo aceptaría, aparentemente a partir de una máxima consensuada cuyo origen no queda claro, la existencia de un *a priori*, nacido de una razón instrumental, conformado por el conjunto de prácticas que no comparten ni tradición ni naturaleza y que, pese a nuestras diferencias y divergencias “es nuestro deber combatir”. La primera objeción a la propuesta de Orellana Benado es que su argumento no ha sido suficientemente desarrollado.

---

<sup>260</sup> ORELLANA BENADO, M.E., “Negociación moral. Ética para prójimos lejanos y la distinción entre costumbres prácticas y acciones”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Santiago, 2008

Segundo. Al igual que en los pensamientos de Habermas y Apel, hay cierta reminiscencia dialógica en el pluralismo. La verdad moral aquí también es *ágora*, vale decir, acuerdo compartido públicamente que exige la existencia de una comunidad de habla, esto es, que se pueda entender y reconocer como tal, a partir de ciertos criterios no necesariamente descomprometidos. Entonces, ¿representa esta “ética del bien poder” una propuesta que supera las resonancias del discurso estratégico y de la acción interesada? Orellana Benado no se plantea esta evidente objeción (quizás por no considerarla como tal) lo cual por lo menos en mi apreciación, le resta solidez al argumento central de su ética. No es menor la diferencia que entraña un acuerdo tomado a partir de criterios interesados y antojadizos con otro motivado por una auténtica responsabilidad pública.

Tercero. La “negociación moral” en que se basa esta iniciativa, supone una suerte de precomprensión de una naturaleza humana compartida, que no parece representar fundamento suficiente para universalizar conductas, y más aún, aspiraciones y hasta sentimientos que provocan las creencias y valoraciones ajenas. En el pluralismo, la existencia de *una* naturaleza humana representa un supuesto fundamental. ¿Es este supuesto una intuición, un axioma que necesariamente hay que admitir, a fin de que no naufrague la propuesta? ¿Es por ello el pluralismo una ética de fundamento ontológico?<sup>261</sup>

Orellana Benado ha salido al paso solo de esta última objeción, a mi juicio no de modo suficientemente convincente. Si bien en el texto que utilizo señala explícitamente que para sus propósitos “da lo mismo” decir *naturaleza* humana, *condición* humana o fundamento de los *derechos* humanos, no deja

---

<sup>261</sup> Prescindo, a propósito, del término “metafísico” para evitar la confusión con el entendimiento moderno del mismo, en el sentido que he venido hablando en esta tesis.

claro cuál es el origen de ese esquivo y veleidoso concepto que nos hace capaces de hablar de una “común *humanidad*”<sup>262</sup>.

Ciertamente, la eficacia de esta ética está aún por demostrarse, toda vez que el procedimiento que sugiere obedece a un certero diagnóstico: las personas son falibles a la hora de vivir ante otros y tratar con otros. Por ello, la novedad procedimental ofrecida señala que el pluralismo merece ser considerado como un atendible intento contemporáneo por resolver los actuales dilemas morales tributarios del politeísmo axiológico imperante.

### **5.5. La ética aplicada como síntesis de fines y deberes**

En principio, los mínimos morales propuestos por la ética de Cortina y considerados, tácitamente en el pluralismo de Orellana Benado (bajo la forma de tratar como valores lo que otros viven como valores), corresponden al momento deontológico de la ética occidental, ya que no persiguen la referencia directa a contenidos. Estos autores no buscan una definición de la vida buena. Pretenden aportar procedimientos que indiquen el camino para que todos los ciudadanos puedan buscar esa vida. A partir de las valoraciones y aspiraciones individuales, pero en un contexto de respeto y reconocimiento a la dignidad de todos los seres humanos, protegidos a su vez, por el carácter universalmente vinculante de dichos mínimos morales, procede su empresa.

---

<sup>262</sup> Sobre esto, véase ORELLANA BENADO, M.E., “Negociación moral. Ética para prójimos lejanos y la distinción entre costumbres prácticas y acciones”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Santiago, 2008

Sin embargo, la ética aplicada da un paso más. La convivencia en una misma sociedad de distintas morales que pretenden universalidad sería posible en el contexto de lo que Adela Cortina denomina “ética cívica”, la cual consistiría en la experiencia compartida de varios mínimos morales entre las distintas ofertas de máximos que presenta una estructura social. Será, entonces, posible la consolidación de un pluralismo moral, ya que existen unos mínimos morales de justicia, libertad, igualdad y respeto compartidos por las morales de máximos<sup>263</sup>.

Ahora bien, los máximos morales coexisten legítimamente con los mínimos morales, y aportan los valores que, en definitiva, le otorgan significado a la existencia humana. A diferencia de los mínimos, estos máximos podrían y deberían ser aconsejados con el ejemplo, pero no podrían ser impuestos coactivamente a los integrantes de una sociedad. La definición de los mínimos y máximos morales se entrelaza íntimamente con dos momentos de la tradición ética occidental: aquel en el cual la moral se identifica con la búsqueda de la felicidad, que corresponde a la herencia aristotélica o teleológica, y aquel en que lo moral es definido por el cumplimiento del deber, que señala la tradición kantiana o deontológica. De este modo, la ética aplicada supone la síntesis integradora de fines y deberes como criterios de corrección moral complementarios, y de ese modo parece ajustarse a las nuevas exigencias que la globalización plantea a la filosofía moral.

Ninguna de las variadas expresiones de la ética aplicada, pretende reemplazar a la ética tradicional. Por el contrario, se fundamenta en ésta, y sus procedimientos señalan un complemento para la solución de problemas inéditos que, por lo mismo, no pudieron haber sido considerados antes. Como señala Cortina:

---

<sup>263</sup> Cfr., CORTINA, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2001.p. 167.



Pero también la desaparición del código moral único y el nacimiento del pluralismo, van exigiendo de la ética una nueva contribución. Como reflexión que se pretende filosófica, no adscrita a código moral alguno, la ética – la filosofía moral – se ve impelida a extraer las consecuencias que para los problemas de la vida cotidiana tiene la fundamentación que proponga. Problemas como la guerra o el hambre, la eutanasia y el aborto, la destrucción de la ecósfera, la organización de una sociedad del ocio, la manipulación genética, la moral científica, la violencia o la desobediencia civil, exigen de la filosofía moral que, desde su presunta racionalidad, contribuya a esclarecer la deliberación y la acción<sup>264</sup>.

Finalmente, y por considerar como un elemento relevante de su fundamentación, la exigencia de atender a los modificados alcances de la acción humana, generados por el desarrollo científico técnico, la ética aplicada constituiría una respuesta posible a los nuevos dilemas morales planteados por el tiempo presente, y mostraría, aunque solo parcialmente, la necesidad de volcar la mirada a una fundamentación ontológica de la ética contemporánea.

---

<sup>264</sup> CORTINA, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 162.

## 5.6. La posibilidad real de la ética aplicada en el siglo XXI

La pregunta por los alcances y el grado de posibilidad de la ética aplicada, remite a la relación entre ésta y el escenario moral actual. Por cierto, el análisis del estatuto de la ética aplicada debe relacionarse, obligadamente, con la situación moral contemporánea, en la que las ciencias y tecnologías han alcanzado un grado tal de desarrollo que han relegado a la filosofía moral a un segundo orden, reduciéndola a un plano subjetivo de irracionalidad e incompetencia epistémico-ontológica, esto es, restándole validez a sus enunciados.

La ética aplicada surge como respuesta a la interpelación contemporánea que señala como tarea fundamental el elaborar fundamentos y procedimientos frente a nuevos conflictos éticos, en el contexto del diálogo intersubjetivo, basado en un tácito reconocimiento de una común humanidad. En esta actitud dialogal y argumentativa, las éticas de la responsabilidad de Jonas; discursiva de Habermas y Apel; de mínimos y de máximos morales de Cortina; y para prójimos lejanos de Orellana Benado, intentan diseñar procedimientos que guíen la negociación moral. Todas esas posiciones teóricas buscan, en principio, derribar la estructura sujeto-objeto moderna entre el ser humano y el mundo. Hay consenso en que esto principalmente lo hace la ética aplicada; según Escribar:

Porque tiene que responder a los problemas planteados por la ampliación de los alcances de la acción humana derivados del actual nivel de desarrollo científico técnico, ella [la ética aplicada] debe integrar el bien del hombre al bien del mundo colaborando, así, a la superación del abismo abierto por la

filosofía moderna entre el mundo convertido en objeto y el hombre que lo enfrenta como sujeto, como único y último fundamento<sup>265</sup>.

Por ello, he considerado sustantiva la profundización filosófica respecto de estas éticas procedimentales, por cuanto las proyecciones que este ámbito del pensamiento puede aportar a la dilucidación de problemas morales propios de la globalización se han evidenciado como relevantes. Sin embargo, responder la pregunta que se plantea en torno a la posibilidad real de la ética aplicada (principalmente las propuestas de Cortina y Orellana Benado) encuentra, precisamente, su problema principal en el paso de la fundamentación a la aplicación de procedimientos concretos para la solución de conflictos.

El encuentro entre la ética tradicional y la ética aplicada es, sin duda, problemático. Clarificar las relaciones posibles entre los fundamentos filosóficos de la ética y los contenidos, problemas y métodos de la ética aplicada, es una tarea pendiente de esta última. ¿Es común pensar que la ética aplicada es solo la aplicación en un ámbito específico, de ciertos principios y reglas morales ya dadas en teoría? ¿Es la ética aplicada, la misma ética de siempre, solo que enfrentada a problemas inéditos? ¿La novedad está en ella o en los problemas suscitados en la era técnica? ¿La ética aplicada genera un tipo de saber específico y único? ¿Es la ética aplicada un recurso estratégico para afirmar el poder y provocar consensos protegidos del escrutinio moral público?<sup>266</sup>. O, por el contrario, ¿responde a

---

<sup>265</sup> ESCRIBAR, Ana, "La ética aplicada, sus condiciones de posibilidad y exigencias a las que responde", en *Revista de Filosofía*, Vol. LX, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2004, p. 27.

<sup>266</sup> Cfr., de MACINTYRE, Alasdair, "Does applied ethics rest on a mistake?", en *The Monist*, 67, 1984, pp. 498-513.

un genuino intento de impregnar de contenidos éticos todas las actividades y prácticas humanas, como un modo de fortalecer las sociedades pluralistas?

La ética aplicada parte de un supuesto, por lo menos dudoso: una intuición de naturaleza humana, que da pie al descubrimiento de elementos compartidos por esa naturaleza, y que propiciarían el consenso entre los extraños morales o prójimos lejanos. Por no ser más que una intuición, el intento de universalizar la aceptación de criterios de corrección moral a partir de esa naturaleza queda trunco en la ética aplicada. No responde satisfactoriamente la pregunta que inquiere por cuáles serían esos rasgos de común humanidad, esencialmente adheridos a nuestra naturaleza. En otras palabras, otorga una respuesta más formal que material; propone procedimientos, pero no contenidos<sup>267</sup>.

No obstante, la ética aplicada representa una propuesta plausible para resolver y regular problemas morales que se suscitan en la manifestación cotidiana del quehacer humano, sea éste, público o privado. Esto, remite a un razonable grado de aplicabilidad de la disciplina en el contexto de una sociedad pluralista, sin perjuicio de la constante tensión entre sus fundamentos y procedimientos; tensión que debiera entenderse, no como una dialéctica hegeliana, sino que como una complementación que debe ser aprovechada, tanto en el campo metodológico como en el epistemológico<sup>268</sup>.

---

<sup>267</sup> Sin embargo, curiosamente, hay buenos defensores de la Ética aplicada que parecen no reparar en esto. “No se trata de recabar de la ética una respuesta material. Se trata de dilucidar desde qué *actitud* podemos hacer frente a estas cuestiones, si es que deseamos comportarnos como hombres. De ahí que la pregunta previa a toda respuesta material, la gran pregunta que la ética tiene hoy planteada, sea la siguiente: *si, una vez separada la moral de la religión, podemos – sin embargo – seguir bosquejando los rasgos de una actividad más humana que otras*. Sin una contestación adecuada a esta pregunta, es imposible a la ética realizar contribución alguna en la reflexión y deliberación sobre los problemas de la ética aplicada”. CORTINA, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 162.

<sup>268</sup> Esto, en el contexto de la disputa sobre si la Ética aplicada y, por ende, el Pluralismo, no constituirían otra forma más de especulación moral, al no tener realmente en la práctica,

En consecuencia, la ética aplicada ofrece un interesante punto de apoyo para abordar la parte final de esta tesis. Principalmente porque posee ciertas características que no tiene la ética tradicional. En primer lugar, se ocupa de los problemas concretos suscitados en la práctica profesional y social, con lo cual aporta sustantivamente a la generación de caminos normativos acordes con los cambios acaecidos como fruto de la tecnología y la globalización. En segundo lugar, porque representa el esfuerzo por ir más allá de los fraccionamientos propios de una disciplina en particular. Y en tercer lugar porque propone un formato comunicativo dialógico que, a la luz de lo desarrollado hasta ahora en esta tesis, parece ser un camino a considerar en toda ética que aspire a sintonizar con las actuales condiciones de existencia.

Si bien la ética aplicada recoge elementos no considerados por la ética de la responsabilidad y, por ende, tampoco contenidos en la analítica existencial heideggeriana, justifica, en conjunto con aquellos otros intentos, la propuesta que ofreceré en esta tesis. En sus fundamentos generales, dicha propuesta conecta con aquellos análisis sobre la contemporaneidad. Los considera, sin perjuicio de sus ya evidenciadas deficiencias, los más vigentes, actuales y paradigmáticos, en cuanto a pensar el cambiante escenario moral contemporáneo como tributario de una inmediatamente anterior consideración ontológica del habitar humano.

---

posibilidad alguna de ser aceptadas consensualmente por todos los individuos y, por ende, una viabilidad rigurosamente pragmática.

Capítulo 6  
ÉTICA PARA LA GLOBALIZACIÓN  
Hacia una Êthosophia

## 6.1 El *êthos* como estructura básica del habitar

La fundamentación ontológica de la ética es una preocupación de los círculos filosóficos contemporáneos<sup>269</sup>. Por ello, y antes de presentar la propuesta final de esta tesis, es necesario atender los intentos más decisivos en torno a estas cuestiones, y su criterio de corrección moral, los cuales se inscriben dentro de diversas orientaciones dogmáticas. En las siguientes tres secciones analizo aquellos que considero más cercanos y pertinentes a mi propia postura. Posteriormente, busco configurar mi propuesta que llamaré también *êthosophia*, por cuanto entiendo que fundamentar ontológicamente una ética para la globalización significa por sobre todo conocer cuáles son

---

<sup>269</sup> Así, por ejemplo, Jonas caracteriza su imperativo como “ontológico”, en el sentido de que su ética se basa en que la idea de humanidad es la que señala *por* qué debe haber seres humanos y, por lo mismo, indica también *cómo* deben ser. Para interiorizarse más en ello, véase, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1988, pp 80 y ss. En Chile, Cristóbal Holzapfel, basándose en el pensamiento de Heidegger, ha explorado la posibilidad de una ética de fundamento ontológico, basada en concebir el habitar como la actitud mediante la cual el ser humano ha de construir la morada que le es propia.. Al respecto, véase, HOLZAPFEL, Cristóbal, *Aventura ética. Hacia una ética originaria*, Santiago, LOM en Coedición con la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2000.

los principales elementos constitutivos de esta actitud existencial, esto es, saber del *êthos* actual, saber del lugar propio del habitar humano, de lo que ocurre en él y de lo que podría ocurrir. Esta tarea plantea, sin duda, una dificultad a la ética. Como dice Maliandi:

La complejidad del *ethos* y la consiguiente dificultad de la ética, se explican no solo en razón de la amplitud de aquél, es decir, de su connotación o comprensión lógica (*intensión*), sino también en razón de su denotación (*extensión*)<sup>270</sup>.

Esto quiere decir, que la tarea que me propongo en este capítulo es abarcar con la ética para la globalización no solo el *êthos* como ámbito ontológico de existencia o estancia humana (ontología, en el sentido heideggeriano), sino que también las formas del *êthos* fácticamente dadas; a saber, la gama de costumbres, creencias y valores, en el entendido de que aquello no es algo fijado, sino que sometido a una lógica cambiante inherente al tiempo y a la historia.

## 6.2. Dussel y la des-trucción de la historia de la ética

Enrique Dussel es un adelantado en el análisis de la relación entre la filosofía aristotélica – *Ética Nicomaquea* – y la analítica existencial del *Dasein*, desarrollada por Heidegger. Intenta mostrar la posibilidad y necesidad de una fundamentación ontológica de la ética elaborando las bases de una “ética

---

<sup>270</sup> MALIANDI, Ricardo, *Ética: conceptos y problemas*, Capítulo 1 “Dicotomía del *ethos*”, Biblos, Buenos Aires, 2004, p. 34.



ontológica”, a partir de la ontología fundamental de *Ser y Tiempo*<sup>271</sup>. A partir de esta tentativa, se puede considerar a Dussel como un precursor:

La *Ética Nicomaquea* no es un mero tratado de ética, es un capítulo de la ontología fundamental. Sin la descripción del ser del hombre la filosofía aristotélica habría quedado inconclusa en su fundamento. Lo descrito en el tratado *Del alma* era todavía insuficiente. Lo que aquí estamos describiendo no es meramente una moral casuística, sino el modo cómo se nos manifiesta el ser mismo del hombre<sup>272</sup>.

Dussel recoge la crítica de Heidegger a la subjetividad cartesiana, realizada en *Ser y Tiempo*, cuando pretende desenmascarar la filosofía cientificista y su insuficiencia para fundar la existencia sobre la base de la conciencia del *subjectum*. Al quedar superado el ideal ilustrado por la analítica existencial heideggeriana, corresponde revisar la fenomenología husserliana, volviendo la mirada hacia el proyecto de una ontología hermenéutica del *Dasein*, a saber, una “hermenéutica de la facticidad”. Esta vuelta de la filosofía supone

---

<sup>271</sup> Cfr., DUSSEL, Enrique, “Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética”, en *Universidad* Nº 80, Santa Fe, 1970, pp. 163-238. (Una de los objetivos del filósofo es demostrar la necesidad de que las cuestiones prácticas (éticas) adquieran justa preponderancia en su proyecto de hermenéutica cultural para América Latina).

<sup>272</sup> DUSSEL, Enrique, “Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética”, en *Universidad* Nº 80, Santa Fe, 1970, p. 191. (Es importante destacar aquí, que pese a que la relación entre Aristóteles y Heidegger ha sido vista a partir de la publicación de la *Gesamtausgabe*, ocurrida en 1975, Dussel observó tal relación, sólo recurriendo a la obra publicada a la fecha, específicamente *Sein und Zeit* (1927), *Vom Wesen und Begriff der Physis bei aristoteles* (1938) y *Brief über den Humanismus* (1946). Después de la *Gesamtausgabe* el tema ha sido analizado por Franco Volpi, en *Heidegger et Brentano. L'aristotelismo e il problema dell' "univocita" dell' essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Cedam, Padova, 1976, y en “*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote”. Y, también, por Jacques Taminiaux, en “La réappropriation de l'*Ethique à Nicomaque: poiesis et praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale” en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*).

una nueva comprensión de la subjetividad (y, también, de la intersubjetividad), cuya recepción inicial se encontraba en un punto distinto al de la filosofía de la conciencia. La iniciativa heideggeriana situó la discusión sobre la subjetividad en un nuevo ámbito: el mundo, o más bien dicho, la existencia, entendida como el constructo ontológico ser-en-el mundo<sup>273</sup>.

Por esta razón se hace necesaria la destrucción de la metafísica (entendida ésta como metafísica de la subjetividad), mostrando así, la constitución ontológica del *Dasein* tras el velo del *cogito*. La analítica existencial aporta una plataforma para pensar la existencia más original y sólida que la dualidad sujeto-objeto. Y es, precisamente, esta plataforma, la que constituye el punto de partida del proyecto de la ética ontológica de Dussel. Heidegger niega la posibilidad de la ética que en Dussel adquiere la forma de una reconstrucción histórica del pensamiento sobre el habitar humano:

La “ética” [...] no es ni el *êthos* vigente en cada uno de nosotros o en las culturas y grupos, ni las éticas filosóficas dadas en la historia de Occidente, sino una ética ontológica (*ethica perennis*) cuya historia se ha ido fraguando en el oscuro ontonar [sic] de las éticas filosóficas dadas, que no fueron sino el pensar determinado a partir y sobre *êthos* concretos. Lo mismo es decir: “destrucción de la historia de las éticas filosóficas” que “descubrimiento de la gestación histórica de la ética ontológica”

274 .

---

<sup>273</sup> Al respecto, Heidegger señala que “el análisis de la mundaneidad del mundo es un logro esencial, en la medida que, por primera vez en la historia de la filosofía, el ser-en-el mundo se descubre como un hecho (*faktum*) primario e irreductible, siempre dado y radicalmente ‘anterior’ a toda toma de conciencia”. Cfr., “Seminaire de Zähringen”, en *Questions IV*, 1973, p. 461.

<sup>274</sup> DUSSEL, Enrique, “Para una de-strucción de la historia de la ética”, en *Universidad* N° 80, Santa Fe, 1970, p. 163.

Por lo tanto, el *êthos*, como la estructura básica del habitar, pertenece a un modo propio y particular del ser-en-el mundo, pero a la vez, señala el carácter individual e irrepetible de la existencia del *ser-ahí*. El *êthos* representa el modo más propio del existir humano, y la ética es parte constitutiva de él. Dicho en otras palabras, la ética es un momento de este *êthos*, pero no un momento más, sino que representa la ulterior condición de posibilidad de existir, a saber, de *ser-ahí*.

Para Dussel, una fundamentación ontológica del *êthos* actual debe procurar desembarazar a la ética de los pesos propios de las contingencias histórico-sociales. La ética debe aparecer en su condición natural y original, dejando de lado las singularidades de las éticas particulares; “es necesario dejar lo griego de las éticas griegas, y lo moderno de las éticas modernas”, y pensar una nueva base fundante para el habitar contemporáneo. Solo así la ética será capaz de mostrar la estructura ontológica del habitar humano, a saber, podrá mostrar cómo se *debe-ser-en-el mundo*. Y ese convencimiento señala precisamente uno de los puntos débiles de su argumentación.

Una ética de fundamento ontológico debe principalmente intentar situarse dentro del fenómeno histórico, sino su posibilidad se torna sumamente incierta. ¿Sería factible una ética para la globalización que no se hiciera cargo de las principales facetas del siglo XXI? La conclusión que de esto se obtiene puede escandalizar a más de alguno. Si bien es posible pensar una ética prescindiendo de la metafísica, entendida ésta como el pensamiento del sujeto cartesiano, no es posible concebirla prescindiendo de la historia. Más que ninguna otra, una ética ontológica requiere de los acontecimientos propios de un tiempo, a partir de los cuales diagnosticar los modos de ser propios de una época.

Dussel entiende de modo literal a Heidegger. Este es su mayor error. La metafísica no es necesariamente la historia. Una ética originaria no tiene que ver con lo que ocurre más allá del tiempo y del espacio, sino todo lo contrario. Se relaciona con el aquí y ahora, con el *Dasein*, entendido en el uso corriente del alemán, a saber, como *existencia*; como lo que está claramente *situado* en el espacio y en el tiempo. La ética para la globalización o fundamentación ontológica del *êthos* actual, debe ser capaz de mostrar filosóficamente lo que el ser humano es, debe y, como dice Orellana Benado, “bien puede” ser, y por eso mismo, lo que parece, a primera vista, una estructura ontológica, ha sido desde siempre una estructura ética.

### **6.3. El aporte ontológico de la hermenéutica ricoeuriana**

La hermenéutica de Paul Ricoeur, tanto por su carácter ontológico como metodológico, constituye un referente inexcusable a la hora de analizar y problematizar en torno al paradigma metafísico de sujeto que fomenta la filosofía reflexiva cartesiana el cual, como hemos visto, goza de una inquietante vigencia en la hora actual. Es posible señalar, entonces, a partir de la hermenéutica ricoeuriana, un sólido fundamento para garantizar un real grado de aplicabilidad de la fundamentación ontológica del *êthos* actual y, con ello, consolidarlo como un aporte plausible a la interpretación del fenómeno moral contemporáneo.

Desde un primer punto de vista, la hermenéutica de Ricoeur señala una inédita ontología de la comprensión, de consecuencias filosóficas decisivas para la interpretación de la contemporaneidad. Heredera de un giro

ontológico radical de la intencionalidad de la conciencia, propia del pensamiento de Husserl, la hermenéutica ricoueriana planteará que toda autocomprensión está, necesariamente, mediada por la interpretación de signos, símbolos y textos<sup>275</sup>. Con relación a esto último, su hermenéutica, lejos de representar una actividad meramente teórica, refiere a un modo de ser esencial del individuo. A lo anterior, subyace una idea de apertura que permite constatar un, hasta ahora, inédito y fecundo campo interpretativo que puede conducir a una comprensión crítica de la realidad social actual.

A continuación, Ricoeur considera los principales métodos de la tradición ética occidental, representados fundamentalmente por distintos momentos del razonamiento moral que, en su pensamiento, tienden a dialogar y a complementarse. Con ello es posible determinar una superación de la noción cartesiana de subjetividad, en el entendido de que ya no es posible responder a las exigencias del mundo contemporáneo desde una perspectiva unívoca y encapsulada. Se requiere, por tanto, propiciar el establecimiento de un original campo semántico, de significaciones nuevas y en sintonía con la realidad actual, lo que exigirá, por cierto, el advenimiento de una nueva hermenéutica, que considere, de manera plena, las reflexiones vertidas precedentemente.

Si bien la hermenéutica de Ricoeur no agota ni otorga una solución definitiva al problema que he analizado en esta tesis, representa una rigurosa plataforma de reflexión que puede mediar en la consolidación de una nueva manera de interpretar y, por ende, de comprender el *éthos* actual. La hermenéutica ricoueriana constituye, entonces, un acicate para buscar una nueva forma de pensar que, bajo la exigencia de hacer converger

---

<sup>275</sup> Cfr., de Ricoeur, Paul, *Soi même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1998. *Du texte a l'action*, Paris, Le Seuil, 1998. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Moutagne, 1960. *Introducción a la simbólica del mal*, Ed. Megápolis, 1976.

pensamiento y acción, conduzca a los seres humanos a resolver las aporías morales que presenta la época presente<sup>276</sup>.

Ricoeur elabora su pensamiento teniendo como referente la filosofía de Heidegger, especialmente en lo que concierne a la constitución ontológica fundamental del *Dasein*, entendido como ser-en-el-mundo. Por este motivo, la conciencia de sí mismo está arrojada hacia una exterioridad, desde la cual es posible recuperar (es decir, hacerse conscientes) de nuestro yo esencial. Si Descartes le da prioridad a la razón subsumiendo el mundo al poder unilateral del sujeto cognoscente, para Ricoeur la reflexión no es una filosofía de la conciencia sino que la acción crítica constitutiva del sujeto. En otras palabras, es el movimiento del espíritu en sus actos, el que permite entrever el yo a través de sus experiencias<sup>277</sup>. Por ello, Ricoeur cree que la reflexión no es intuición del yo, porque el “yo pienso” es sólo una verdad abstracta y vacía. El yo puede ser encontrado únicamente en sus objetivaciones. Por ello afirma que la reflexión solo puede entenderse como “el esfuerzo por aprehender el yo del *ego cogito* en el espejo de sus objetos, de sus obras y, finalmente de sus actos”<sup>278</sup>. No es, entonces, el “yo pienso” el primer momento del cual parte la acción reflexiva, sino el “yo soy”, el “yo existo” que se objetiva en la vida.

Deseo y esfuerzo configuran el sentimiento de la apropiación de la existencia que, por otro lado, posee en su inmediatez un carácter particularmente oscuro. El tránsito existencial del ser humano evoluciona desde esta conciencia enigmática que va articulándose en la dialéctica del deseo y la aspiración, hasta configurarse como afirmación y certeza fundada en su

---

<sup>276</sup> Cfr., Op. Cit., *Soi même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1998. *Du texte a l'action*, Paris, Le Seuil, 1998.

<sup>277</sup> Descartes, René, *Meditaciones Meditations de Prima Philosophia: Meditations métaphysiques*, Paris, J. Vrin, 1945, p. 36.

<sup>278</sup> Ricoeur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Ed. Megápolis, 1975, p. 297.

misma limitación, orientada por la experiencia moral y su función de testimonio, que lleva a la reflexión al encuentro con las señales circunstanciales (ónticas) del absoluto. El proceso de autoconstitución hermenéutica del sujeto se desarrolla en dos movimientos, uno analítico regresivo del ser hacia el sujeto, y otro progresivo del sujeto hacia la posesión del ser, asumiendo desde el principio la finitud de la misma conciencia reflexiva que no puede ser más que subjetividad mediada, y jamás una conciencia inmediata como pretendía Descartes.

En este contexto, la tarea de la reflexión humana se diferencia de una crítica del conocimiento, la cual es la limitación fundamental de la filosofía de Kant<sup>279</sup>. Para Ricoeur, la filosofía crítica toma como principal preocupación la epistemología. El criticismo negativo de la filosofía kantiana, solamente indica el límite de las percepciones y conocimientos, dejando de lado lo principal: la reapropiación de sí mismo. Para Ricoeur, el sujeto particular es el principal objeto de análisis de la ética. La reflexión es más una reapropiación del esfuerzo por existir que el intento por justificar la ciencia y el deber. En sus propias palabras, “la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de este esfuerzo y este deseo”<sup>280</sup>. Este esfuerzo y este deseo, están refrendados por obras cuyo significado permanece dudoso y, por ende, susceptible de ser revocado. Este es el momento en que se ve la necesidad de convertir la reflexión en una interpretación; aquella debe transformarse en hermenéutica:

---

<sup>279</sup> Como por ejemplo, la tarea kantiana de establecer los límites a nuestros conocimientos, los cuales no pueden rebasar la sensibilidad empírica.

<sup>280</sup> *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Ed. Megápolis, 1975, p. 299.

La problemática de la reflexión puede y debe superarse en una problemática de la existencia, como lo sugiere una meditación filosófica sobre el psicoanálisis detrás de sí, el *Cogito* descubre, mediante el trabajo de la interpretación, algo así como una *arqueología* del sujeto<sup>281</sup>.

Por lo tanto, detrás de la verdad indubitable del *Cogito* existe un vacío; un siguiente paso que lo transforma en un deseo. Más que una verdad indubitable, se convierte, mediante la hermenéutica, en un sentimiento. Dicha intelección, como en Descartes, puede complementar a todas las representaciones de un sujeto, pero eso no implica que sea conocimiento de sí. La ética, entonces, debe aportar a este análisis.

Ricoeur usa el término “ética”, en sentido amplio, para señalar tres niveles: el de la ética propiamente tal, el de la moral y el de la sabiduría práctica<sup>282</sup>. En el primer nivel, define a la ética como “la intención de una vida buena con otros y para otros dentro de instituciones justas”. La característica central de esta ética es la ausencia de obligación; la desaparición de la ley. Representa solo la intención, la tendencia a la vida buena. Es el momento aristotélico de la ética de Ricoeur. Sin embargo, también señala la desproporción entre esa intención de una realización personal y el reconocimiento de la libertad propia y del otro, la cual denomina *falibilidad* y representa, en sí misma, la posibilidad del mal.

El segundo nivel, el de la moral, tiene por característica central la obligación, el imperativo que puede ser, indistintamente, kantiano o dialógico, por cuanto

---

<sup>281</sup> *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Ed. Megápolis, 1975, p. 25.

<sup>282</sup> Cfr., de RICOEUR, Paul, *Soi même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1998. *Du texte à l'action*, Paris, Le Seuil, 1998.



ambos exigen la universalidad. La función crucial de la ley será, por cierto, reforzar esa aspiración que está amenazada por la posibilidad del mal. Por lo tanto, no se le resta importancia a la ley en el ámbito de la ética, toda vez que se rechaza su estatuto de fundamento.

El tercer nivel de esta ética recuerda el carácter trágico de la vida moral. Según Ricoeur, la ética puede aprender mucho de la tragedia, porque ésta reconoce y acentúa la contradicción de la vida humana, mientras que la filosofía aristotélica y, en gran medida la kantiana, también desconocen el papel del conflicto en la vida moral. La tragedia, entonces, es una enseñanza para la ética.

Esta clasificación resulta, a mi juicio, particularmente ilustrativa y plantea una exigencia relevante a la ética para la globalización, la cual he atendido en esta tesis. La hermenéutica ricoeuriana enfatiza el carácter comunicativo y pragmático del lenguaje. Éste no es sólo lógico, sino que dialógico. De este modo, el saber que se crea en el lenguaje se construye intersubjetivamente; la verdad aparece en el discurso común, mancomunado, en relación con otros; ante quienes se está comprometido a explicitar y justificar las propias razones y fundamentos. Las opiniones y creencias subjetivas solo pueden aproximarse a un auténtico saber si pasan la prueba del discurso público, es decir, si se han confrontado en el diálogo intersubjetivo. La convergencia entre diálogo y experiencia moral resulta decisiva para entender la fundamentación ontológica del *êthos* contemporáneo y su rol en las sociedades pluralistas y democráticas. Que el diálogo sea parte central de la experiencia moral y del carácter deliberativo y procedimental de la ética no es casual. Se puede decir que experiencia y diálogo moral son un solo movimiento. La moral se realiza y se enfatiza en la comunicación y, a la vez, la comunicación se realiza y consume en el ámbito de la experiencia moral.

Los significados comunes se van descubriendo o construyendo cotidianamente, en la interrelación con otros. Hay significados que son más bien un legado histórico de quienes nos han antecedido. Otros se van descubriendo o redescubriendo en la propia vida. La historia pasada y la que se abre a nuestro paso, señalan huellas; refieren a un texto que puede ser entendido de una manera no exclusivamente, arqueológica<sup>283</sup>. La interpretación del texto se dirige a un nuevo mundo, abierto por ese mismo texto. Este es inauguración, apertura; nueva posibilidad de ser en el mundo. El objeto de la interpretación es el nuevo mundo que el texto abre. Y de esto es, precisamente, de lo que se ocupa la ética hermenéutica ricoeuriana; de explorar las nuevas coordenadas ontológicas que se despliegan en el mundo contemporáneo y en su inherente conflictividad moral. Esta concepción de una ética como tarea por hacer, cobra en la época de la globalización plena vigencia y necesidad, a partir del estatuto interpretativo que deben tener las éticas actuales, entre ellas, la *êthosophía*

La interpretación ya no puede ser entendida como mera técnica, perteneciente a una ciencia pura que busca descubrir solo significaciones. Por el contrario, ella será una búsqueda constante de sentido, y por medio de esta vía supone un encuentro con el ser o, dicho de otra manera, con la necesidad de desocultar el sentido del ser. El concepto de interpretación ya no pertenece a una dimensión estrictamente metodológica sino que se acerca a una línea ontológica. Ser viene a coincidir con "ser interpretado"<sup>284</sup>. Por lo tanto, todo *deber ser*, siendo tributario de este giro hermenéutico, requiere fundamentarse en una ontología de la comprensión. En otras palabras, el *êthos*, como es *existir*, pasa a ser también, comprensión de *existir*. Ser-ahí no es solo existencia, sino interpretación del acto puro de ser.

---

<sup>283</sup> Vale decir que no es una interpretación inexpugnable, clausurada en sí misma.

<sup>284</sup> Cfr., de RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Megápolis, 1975.

*Ser* no remite, en último término a la ontología fundamental, sino que, especialmente, a la ética.

#### 6.4. Ηθος y Αγορα: la existencia ética

Existir éticamente quiere decir vivir en el *êthos*, a saber, habitar. Y si existir éticamente, quiere decir ser como mortal sobre la tierra, ¿es posible, a partir de aquello bosquejar, precisamente, una ética del habitar, inherente al ser humano como un estar-en-el-mundo, sin que por ello sea ésta una ontología? Si ello es factible, ¿el ser humano estaría llamado a regular auténtica, originaria y genuinamente el habitar que le es propio al estar en medio de las cosas tratando con el mundo?

Hay que señalar que el habitar genuino (entendido como el ser del individuo) no es algo que acontezca espontánea y plenamente; es necesario alcanzarlo, de una manera ética, se podría decir, aunque de algún modo, se esté ya siempre en él, esto es, se esté, de una u otra manera, *habitando* en el mundo, en el espacio abierto de lo público; a saber, se esté siempre en el *êthos*.

Heidegger parece refutar lo anterior en *Ser y Tiempo* con su afán de clarificar la estructura existencial básica del ser-en-el mundo. Sin embargo, con su ontología fundamental, no hace más que reafirmar el sustrato ético de su obra, lo que se ve confirmado más tarde, cuando intenta superar la ética metafísica a partir de, por un lado, la destrucción del humanismo o ética del

sujeto cartesiano, y por otro, la vuelta, a partir de dicha fractura, a la ética originaria que implica que el ser humano habita en la verdad del ser<sup>285</sup>.

Barbara Merker ha advertido que *Ser y Tiempo* representa la exposición de una filosofía ética. En la transformación que Heidegger emprende de la fenomenología husserliana, subyacería implícito el entendimiento de la reflexión como una conquista apropiadora del yo. La constitución trascendental del mundo requiere no solo de paradigmas epistemológicos, sino que, por sobre todo, de paradigmas éticos<sup>286</sup>. Por su parte, Pedro Cerezo ha señalado en un estudio sobre la ética en *Ser y Tiempo*, que el modo en que el *Dasein* comprende el mundo, y por lo tanto, la manera en que aquel actúa en éste, se encuentra determinado y condicionado “por y desde la esfera de lo públicamente vigente, acerca de la realidad”<sup>287</sup>. Según Cerezo, entonces, esta relación entre el *êthos* y el *ágora*, a saber, entre el *Dasein* y el mundo, implica que aquel se interpreta o, lo que es lo mismo, se auto-comprende desde dicho ámbito ontológico, pletórico de significaciones éticas, y por lo tanto, tan erráticas como inauténticas. La conciencia de este sujeto es una conciencia cínica (en el sentido que le da Sloterdijk) que, dentro de una significación ético-ontológica del mundo, huye de sí misma, se rebela frente a su propia condición para no obligarse a ser interpelada por ella<sup>288</sup>.

---

<sup>285</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957.

<sup>286</sup> Cfr., MERKER, Barbara, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, cap. 8 “Phänomenologische Ethik?”, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 195-230.

<sup>287</sup> “De la existencia ética a la ética originaria”, en DUQUE, Félix (Comp.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Del Serbal, Barcelona, 1991, p. 18.

<sup>288</sup> Cfr., SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2006. Trad. de Miguel Angel Vega.

Esta inautenticidad, en el sentido heideggeriano, muestra a todas luces, el carácter ambiguo de la vida humana, que es precisamente su ulterior condición de posibilidad. Este carácter paradójico de la existencia es definitivamente significativo, por cuanto señala una clara posibilidad para la ética. El *ser-ahí* tiene a su alcance la posibilidad de elegir frente a la verdad del ser y a su mundo circundante. En esa posibilidad se juega su propia libertad. El ser humano que no soporta la verdad de su situación ontológica y cae en la angustia de la nada, requiere de categorías morales para justificarse a sí mismo.

En definitiva, pienso que la existencia del ser humano es una existencia ética, en tanto que implica la libertad y la consecuente responsabilidad que le hace decidir entre elegirse o no elegirse. En otras palabras, la existencia ética representa la misma posibilidad de ser del individuo, y por lo mismo, su forma “más ejemplar de existir”<sup>289</sup>.

### **6.5. El riesgo como nuevo criterio de corrección moral**

Ahora bien, si la existencia ética constituye una existencia moralmente significativa, a saber, comprometida en el espacio público, su sentido ha de ajustarse al actual mundo globalizado, tecnologizado y fragmentado. En esta tesis caractericé la globalización en contraste con toda forma de existencia anterior, por un rasgo fundamental: la vertiginosidad y simultaneidad de sus acontecimientos. Esto implica el riesgo de la incertidumbre, el riesgo de la debacle, el riesgo de que la capacidad de hacer supere los límites de su razón. El riesgo de la catástrofe, del accidente, de la devastación ambiental, del vértigo existencial (en suma, el riesgo integral) ha colonizado todas las

---

<sup>289</sup> CEREZO, Pedro, “De la existencia ética a la ética originaria”, en *Op. Cit.*, p. 28.

parcelas de manifestación humana y es ya inherente a la existencia contemporánea. Por lo tanto, ha de ser considerado un factor fundamental de evaluación moral en la ética para la globalización.

El mundo de la globalización interpela a las personas y las impele a los procesos de la simulación, de la efímera abundancia, des-informándolos, des-formateándolos a partir de una concepción absolutamente determinista del acontecimiento tecnológico que, según el francés Paul Virilio, hace desaparecer la realidad<sup>290</sup>. Este proceso que puede reconocerse a través del desarrollo y aparición de la bomba atómica, la bomba genética y, finalmente, la bomba informática, cobra absoluta relevancia en un mundo marcado por el riesgo latente del terrorismo, la guerra y la devastación ambiental<sup>291</sup>.

Virilio cree reconocer en este proceso de simulación las claves de un nuevo totalitarismo. La informática consiste en la “gestión de la red de lo humano”, tanto en su dimensión individual como social. La velocidad inherente a la técnica se convierte en poder y la vertiginosidad informática en tiempo real se hace poder absoluto. La globalización del tiempo, entendida ésta como simultaneidad es, por lo tanto, el acotamiento espacial del mundo a través del dominio tecnológico<sup>292</sup>.

La idea del riesgo latente, asociado a la tecnologización de la sociedad actual, se ve reforzada por el pensamiento de Beck, quien plantea que tanto las amenazas como los peligros inherentes a la tecnología han crecido de tal manera que la etapa moderna de la “sociedad industrial” ha cedido ante el

---

<sup>290</sup> Cfr., *La bombe informatique*, Éditions Galilée, París, 1998. Para Virilio el vértigo de la aceleración provoca que la información conocida no se ajuste a la realidad que aparece, y esto, porque la realidad avanza más rápido que la información. Por ello, controlar la tecnología, la velocidad del cambio, es controlar la sociedad, el espacio y la información.

<sup>291</sup> Cfr., *La bombe informatique*, Éditions Galilée, París, 1998.

<sup>292</sup> Cfr., de VIRILIO, Paul, *Ce qui arrive*, Éditions Galilée, París, 2002. Y también, *Cybermonde* (conversaciones con Philippe Petit), Textuel, París, 1996.

avance y consolidación de la etapa contemporánea de la “sociedad del riesgo”<sup>293</sup>. Ahora, si bien esta nueva sociedad se caracteriza por el hecho de que se busca en ella minimizar y prevenir los riesgos, también es cierto que, en esta misma sociedad, los mismos riesgos son dramatizados y cuestionados. Lo cierto y común en Virilio y Beck es que se convive hoy con los riesgos, toda vez que se ha mostrado incapaz de preverlos racionalmente. En otras palabras, la ciencia y la técnica buscan manejar los riesgos, pero solo en virtud de la incertidumbre que ellas mismas provocan. Por lo tanto, lo que aparecía en un momento, como un dominio incuestionable de la tecnociencia, ha devenido en un terreno pantanoso para la propia disciplina, y más aún, para las personas no expertas, para quienes estas cuestiones se hacen invisibles.

Para la tecnociencia está clara la probabilidad del riesgo. Mientras dicha posibilidad siga siendo usada como un pretexto para controlar las estadísticas, mientras solo las posibilidades aritméticas sean consideradas como patrones viables del cálculo de los riesgos, la lógica humana seguirá consolándose a partir de dicho estándar de objetividad. Según Bauman:

Gracias a la probabilidad, el destino de la posible víctima no es fatal ni certero, lo cual, obvia e innegablemente, solo tiene un uso práctico para las compañías de seguros, pero aporta cierto grado de tranquilidad psicológica por medio de la *ilusión* de controlar el destino. Pese a los riesgos, es posible seguir calculando, eligiendo, jugando el juego de la racionalidad. Ciertamente la razón gobierna, todo está en orden. La “sociedad de riesgo” sigue siendo un modo legítimo de modernidad familiar, y no hay necesidad de cuestionar el credo

---

<sup>293</sup> Cfr., BECK, Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Mark Ritter, Trad., London, Sage, 1992, pp. 19-20.

que la sustenta: que aplicando la razón, podríamos, conjuntamente, doblar las realidades conforme a nuestra voluntad para hacer más placentera nuestra estancia en el mundo<sup>294</sup>.

Sin embargo, esa realidad y esa estancia a las que se refiere Bauman, poseen en el mundo actual, un estatuto eminentemente técnico. Vale decir, el bien y la felicidad que de ellas se derivan, son un bien y una felicidad tecnológicos, y su intelección y recepción dependen, precisamente, del modo de pensar técnico o calculante que impera actualmente y que, a estas alturas, se presenta como una verdad inamovible.

#### **6.6. La prevención como fuente de un nuevo imperativo**

Pues bien, si la ponderación tecnocientífica de los peligros asociados a las consecuencias de las acciones propias del mundo contemporáneo no resulta del todo convincente, vale decir no es concluyente respecto de dichos peligros, la evaluación debe hacerse, no solo en base a los datos empíricos disponibles, sino que a partir de una estimación racional que permita determinar el nivel de minimización de esos riesgos.

Dicha falibilidad obliga, y a la vez alienta, a prevenir el riesgo, tomando ciertas providencias en relación a los posibles peligros que la globalización puede entrañar. De tal manera es cada individuo el que decide cuáles riesgos está dispuesto a aceptar y cuáles no, ponderando racionalmente las posibles consecuencias de sus actos. Solo así, la globalización resulta un

---

<sup>294</sup> BAUMAN, Zygmunt,. *Postmodern ethics*, Blackwell, 1993, p. 225.



acontecimiento tolerable, vale decir, adquiere viabilidad cuando se genera un equilibrio razonable entre los costos y los beneficios asociados a la ejecución de un acto determinado.

Así es cómo opera, por ejemplo, el Principio de Precaución (*VorsorgePrinzip*), el cual dota al individuo de la potestad suficiente como para decidir responsablemente el excusarse de realizar acciones que pueden resultar perjudiciales para sí mismo o para otros<sup>295</sup>. Este Principio de precaución es actualmente señalado como un elemento de juicio al momento de ponderar las consecuencias que conlleva el proceso tecnocientífico contemporáneo, instalándose progresivamente como un criterio ético, político y jurídico ante la constatación de que en el futuro inmediato de las sociedades globalizadas subyace la catástrofe irreparable.

La prevención es un elemento de ponderación racional indisolublemente unido al riesgo latente en la hora actual. La prevención debe dar forma al imperativo de la ética para la globalización, en el entendido de que representa un criterio de corrección moral tributario del diagnóstico ontológico del mundo globalizado, y reúne en su fundamento los dos momentos del razonamiento moral occidental, toda vez que considera como condición de posibilidad el reconocimiento del otro como un interlocutor válido, pese a su diversidad. Esta *êthosophía*, a saber, la ética que cuida el *êthos*, que *sabe* de él, nos interpela a replantearnos urgentemente la idea de progreso adherida a la globalización, y con ello, a redefinir los patrones tanto ontológicos como éticos que modulan la existencia actual. La prevención como criterio de corrección moral, no emplaza a la tecnociencia a restringir su ámbito investigativo. Solo exige la evaluación responsable de cada una de

---

<sup>295</sup> Al respecto, Cfr., de DE TITTO, Ernesto, *Principio de precaución*, Taller nacional de actualización, Buenos Aires, 2000. También, de ALBERÓ, Ramón, *Vorsorgeprinzip*. El significado del principio de precaución, en *Filosofía i pensament*, [www.alcoberro.info/tecnoética.3.htm](http://www.alcoberro.info/tecnoética.3.htm).

las posibles consecuencias de dicho proceso. El imperativo de la ética para la globalización podría formularse de la siguiente manera:

Antes de ejecutar un acto, siempre prevé, racionalmente, sus posibles riesgos considerando a los otros como si fueran tu propia persona.

O, en su formulación negativa:

No obres jamás sin antes prever, de manera racional, los posibles riesgos de tus actos, considerando a los otros como a tu propia persona.

Este imperativo no busca enseñar a las personas cómo ser morales; no trata de dictar una clase sobre moralidad. Lo que se espera entregar es un criterio, en el entendido de que las actuales condiciones de existencia demandan de la ética una clara metodología en la resolución de los conflictos de su interés. Pienso que tal iniciativa solo es posible en la medida que antes, y como un paso absolutamente necesario, se constate y diagnostique la situación existencial contemporánea, la cual, en su mutación, implica el advenimiento de nuevos, y cada vez más complejos, problemas morales, tributarios también del alcance modificado de la acción humana, como por ejemplo los problemas bioéticos, los cuales no fueron considerados en la reflexión moral tradicional simplemente porque no existían.

La formulación del imperativo anterior considera especialmente la convergencia de los dos momentos del razonamiento moral occidental, esto es el teleológico y el deontológico. Según argumenté en los capítulos 4 y 5, aquello es absolutamente indispensable para lograr la configuración de una ética que se caracterice por una sabiduría del habitar humano. Por lo mismo, el deber que señala el imperativo, y que todo individuo debiera cumplir antes de ejecutar una acción, señala la consideración racional de los riesgos asociados a sus consecuencias. Para ello, y en el afán de evitar el razonamiento meramente estratégico, se requiere que cada uno considere al otro como a sí mismo.

Una condición de posibilidad de esta ética es el ejercicio “racional” de la facultad de juzgar, sin un especial estatuto valorativo o de fe. Ejercicio cuya característica “racional” será consignada con comillas para distinguirla de la racionalidad ilustrada e instrumental que en esta tesis he criticado y que, precisamente, impide la prevención de las consecuencias porque se esmera solo en hacer todo lo que en teoría se evalúa como posible. Lo que hace “racional” esta tarea es, particularmente, la capacidad de reconocer en el otro lo que uno mismo es. Por ende y en ese exclusivo sentido es posible señalar que mi propuesta es una ética que puede ser ejercida por cualquier ente racional y razonable.

Sin embargo, esta razón es consecuencialista. Vale decir, el criterio de corrección moral está fundado en la consideración “racional” ulterior, esto es, en los resultados de la acción. En este caso, la razón deontológica se aplica al medio necesario para dicha consideración, vale decir, al deber de ponderar los riesgos antes de actuar. De esta manera, el imperativo que aquí se ofrece no refiere a una ética de la intención, sino de los resultados; a saber, no se funda en una razón a priori, sino que la utiliza como un medio, evitando, a la vez con ello, la mera consideración utilitarista de las

consecuencias. Esta es la causa por la que considero absolutamente necesaria la complementación entre fines y deberes.

Por lo tanto, se está en presencia de una ética material, que otorga un sentido a la moral contemporánea, a partir del diagnóstico ontológico actual. Ante la imposibilidad de otorgar contenidos éticos absolutamente transversales en la era de los extraños morales, la vía más plausible para una ética contemporánea es buscar un procedimiento que sea dialógico, argumentativo; esto es, que no transforme a los individuos ni que les exija alienar su naturaleza e identidad sino que, más bien y en un primer momento, los inste a prever racionalmente los riesgos asociados a los resultados de su acción considerando, para ello, a los otros como a sí mismo. Pensando hipotéticamente, si se universalizara el criterio propuesto por el imperativo (prever “racionalmente” antes de actuar) sería posible obtener menos daño para cada uno y para todos. Por cierto, la garantía de imparcialidad en el intento de calcular las consecuencias será la “racionalidad” de la evaluación.

Frente a la objeción que pudiera plantearse respecto del alcance antropocéntrico del imperativo, sostengo que el deber que implica *considerar al otro como a uno mismo*, señala implícitamente el mandato de no atentar contra la naturaleza extrahumana, ya que con este criterio también se aspira a no violentar a los otros en su moral de máximos, esto es, en sus creencias y filiaciones ideológicas particulares. Ciertamente, vulnerar el medio natural y animal, bien podría afectar más de alguna conciencia, más de alguna forma de vida tan respetable y valorable como la propia. Sin embargo, aquí no discuto si es justificable o no que le asista un derecho moral propio a la naturaleza y a los animales – aquello excedería los límites de esta tesis –, sin embargo, mi imperativo reconoce tácitamente la posibilidad de que otros sí otorguen ese derecho, en función de la máxima pluralista de Orellana

Benado, que se podría enunciar así: *trata como valores lo que otros viven como valores.*

Por lo tanto, se espera que, a través de este ejercicio de prever “racionalmente” antes de actuar, el ser humano evolucione desde un estadio inicial de *repetición procedimental*, a una actividad constante y definitiva que se podría denominar *disposición moral*. Vale decir, que la persona internalice el imperativo y que consolide una síntesis integradora y apropiadora del mismo. Si cada uno, en su ámbito específico de competencia, actúa de acuerdo a este criterio, el resultado ha de ser una mejor convivencia y una mejor existencia.

Es necesario aclarar en este punto que esta prevención no refiere a aquella propia de la época globalizada, y que representa la imposibilidad de calcular los efectos de una acción determinada. Entiendo aquí la máxima *prever racionalmente* no como una *ratio* o *cuenta* exacta y pormenorizada de consecuencias, sino que como un criterio que permite, primero, tomar conciencia y, segundo, hacerse responsable frente a los eventuales riesgos asociados a los efectos de nuestros actos, sin perjuicio de que estos últimos pueden ser invisibles a cualquier intento de predicción. Se trata de ejercer una racionalidad práctica, dialogante y deliberativa, atenta al espacio público y sus complejos y cambiantes escenarios. En suma, el imperativo de la ética para la globalización no propone una experiencia moral pura ni axiomática, sino que una atenta a la historia y a la vivencia individual y social.

## 6.7. Hacia una comprensión ontológica del *êthos* actual: la *êthosophia*

No sería posible afirmar la superación de los paradigmas modernos de existencia, sin remitirse al estado actual de las sociedades contemporáneas y al papel de la *êthosophia* en la solución de su conflictividad moral. El surgimiento de esta ética es una respuesta a los inéditos conflictos morales que plantea el creciente acontecimiento tecnológico, al inexorable proceso de la globalización en curso y a la consolidación del denominado pluralismo moral, presente en las modernas sociedades democráticas.

La *êthosophía*, como es posible apreciar en el imperativo que le da forma, se caracteriza por buscar la convergencia de los distintos momentos del razonamiento moral que constituyen nuestra herencia ética occidental. Junto al momento aristotélico de la aspiración a la vida buena y al momento kantiano del deber, con la pretensión de universalidad que los marca a ambos, la *êthosophía* busca incluir un momento consecuencialista, que necesariamente supondrá excepciones en la aplicación del imperativo, a saber, un momento de “sabiduría práctica”, caracterizado por la prudencia<sup>296</sup>. Por lo tanto, la *êthosophía* integra teleología (fin a conseguir), deontología (deber que cumplir) y responsabilidad (consideración de las consecuencias de la acción), esto es, reconoce su fundamento en la tradición ético-filosófica occidental.

Ahora bien, el objetivo de la *êthosophía* es fundamentar y procedimentar normas para resolver problemas morales que se dan en la estructura básica, que se podría denominar “hombre-mundo”. Así, he pretendido afianzar y

---

<sup>296</sup> Similar a la *phrónesis* aristotélica.

arraigar el estatuto ontológico del individuo como un ser en el mundo, esto es, como un ente vinculado y comprometido con aquél.

La *êthosophía* da un paso más en relación a los pensamientos que aquí se han considerado como marco teórico. Su objetivo es llegar a identificar la esencia del ser humano como aquella que desborda las fronteras de un yo entendido simplemente como sujeto cognoscente. Se fundamenta en la libertad y, con ello, abre el ámbito del discernimiento humano más allá del conocimiento objetivo y de la mera experiencia sensible. Se ha pretendido, entonces, generar una nueva plataforma de reflexión para dar cuenta de los conflictos que subyacen a la existencia actual y que exigen ser dichos y debatidos con urgencia. En las páginas siguientes, con las cuales concluye esta investigación, espero demostrar la plausibilidad de tal opción.

CONCLUSIONES  
Un sentido para la moral de la  
globalización: la êthosophía



¿Por qué una ética para la globalización? Tal es la pregunta que corresponde hacerse en este momento. Dicha interrogante implica, a lo menos, dos cuestiones de reconocida actualidad. La primera, ¿se justifica la presencia y labor de una ética en una época dominada y, a veces, avasallada por un paradigma existencial científico-técnico, y una concepción del mundo como naturaleza fabricada? La segunda, ¿es necesaria, es útil, o bien, qué función o labor le correspondería a una ética en este preciso punto de la historia humana? Estas interrogantes adquieren en la hora actual una acuciante vigencia, sobre todo al observar el irrefrenable avance tecnocientífico que ha colocado en nuestras manos un poder inusitado que no es claro que seamos capaces de administrar con prudencia.

Por ello, es necesario preguntarse por el tipo de ética que es posible configurar a partir del análisis de la globalización. ¿Cuál es el alcance del imperativo aquí propuesto y cuál su real grado de aplicabilidad? Esto, en el entendido de que cualquier proyecto ético, debe trascender razonablemente el ámbito meramente especulativo y académico, para plasmarse, con todas sus deficiencias y limitaciones, como un procedimiento factible y practicable

en el ámbito público. Vale decir, que pueda ser eventualmente implementado metodológicamente y, consecuentemente, internalizado como práctica y modelo de acción.

En la presente tesis sostengo que para que sea esto posible, se debe necesariamente entender la globalización como un acontecimiento tributario del fenómeno tecnológico, por cuanto las líneas transversales de lo que aquí se ha denominado como una “actitud existencial”, representan la recepción más radical del paradigma del *subjectum theoreticus* a partir del cual se desarrolla el pensamiento propio de la técnica moderna.

Para comprender correctamente la globalización, ha sido necesario tomar distancia de lo entendido como mundo, y desarraigarse (salirse del lugar, como decía Levinas) del imperativo tecnológico. Solo con esa distancia ha sido posible configurar una ética superadora del entendimiento metafísico de la técnica, en el cual la técnica aparece como un objeto emplazado ante la voluntad de poder inagotable del *homo technicus*. He intentado mostrar y fundamentar el trasfondo ético que trasciende a la mirada propiamente ontológica, en la convicción de que solo esa actitud podrá sacar a la luz la estructura existencial básica del ser-en-el-mundo, como una condición trascendental de todo comportamiento, tanto teórico como práctico. Por ello, es que se ha hecho hincapié en el concepto de “existencia ética” en cuanto representa una expresión consistente de que la vida es, desde siempre, formal o estructuralmente ética.

La ética aquí propuesta se aparta del concepto de ética originaria heideggeriana, precisamente a partir del sentido del habitar. En este trabajo, he buscado configurar una propuesta que sea practicable, pero que, también, siempre esté sometida a juicio, y de ese modo delimitada de lo que se podría llamar una ética metafísica. La *êthosophía* renuncia a pensar el ser en

términos metafísicos de estructuras estables y de fundamentos eternos. Este saber ético, por ende, pretende ir más allá de la técnica, pero no como una superación que implique la anulación de todo pensar metafísico. Es un pensamiento que asume la finitud y facticidad de la existencia y piensa el ser para experimentarlo como libertad, pero también como abismo, pues no se agota en una definición categorial o conceptual. Solo porque la globalización se da y se muestra como evento, como ausencia de fundamento, se puede hablar de múltiples interpretaciones y maneras de ver y relacionarnos con la realidad, de multiplicidad en vez de univocidad.

Desde una *êthosophía*, entonces, es posible afirmar que la existencia es libre, porque no está determinada a perseguir un único *telos*, porque no tiene, necesariamente, un fundamento tecnológico. Libertad aquí, se traduce en historicidad, en multiplicidad de interpretaciones, en multiplicidad de verdades, porque, en estricto rigor, la globalización también es multiforme y el despliegue de la técnica y su peligro no son absolutos ni definitivos. De este modo, al pensar la globalización como el evento que marca la actitud existencial contemporánea, la *êthosophía* afirma la posibilidad de la acción humana, y por ende, la capacidad de interpretar, y de crear sentidos. Por lo tanto, la *êthosophía* se afirma como un pensar incluyente y no excluyente como el metafísico. Se consolida como un pensar creativo desde el análisis ontológico de la globalización. Representa una posibilidad de ser, abierta en medio de otras muchas, incluyendo la técnica. Sin embargo, es una posibilidad que puede conducir a un des-arraigo de lo tecnológico, a saber, al advenimiento de otra manera de habitar el mundo.

La globalización es una forma de habitar el mundo, una manera de arraigarse, un modo de morar. Cómo ha de morar el ser humano que es diariamente interpelado por la globalización, cómo ha de ser su moral, es lo que, en definitiva se ha tratado de responder en esta tesis. De esta manera,

si la morada del individuo es ahora, una morada globalizada, una morada tecnológica, cabe preguntarse si la *êthosophía* está a la altura de las circunstancias para dar cuenta de ese modo específico y complejo de habitar.

¿Es posible actuar en esta época solo en pos de fines o solo regidos por deberes? ¿Es viable encapsular la moral en un criterio unívoco de ponderación racional? Si se acepta que estas interrogantes no tienen respuesta admisible, el esfuerzo que aquí se ha desplegado no tendría más sentido que haber sido un intento fenomenológico, meramente descriptivo, constataador. Por lo tanto, la *êthosophía* pretende ser un pensamiento moral que acierta, con un razonable grado de plausibilidad, en el diagnóstico de la contemporaneidad, a partir del reconocimiento del papel teórico tanto de los deberes, como también de las consecuencias de la acción.

Las éticas tradicionales señalan la norma como el patrón que debe regular la conducta humana. Aquí se propone lo inverso. En efecto, con la *êthosophía* no he aspirado solo a prescribir, sino que, muy especialmente, he pretendido desentrañar, como un paso inicial y fundante, la naturaleza del existir actual. El advenimiento de una ética para la globalización solo es posible una vez elucidado el estatuto ontológico de la contemporaneidad. Precisamente, esta compleja exigencia que se ha planteado la ética aquí propuesta, ha representado su mayor prueba de suficiencia.

La plausibilidad de esta ética debe demostrarse ahora constatando el cumplimiento de ciertos requisitos de adecuación de la propuesta. Dichos requisitos son los siguientes: poseer coherencia argumentativa interna y externa, dar cuenta del fenómeno o ámbito al que está abocada, gozar de un razonable grado de aplicabilidad en la sociedad contemporánea, y estar en condiciones de fundamentar normas morales de aplicación general.

Con relación a lo primero, la *êthosophía* comienza por describir la globalización, entendiendo sus manifestaciones como inherentes al ámbito tecnocientífico. Así pretende hacerse cargo de las actuales condiciones de existencia. Su diagnóstico caracteriza la contemporaneidad como una era globalizada y tecnocientífica. Su fundamentación ético-ontológica del habitar humano, señala que las normas morales se siguen de los paradigmas tecnocientíficos que subyacen la existencia actual.

Con respecto al segundo requisito, la transformación que la época globalizada ha operado en el estatuto moral de los seres humanos es también parte de la ética que aquí he presentado. La *êthosophía* supone que la tecnociencia ha modificado los paradigmas tanto ontológicos como éticos de existencia; a saber, se ha modificado el alcance de la acción humana y con ello la cantidad de nuevos y complejos dilemas morales es cada vez más creciente. De esta manera, doy cuenta del fenómeno a partir del cual eclosiona este pensamiento, por cuanto se hace nítida la característica de la moral propia de la globalización, a saber, aquella que pondera en función únicamente de las utilidades que puedan obtenerse de un acto determinado.

Luego, la ética aquí propuesta, es viable porque se fundamenta en la proposición de un imperativo prudencial aplicable al razonamiento moral contemporáneo acorde con la esencia de la globalización; a saber, con la idea de riesgo asociada a las acciones humanas modificadas por el avance tecnológico y que lo convierten en algo distinto y peculiar respecto de cualquier peligro anterior conocido por la humanidad, y la consecuente prevención o precaución que, muchas veces, debe orientar el pensamiento y la acción. La formulación del imperativo de la *êthosophía*, contempla la diversidad y pluralidad que, como he visto especialmente en los capítulos 1 y

5 de esta tesis, caracteriza la globalización. De esta manera, la *êthosophía*, al entregar un criterio de corrección moral, constituye un plausible intento contemporáneo por resolver las complejidades morales del politeísmo axiológico imperante.

Con relación al cuarto requisito, la *êthosophía*, en virtud de las implicancias inherentes al imperativo que propone, evita la discriminación bajo cualquier criterio, ya que no exige como requisito para su ejercicio, más que la capacidad de juzgar, independientemente de consideraciones de índole religiosa, cultural o histórica, que puedan significar renunciaciones o transacciones estratégicas y acomodaticias.

En esta tesis he tratado de sacar a la luz la lógica que opera en el *êthos* actual. De ahí la necesidad de proponer una ética que ofrezca una vía alternativa de conducta que muestre que otro destino es posible dentro de la globalización. La *êthosophía* no pretende erigirse como la única vía posible, aunque aspira a refrescar el espectro moral contemporáneo. Vivir encapsulado en la globalización no constituye el único modo de recepcionar la época actual. La *êthosophía* plantea que es posible otra forma de pensar y de habitar en la globalización, y que otro *êthos* puede configurarse a partir de considerar criteriosamente el riesgo como un agente interventor permanente en la relación que el ser humano construye con los otros y con su entorno. De esta manera, la ética que aquí se ha propuesto, no busca solo modular el comportamiento de las personas, y con ello, su existencia. Además, aspira a otorgarle a ésta una alternativa frente al sentido que comúnmente las personas le damos a la globalización y que como vimos en el capítulo 1, esconde peligrosamente su verdadero significado.

He querido demostrar la viabilidad del proyecto de una *êthosophía* o ética para la globalización, por cuanto, de modo ajeno a cualquier consideración particular y subjetiva, he buscado aportar a la tarea de pensar la historia presente, intentando diseñar una arquitectura elemental para las ideas que permitan levantar una plataforma de reflexión y análisis que postule, a lo menos, un punto de vista distinto, y no por ello, menos consistente para la deliberación y esclarecimiento de la conflictividad moral de nuestra época.

Los alcances de la acción humana, potenciada en esta hora por la tecnología, constituyen un tema crucial para la ética, por cuanto no existe actualmente un *corpus* normativo que regule dichos alcances ni sus posibles consecuencias. Además, tampoco se poseen referentes claros y específicos que orienten la reflexión sobre el problema y, de ese modo, permitan la elaboración de bases procedimentales y criterios de corrección moral que, en última instancia, orienten la conducta y no solamente los juicios sobre ella.

¿Hasta qué punto todo lo que se ve como posible es permisible? Las múltiples y complejas posibilidades propiciadas por la tecnología, especialmente por la informática y la ingeniería genética, son particularmente incalculables en cuanto a sus efectos. Este hecho reviste demasiada importancia para todo el género humano y por lo mismo no puede quedar supeditado exclusivamente, como dice Maliandi, “al criterio de los expertos o a los intereses económicos”<sup>297</sup>. La intersección entre ética y tecnología es un asunto, de suyo, problemático. Sin embargo, nunca antes en la historia se había revelado tan útil explorar dicha relación. El siglo XXI está marcado por esa encrucijada, y la mayoría de los dilemas morales del presente se relacionan o son tributarios de dicho encuentro problemático. La tarea de la ética es, entonces, ardua y compleja pero no por ello, imposible. La razón humana reclama una toma de conciencia respecto del verdadero estatuto de

---

<sup>297</sup> MALIANDI, Ricardo, *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2004, p. 69.

la conflictividad moral presente en la época de la globalización, y en esta tesis he pretendido dar alguna luz respecto de ese estatuto.

Por lo tanto, la ética aquí propuesta ha intentado avanzar en pos de la superación del abismo abierto por la filosofía moderna entre el mundo y el ser humano, convertidos en objeto y sujeto, respectivamente, por cuanto afirma mediante su imperativo que sería un grave error entender el bienestar de uno separado del bien del otro. Por ello es posible concluir que el proyecto racional postilustrado subyacente a la globalización está lejos del iluminismo y, más bien, recorre una vía de sostenido oscurecimiento. He procurado demostrar que es erróneo creer que la globalización y su tecnociencia son garantía de seguro bienestar. En realidad lo que aquí he llamado falsa conciencia postilustrada dirige al ser humano por derroteros muy distintos: uno de esos caminos es aquel donde la mayoría evade la reflexión y cree (o quiere creer) ciegamente en los grandes sistemas y en la acción de las grandes empresas.

Como toda teoría moral, la *éthosophía* no es, bajo ningún punto de vista, un modelo consumado. Esta tentativa solo ha pretendido ofrecer a la consideración del lector un diagnóstico de la globalización, señalándola como un fruto del potenciamiento tecnológico que es, a su vez, resultado de la confianza absoluta en el modelo ilustrado de razón. De este modo, presenté críticamente las principales propuestas filosóficas que han participado en su análisis e intenté demostrar la posibilidad de pensar que es factible otro modo de recepcionar y vivir la contemporaneidad, considerando para ello, del modo más riguroso posible, las variadas dificultades teóricas con las que, en este contexto, mi proyecto debió lidiar.



## BIBLIOGRAFÍA

ACEVEDO, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Segunda Edición, Santiago, Universitaria, 1999.

ÁLVAREZ, J. Francisco y ECHEVERRÍA, Manuel, “Orientarse en un nuevo mundo”, en *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, Nº 34, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006.

APEL, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991. Trad. de Norberto Smilg.

APEL, Karl-Otto, “Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten”, en Hans-Joachim Waschkes, *Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz, Bonn, Bouvier Verlag, 1993.

APEL, Karl-Otto, “Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung”, en *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

ARANCIBIA, Marcelo, *La nueva ilustración: una concepción del fenómeno tecnológico*, Tesis presentada para optar al grado de Magíster en Filosofía, Universidad de Valparaíso, 2004.

ARANGUREN, J. L., *Ética*, Madrid, Alianza, 1959.

ARETXAGA BURGOS, Roberto, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, Tesis presentada para optar al grado de Doctor en Filosofía y Letras, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 2000. Trad. de Julio Pallí Bonet.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, (2 vol.) Madrid, Gredos, 1970. Ed. Trilingüe. Trad. de Valentín García Yebra.

ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1970. Ed. Bilingüe y Trad. de Julián Marías y María Araujo.

BARDONE, Emanuele, "La moralidad de las tecnologías cotidianas", en *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, Nº 34, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006.

BASALLA, Georg, *La evolución de la tecnología*, Barcelona, Crítica, 1987. Trad. de J. Vigil.

BAUDRILLARD, Jean, *Amerique*, Paris, LGF, 2006.

BAUDRILLARD, Jean, *Cultura y Simulacro*, Barcelona, Ed. Cairos, 1993. Trad. de Pedro Rovira.

BAUDRILLARD, Jean, *La transparence du mal*, Paris, Galilee, 1990.

BAUDRILLARD, Jean, *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, Paris, Galilee, 1992.

BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern ethics*, Oxford, Blackwell, 1993.

BEAUFRET, Jean, *Dialogue avec Heidegger IV. Le chemin de Heidegger*, Paris, Minuit, 1993.

BECK, Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*, London, Sage, 1992, Trad. de Mark Ritter.

BECK, Ulrich, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

BERGSON, Henri, *L'Evolution Créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 5e édition, 1991.

BERLIN, Isaiah, *Conceptos y categorías: Ensayos filosóficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. Trad. de F. González.

BERLIN, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988. Trad. de Belén Urrutia, Julio Rayón y Natalia Rodríguez Salmonés.

BOSNJAK, Branco, "Tékne como experiencia de la existencia humana: Aristóteles-Marx-Heidegger", en SABROVSKY, Eduardo (Comp.), *La técnica en Heidegger*, Tomo 1, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006.

BUNGE, Mario, *Ética, ciencia y técnica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.

CAMPS, Victoria, *Historia de la ética*, Tomos I y II, Barcelona, Crítica, 1992.

CANTO-SPERBER Monique (directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomos I y II, México, Fondo de Cultura Económica, 2001

CARRASCO, Eduardo, "Heidegger y la ética", en *Revista de Filosofía*, XLVII – XLVIII, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1996.

CASADO, María (compiladora), *Nuevos materiales de bioética y derecho*, México, Fontamara, 2007.

CASTELLS, Manuel, *La era de la Información*, Madrid, Alianza, 1998.

CEREZO, Pedro, “De la existencia ética a la ética originaria”, en DUQUE, Félix (Comp.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Del Serbal, 1991.

CORTINA, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2001.

CORTINA, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: Ética y política en K.O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1995.

DELEUZE, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

DESCARTES, René, *Les principes de la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1950.

DESCARTES, René, *Meditationes de Prima Philosophia: Meditationes metaphysiques*, Paris, J. Vrin, 1945.

DESSAUER, Friedrich, “Technology in its proper sphere”, en MITCHAM, C. y MACKAY R. (Eds.), *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology*, New York, Free Press, 1972.

DUQUE, Félix (Comp.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Del Serbal, 1991.

DUQUE, Félix, *El mundo por de dentro: ontotecnología de la vida cotidiana*, Barcelona, Del Serbal, 1995.

DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la poiesis*, México, UNAM, 1983.

DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la producción*, Bogotá, Nueva América, 1984.

DUSSEL, Enrique, "Para una de-strucción de la historia de la ética", en *Universidad* N° 80, Santa Fe, 1970.

ENGELHARDT, Tristram, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1995.

ELLIOT, Brian (Ed.), *Technology and Social Process*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.

ERHARD, J.B. y otros, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1998; Trad. de Agapito Maestre y José Romagosa.

ESCRIBAR, Ana, "La ética aplicada, sus condiciones de posibilidad y exigencias a las que responde", en *Revista de Filosofía*, Vol. LX, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2004.

FERNÁNDEZ GARCÍA, José (director), *Tolerancia e intolerancia: estudios contemporáneos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1995.

FERRER, Aldo, *Hechos y ficciones de la globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997.

FLORES OLEA, Víctor y MARIÑA FLORES, Abelardo, *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

FLORIDI, Luciano, “Ética de la Información: su naturaleza y alcance”, en *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, Nº 34, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1996.

GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, *Crítica de la razón tecnocrática*, Santiago, Universitaria, 1990.

GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, “Relectura ‘política’ de la cuestión de la técnica”, en SABROVSKY, Eduardo (Comp.) *La técnica en Heidegger*, Tomo 2, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006.

GIANNINI, Humberto, *La experiencia moral*, Santiago, Universitaria, 1992.

GIANNINI, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago, Universitaria, 1987.

GILLE, Bertrand, *The History of Techniques*, New York, Gordon and Breach, 1986.

GRAY, John, *False Dawn: The delusions of global capitalism*, London, Grante Books, 1998.

GUARIGLIA, Osvaldo, *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo postmetafísico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.

GUDYNAS, Eduardo, "Globalización, políticas sociales y medio ambiente", en *Tareas. Revista Centro Estudios Latinoamericanos CELA*, Panamá, 1998.

GUIDDENS, Anthony, *Modernidad e Identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea*, Madrid, Península, 1997. Trad. de José Luis Gil Aristu.

HAAR, Michel, "Le tournant de la détresse, ou comment l'époque de la technique peut-elle finir", en del mismo (ed.), *Cahier L'Herne-Heidegger*, Paris, 1983.

HAAR, Michel, "El giro de la aflicción, o cómo puede llegar a su término la época de la técnica", en SABROVSKY, Eduardo (Comp.) *La técnica en Heidegger*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006.

HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1986. Trad. de M.J. Redondo y M. Garrido.

HABERMAS, Jürgen, *Technology and Science as Ideology, Toward a Rational Society*, Beacon Press, Boston, 1970. Trad. de J. Shapiro.

HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa* (2 vol.), Madrid, Taurus, 1996. Trad. de Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, Jürgen, "Wahrheitstheorien", en H. Fahrenbach (comp.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, Neske, 1973.



HARE, Richard, "Why do applied ethics?", en DE MARCO, J. y FOX, R. (eds.), *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics?*, New York/London, Routledge y Kegan Paul, 1986.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1941. *Ser y Tiempo*, Santiago, Universitaria, 2002. Tercera Edición corregida. Trad Jorge Eduardo Rivera.

HEIDEGGER, Martin, "La question de la technique", en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958. Trad. de André Préau.

HEIDEGGER, Martin, "Bâtir Habiter Penser", en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958., Trad. de André Préau.

HEIDEGGER, Martin, "Dépassement de la Metaphysique", en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958 ; Trad. de André Préau. "Überwindung der Metaphysik", en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954.

HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Paris, Aubier, 1957.

HEIDEGGER, Martin, "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*, Frankfurt, V. Klostermann, 1950. "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1997; Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1971.

HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*, Tübingen, Neske, 1957.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, Neske, 1961.

HEIDEGGER, Martin, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959.

HEIDEGGER, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999.

HERSCHBACH, Dennis, "Technology as Knowledge: Implications for Instruction", en *Journal of Technology Education*, Vol. 7, N° 1, 1995.

HOBBS, Thomas, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, Chicago, The University of Chicago, 1952.

HOLZAPFEL, Cristóbal, *Aventura ética. Hacia una ética originaria*, Santiago, LOM en Coedición con la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2000.

HUME, David, *Investigación sobre la moral*, Buenos Aires, Losada, 1945. Trad. De Juan Adolfo Vázquez.

HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1997. Trad. de Jaime de Seles Ortueta.

HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Folio, 2000. Trad. de Félix Duque

HUTCHENSON, Francis, *Enquête sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, J. Vrin, 1991. Trad. de M.D. Balmès.

JAEGER, Werner, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. Trad. de J. Xirau.

JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung: Versuchi einer Ethic für die Technologische Zivilisation*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.

JONAS, Hans, *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, Edición Bilingüe alemán-español, México, Fondo de Cultura Económica. Trad. de Dulce María Granja, 2005.

KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Santillana, 1998, Trad. de Pedro Ribas.

KANT, Immanuel, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, Librairie Delagrave, 1939; Trad. de Victor Delbos.

KANT, Immanuel, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en J.B. Erhard y otros, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1988. Trad. de Agapito Maestre y José Romagosa.

KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Taurus, 2005. Trad. de Pedro Ribas.

KANT, Immanuel, *Filosofía de la historia, respuesta a Garve*, La Plata, Terramar, 2004.

KUHN, Thomas, *The Structure of Cientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.

LAFITTE, Jacques, *Réflexions sur la science des machines*, Paris, Bloud et Gay, 1932.

LAKS, André, "Epicuro", en CANTO-SPERBER Monique (directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001

LERNER, Max, "Universale Technologie und neutrale Techniker", en *Perspektiven*, Cuaderno 14, 1956.

LEVINAS, Emmanuel, "Heidegger, Gagarin y nosotros", publicado en *Information juive*, Paris, 1961.

LOCKE, John, *Essays on the Law of Nature*, edición de W. von Leyden, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1954.

LOCKE, John, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, edición de Ian Shapiro, New York, Yale University Press, 2003.

MACINTYRE, Alasdair, "Does applied ethics rest on a mistake?", en *The Monist*, 67, 1984.

MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1998.

MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

MAGGE, Brian, "Una introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin", en *Los hombres detrás de las ideas: Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

MALIANDI, Ricardo, *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2004.

MERKER, Barbara, "Phänomenologische Ethik?", en *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

MERTON, Robert K., "Science and technology in a democratic order", *Journal of Legal and Political Sociology*, 1942.

MILL, John Stuart, *El Utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1988; Trad. de Esperanza Guisán.

MILL, John Stuart, *Sistema de lógica deductiva e inductiva*, Madrid, Daniel Jorro, 1917. (Sin datos sobre la traducción).

MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1981.

MITCHAM, Carl y GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, *La ética en la profesión de ingeniero*, Santiago, Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile, 2001.

MITCHAM, C. y MACKEY R. (Eds.), *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology*, New York, Free Press, 1972.

MUMFORD, Lewis, *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 2000. Trad. de C. Aznar de Acevedo.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1981. Trad. de Andrés Sánchez Pascual.

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972. Trad. de Andrés Sánchez Pascual.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972. Trad. de Andrés Sánchez Pascual.

ORELLANA BENADO M.E., *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, Segunda Edición, 1996.

ORELLANA BENADO, M.E., “Negociación moral. Ética para prójimos lejanos y la distinción entre costumbres prácticas y acciones”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Santiago, 2006.

ORELLANA BENADO, M.E., “Tradiciones y concepciones en filosofía”, en *Filosofía de la filosofía Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 2008. Texto en prensa.

ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, Volumen 8, Madrid, Alianza, 1987.

ORTEGA y GASSET, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1982.

PLATÓN, *La República*, (3 vol.), Ed. Bilingüe, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969. Trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano.

RACHEL, James, *Introducción a la filosofía moral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

RAPP, Friedrich (Ed.), *Contributions to a Philosophy of Technology. Studies in the Structure of Thinking in the Technological Science*, Reidel, Dordrech, 1974.

RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

REGAN, Tom, *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*. Raleigh, Mc Graw-Hill, 1993.

REICHENBACH, Hans, *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago, University of Chicago, 1938.

RIBA, Jordi y VERMEREN, Patrice, *Philosophies des Mondialisations*, Paris, L'Harmattan, 2006.

RICOEUR, Paul, *Soi même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1998.

RICOEUR, Paul, *Du texte a l'action*, Paris, Le Seuil, 1998.

RICOEUR, Paul, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Moutagne, 1960.

RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Megápolis, 1975.

RIVARA KAMAJI, Greta, “Técnica y ontología: la perspectiva heideggeriana”, en *Teoría. Revista del Colegio de Filosofía*, Nº 11-12, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

ROSS, David, *Kant's Ethical Theory*, Oxford, 1969.

RUITORT, Bernat (coordinador), *Indagaciones sobre la ciudadanía. Transformaciones en la era global*, Barcelona, Icaria, 2007.

SABROVSKY, Eduardo, “Una filosofía de la técnica”, en del mismo (compilador) *La técnica en Heidegger*, Tomo 1, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Wie viel Globalisierung verträgt der Mensch?* München, Hanser, 2003

SCHÜRMAN, Reiner, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982.

SCRUTON, Roger, *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1999. Trad. de H. Orrego.

SERIS, Jean-Pierre, *La Technique*, Paris, P.U.F., 1994.



SHERRINGTON, Charles, *Hombre versus naturaleza*, Barcelona, Tusquets, 1984. Trad. de F. Martín.

SINGER, Peter, *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, Avon, 1975.

SINGER, Peter , *Ética Práctica*, Melbourne, Cambridge University Press, 1995.

SINGER, Peter, “Por qué actuar moralmente”, en del mismo, *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2006. Trad. de Miguel Angel Vega.

SPINOZA, Baruch, *Éthique: démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, Paris, Garnier Frères, 1934. Trad. de Ch. Appuhn.

TAYLOR, Paul, *Respect for Nature. A Theory for Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

VALDÉS MEZA, Erick, “Ética y moral”, en PINO, C., RODRÍGUEZ, R., VALDÉS MEZA, E. (eds.), *Ética: fundamentos y aplicaciones*, Santiago, Ediciones de la Policía de Investigaciones de Chile, 2006.

VALDÉS MEZA, Erick, “Perspectiva ética de los alimentos transgénicos. La situación en Chile”, en *Perspectivas éticas*, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2004.

VALDÉS MEZA, Erick, "El instante en Kierkegaard: un tiempo sin tiempo", en SÁEZ, Enrique (ed.), *Seis migajas kierkegaardianas*, Santiago, Publicaciones especiales del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, 2002.

VIRILIO, Paul, *La bombe informatique*, París, Galilée, 1998.

VIRILIO, Paul, *Ce qui arrive*, París, Galilée, 2002.

VIRILIO, Paul, *Cybermonde* (conversaciones con Philippe Petit), París, Textuel, 1996.

VOLPI, Franco, en *Heidegger et Brentano. L'aristotelismo e il problema dell' "univocità" dell' "essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Cedam, Padova, 1976.

WEBER, Max, *Le Savant et le Politique*, Paris, La Découverte, 2003. Trad. de Catherine Colliot-Thélène.

WINNER, Langdon, *Tecnología autónoma. La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979. Sin datos sobre la traducción.

ZIMAN, John, *Introducción al estudio de las ciencias. Los aspectos filosóficos y sociales de la ciencia y la tecnología*, Barcelona, Ariel, 1986.

ZIZEK, Slavoj, *La suspensión política de la ética*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.