

ÉTICA Y SOCIEDAD TECNOLÓGICA: PIRÁMIDE Y RETÍCULA

RAMÓN QUERALTO
Universidad de Sevilla
Unidad Asociada C.S.I.C.-U.S.¹
queralto@us.es

Resumen: En esta contribución se desean explorar los cambios en la estructura ético-social sobrevenidos por la constitución de la sociedad tecnológica contemporánea. Se describen los rasgos de ésta que serán relevantes para las cuestiones éticas básicas y a partir de ahí se constata una mutación en la estructura interna de conexión de los valores éticos, por la cual se está pasando desde una ética en forma de pirámide donde la justificación final de los valores era remitida a un conjunto de principios indiscutibles fundamentados religiosa, filosófica o científicamente, hacia una ética en forma de red, en la que los valores se disponen reticularmente. Se señalan las causas y los orígenes de este cambio, los cuales se enraizan en la actitud vital pragmática del hombre de hoy motivada por el fenómeno tecnológico actual.

Abstract: This article explores the change that the coming of the contemporary technological society has produced on the traditional ethical structure. First, the main traits of the technological society concerning the ethical change are described accurately. Second, it is analysed the variation from a pyramidal traditional ethics –in which values are justified by principles based on religious, or philosophical or scientific reasons– to a different type of ethics, in which values shape a sort of network among them, without any kind of ethical pyramid. The causes and the origins of this change are analysed in connection with the pragmatic view of life developed by contemporary people as a result of the social relevance of technology nowadays.

¹ El presente trabajo ha sido desarrollado en el marco de las actividades investigadoras de la Unidad Asociada de Investigación en «Ciencia, Tecnología y Sociedad» (Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Universidad de Sevilla).

1. EL TEMA DE LOS VALORES EN LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA

Uno de los fenómenos característicos de nuestro tiempo es el cambio social acaecido por el desarrollo de las llamadas «nuevas tecnologías», y en especial, las tecnologías de la información y de la comunicación (TIC). La dirección de este cambio social ha traído como consecuencia básica la instauración de lo que ya se llama *sociedad tecnológica* como etiqueta admitida de modo general para identificar el tipo específico de sociedad en la que actualmente vivimos, al menos en el primer mundo². Una sociedad tecnológica, en primera aproximación, quiere decir una sociedad que ha hecho del desarrollo e innovación tecnológicos la pieza central de su estructura dinámica de implantación histórica. No en vano las siglas I+D+I (investigación más desarrollo más innovación) aparecen hoy por todas las instancias sociales más características de nuestro entorno común. En este sentido, la tecnología ha adquirido un protagonismo histórico-social de primer orden, en buena medida parangonable al que tuvo la ciencia respecto de la Modernidad en sus comienzos. Así por ejemplo, de la misma manera que la racionalidad científica vertebró el desenvolvimiento histórico de la Modernidad con una influencia generalizada en todos los campos del saber, desde la propia ciencia obviamente hasta la filosofía, igualmente la tecnología actual –y especialmente las TIC– está cumpliendo un rol histórico similar al principio del siglo XXI, vertebrando la cultura, la sociedad, los saberes, la política, la economía, etc. Por eso, de igual modo que se convirtió en un lugar común hablar de la *racionalidad científica* para nombrar la forma de racionalidad propia de la Modernidad, hoy día podemos hablar ya, sin temor a caer en exageración, de una *racionalidad tecnológica* que ha devenido la racionalidad social de nuestra época³.

² La sociedad tecnológica es ya una realidad consolidada en los países del primer mundo, y los países no pertenecientes a él caminan también en esa dirección casi de forma ineluctable, pues también en ellos se considera al desarrollo tecnológico como eje vertebrador de su entramado social y futuro desarrollo social. De ahí que las ideas que se expondrán en este artículo se refieren asimismo a ellos, con los matices oportunos que la dinámica histórica propia podrá ir señalando progresivamente.

³ Este tema lo hemos desarrollado en numerosas publicaciones, conferencias, seminarios, etc., en Europa y América, y constituyó el objetivo central del Proyecto de I+D titulado «Teoría de la Racionalidad Tecnológica» (PB96-1351, Secretaría de Estado de Universidades, Investigación y Desarrollo) que tuve la oportunidad de dirigir desde 1996 a 2000. De dichas publicaciones seleccionamos las siguientes como fruto de ese Proyecto: «Hacia la racionalidad tecnológica como herencia final de la Modernidad», en *Actas del II Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en*

Si la sociedad actual es, por tanto, una sociedad tecnológica, y esto supone una «novedad» histórica, sobre todo por lo que se refiere al influjo social de las TIC, es claro a su vez que implica un proceso de cambio social, por lo demás bastante acelerado respecto de otras ocasiones históricas precedentes de mutación social, lo cual trae consigo inevitablemente nuevos problemas sociales, y, en particular, problemas ético-sociales, de los cuales se analizarán algunos aspectos relevantes en esta contribución.

Las viejas cuestiones de los valores éticos en la sociedad, su naturaleza, su vigencia, su conveniencia, su evaluación social general, etc. se vuelven a plantear en todo momento de cambio histórico-social, y, lógicamente, en nuestro momento presente, de acuerdo a los caracteres de la metamorfosis que experimenta la situación de la vida humana en los períodos de «crisis».

Hoy resulta ya un clamor generalizado hablar de la «crisis de valores», referida especialmente a los valores éticos, lo cual no significa otra cosa, en primer término, que la desaparición –o al menos atenuación– de ciertos valores de la etapa anterior en cuanto a su vigencia social y la aparición de nuevos valores o acrecentamiento significativo de otros que no poseían tanto influjo. Incluso se ha llegado a hablar de la «falta de valores» en nuestra sociedad, ya que la crisis se aprecia tan profunda desde algunos puntos de vista que se ha cuestionado la misma presencia de valores éticos estables en la vida cotidiana. A este proceso de mutación axiológica no son ajenas ni mucho menos la tecnología en general como fenómeno histórico, y, significativamente, las TIC; antes bien, si es verdad que nuestra sociedad es una sociedad tecnológica,

España, Barcelona, Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1997, p. 335 ss.; «Razón técnica e idea de verdad: una oposición inevitable», en A. Dou (ed.), *Evaluación social de la ciencia y de la técnica*, Madrid, Pub. Univ. Pont. Comillas, 1996, p. 19 ss.; «Ética y sociedad tecnológica: un estudio desde Rawls», *Revista Agustiniana*, XXXVII (1996), p. 187 ss.; «Cómo introducir vectores éticos eficaces en el sistema científico-tecnológico», *Arbor*, CSIC, nº 638, 1999, p. 221 ss.; «La racionalidad tecnológica como herencia de la Modernidad», *Seminarios de Filosofía* (Santiago de Chile), vol. 11, 1998, p. 203 ss.; «El Caballo de Troya al revés: diseño de una estrategia ética en la sociedad tecnológica», *Actas del III Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, San Sebastián, Universidad del País Vasco, 2000, p. 301 ss.; *Razionalità tecnica e mondo futuro. Una eredità per il terzo millennio*, Milano, F. Angeli, 2002; *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El Caballo de Troya al revés*, en curso de publicación. Un primer estudio del tema se encuentra en *Mundo, tecnología y razón en el fin de la Modernidad. ¿Hacia el hombre «more technico»?*, Barcelona, PPU, 1993.

la influencia de ellas en el proceso de cambio respecto de la dimensión ética debe ser más que relevante.

Pero además hay algo esencial que es necesario señalar en la crisis de valores, y es el cambio de actitud que se produce en el hombre contemporáneo respecto del valor ético y ético-social como tales. ¿Tienen «valor» los valores? ¿Son necesarios realmente o basta tan sólo un «ajuste» fáctico y circunstancial a las diversas situaciones? ¿Por qué hay que *justificar* éticamente la conducta? Este tipo de preguntas, para muchos analistas sociales –en nuestro caso matizadamente y sin el sentido pesimista que en ocasiones se aprecia en otros–, condiciona la vida del hombre actual, y esto también constituye un rasgo nada desdeñable del entramado social contemporáneo. De la misma manera que se señala que se ha producido una «crisis de la razón» parece haberse producido una «crisis del valor» mismo.

Frente a estas coordenadas históricas el análisis de la dimensión moral y de los valores ético-sociales en nuestro tiempo ha de ser en extremo cauteloso en sus planteamientos, aunque no por ello temeroso, ni conducente a operar con una especie de complejo de inferioridad. Se trata, de entrada, de conocer bien el terreno que se ha de recorrer, de percatarse bien de cómo están las cosas, en definitiva, de saber a qué atenernos hoy día respecto de las cuestiones éticas y de la actitud del hombre actual frente a lo ético.

Por ello, un estudio como el presente ha de comenzar por indagar cuáles son los rasgos de la sociedad tecnológica actual relevantes para el planteamiento eficaz de las cuestiones éticas, a fin de poder establecer una cierta metodología de presentación –y eventual introducción– de los valores éticos que sea aceptable sin demasiada dificultad en dicho tipo de sociedad. A esto se dedicará la primera sección de este artículo. Más adelante, se podrá indagar ya qué forma de ética y qué valores parecerían necesarios para un desarrollo «más humano» de la sociedad tecnológica, mostrando su conveniencia como «justificación» posible de los mismos. Y, finalmente, sería procedente entonces señalar qué problemas básicos plantearía esa «nueva» forma ética. Esta indagación será propuesta en la segunda parte.

Ahora bien, creemos preciso hacer desde el principio una advertencia previa. Nuestra actitud es en principio descriptiva y no valorativa, es decir, no vamos a hacer juicios de valor ni partiremos de posiciones éticas previas, al menos conscientemente. Nuestra idea directriz es «ver

lo que hay» y «ver lo que puede salir» de eso que hay en cuanto a algunas cuestiones ético-sociales primordiales y en cuanto a una ética posible en la sociedad tecnológica.

1.1. *Rasgos de la sociedad tecnológica relevantes para la ética*

Obviamente, no se pretende realizar aquí un análisis general de la sociedad actual, lo cual sería además una tarea fuera de lugar. Se estudiarán tan sólo aquellos factores que creemos incidentes en los temas éticos y que, en consecuencia, condicionarán la indagación ética posterior, que es el objetivo fundamental de nuestro intento.

A) *Globalización*

No parecerá sorprendente que el primer punto a describir sea la *globalización* de la sociedad contemporánea. Es de todos sabido que los estudios sobre este tema alcanzan hoy una cantidad inabarcable⁴, ahora bien se pueden encontrar rasgos generales que enmarcan inequívocamente el significado de la globalización. En primer lugar, globalización quiere decir una caída de límites y fronteras, o sea, la desaparición de obstáculos para la comunicación social y para el influjo social recíproco de unos sectores sobre otros, sean estados, regiones, grupos, etc. La consecuencia inmediata de ello es el aumento de la dependencia y la interconexión de los grupos sociales entre sí, de los países, de los individuos, y, en general, de todos aquellos elementos relevantes de la estructura social. Un mundo globalizado significa un mundo interrelacionado e interdependiente en el que los flujos sociales circulan a una velocidad hasta ahora desconocida produciendo efectos a veces sorprendentes —el denominado «efecto mariposa» parece un feliz término para describir tal situación—. No se trata solamente de la tan manoseada dependencia económica sino también de otras vertientes culturales de primer orden, tales como la comunicacional, la artística, la política, la religiosa, etc. Obviamente, el desarrollo de las TIC constituye una causa fundamental —aunque no la única— de esta globalización: el funcionamiento y uso constante de las redes telemáticas,

⁴ Como obras de referencia cf. M. CASTELLS, *La Era de la Información*, 3 vols., Madrid, Alianza Universidad, 1997-98; U. BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998.

cuyo ejemplo más claro es Internet 1 (y se acrecentará sobremanera con el desarrollo global previsto de Internet 2), ha contribuido a aquella caída de límites como quizás ninguna otra de sus posibles razones, es más, puede afirmarse sin riesgo que sin este desarrollo tecnológico comunicacional el grado de globalización estaría hoy día muy menguado o sería casi inexistente en comparación con lo conseguido actualmente. Añádase además que Internet 1 no constituye la única red telemática y que es esperable la proliferación selectiva de dichas redes. Aquí parece haberse cumplido la conocida ley dialéctica del paso de la cantidad a la cualidad, o sea, que el incremento cuantitativo al sobrepasar cierto límite lleva consigo un cambio cualitativo en la sociedad, pues la proliferación de los artefactos tecnológicos comunicacionales ha llegado a producir lo que atinadamente ha sido denominado el «tercer entorno»⁵, concebido como un nuevo hábitat social al lado del primer entorno (rural) y el segundo entorno (urbano). En cualquier caso, la interdependencia global en todas las dimensiones sociales significativas es un hecho consumado cuyo futuro no puede ser otro sino crecer. En este sentido, la tecnología, en cuanto factor responsable de esta dependencia, con su crecimiento sostenido y permanente, parece otra vez estar sometida a lo que Galileo decía de la ciencia misma en los comienzos de su desarrollo⁶, acentuándose el paralelismo entre ambas antes mencionado en cuando a sus roles históricos. Otro ejemplo de la relevante incidencia social de la globalización es la interconexión financiera generalizada a escala planetaria, pues no se trata sólo de que los países del primer mundo mantengan entre ellos un elevado grado de dependencia en ese ámbito (la «sensibilidad» bursátil de Europa y Norteamérica, ponemos por caso), sino que, a su vez, éstos comienzan también a depender hasta cierto punto de la situación correspondiente en otros países menos desarrollados (recuérdense las crisis financieras ocasionadas por las bolsas del Extremo Oriente, y, más recientemente, la «crisis» en las bolsas españolas motivadas por la delicada situación económica en países iberoamericanos, especialmente Argentina). Finalmente, el fenómeno de la inmigración ilegal a los países desarrollados puede considerarse como otro ejemplo de esa caída de fronteras que significa la globalización. En efecto, los flujos de información que llegan al mal llamado «tercer mundo» y la democratización

⁵ Vid. J. ECHEVERRÍA: *Los Señores del Aire. Telépolis y el tercer entorno*. Barcelona, Destino, 1999 (obra galardonada con el Premio Nacional de Ensayo 2000).

⁶ G. GALILEI: *Opere*, vol. VII, p. 62. Edizione nazionale a cura di A. Favaro, A. Garbasso, G. Abetti. Firenze, Barbera, 1929-39, 20 vols.

progresiva de los estados hacen que el mantenimiento de una distancia socioeconómica muy grande entre zonas geográficas limítrofes origine aquel fenómeno migratorio que tantos problemas sociales graves está ocasionando en las sociedades desarrolladas (las fronteras de la Unión Europea con el Magreb y la península balcánica, así como la del Río Grande en Norteamérica, son noticia constante de situaciones humanas desesperadas y de hechos sociales negativos en los propios países primermundistas, tales como xenofobia, aumento de la delincuencia protagonizada por algunos inmigrantes ilegales, alteraciones sociales de orden público –recuérdense los disturbios en Ceuta y Brindisi–, etc.).

En definitiva, parece como si el futuro, incluso el más próximo, se encaminara a una dependencia de todos respecto de todos, y que la estabilidad social de las zonas desarrolladas del planeta comenzara también a depender de la estabilidad de las zonas más desfavorecidas⁷. Todo ello supone una situación nueva en la historia de la humanidad, pues si bien grandes zonas profundamente interconectadas socialmente casi siempre han existido de alguna manera –sería el caso de los grandes imperios históricos, como el romano por ejemplo–, el hecho de una globalización generalizada no había acaecido antes. Si es cierto este carácter de novedad histórica que implica la globalización, no podrá sorprender a nadie que el problema de los valores ético-sociales adquiere sesgos también nuevos, y que necesite de un planteamiento quizás nuevo, o, al menos, diferente al que se deriva de las formas éticas heredadas de la Modernidad⁸.

⁷ A nivel medioambiental, el fenómeno es realmente preocupante, pues la calidad del medioambiente está amenazada *globalmente*, entre otros factores, tanto por las emisiones tóxicas de los países industrializados como por la deforestación progresiva en países de inferior desarrollo (es el hecho, por ejemplo, de la Amazonía sudamericana). Ahora bien, en este último caso la explotación industrial de las zonas «verdes» parece irrenunciable mientras que las ayudas al desarrollo procedentes de los países industrializados no se incrementen suficientemente, todo lo cual, y desgraciadamente, constituye hoy un círculo vicioso que el egoísmo de unos y la desesperación de otros no son capaces de romper. La interdependencia global se muestra en este caso de modo fehaciente.

⁸ Obviamente, se han propuesto ya diversas éticas «para la sociedad tecnológica» específicamente. Quizás una de las más conocidas, por ser una entre las pioneras, sea la de H. JONAS: *El principio de responsabilidad*. Barcelona, Herder, 1995. Ahora bien, su idea central, el temor a la autodestrucción humana si no se varían hábitos y actitudes resulta difícil entenderla como basamento ético para el hombre contemporáneo. Frente al doctrinarismo tradicional de las formas éticas creemos que es preciso operar con un *pragmatismo* más modesto teóricamente pero tal vez más eficaz socialmente. Y de eso se trata precisamente, como se verá más adelante.

B) Multiculturalidad

Otro de los factores sociales relevantes para la dimensión ética es la presencia e interrelación imparable de culturas muy diferentes en nuestra sociedad tecnológica. De una acusada homogeneidad cultural por bloques geográficos en tiempos precedentes estamos pasando a la coexistencia obligada de culturas diversas en nuestro entorno social. Obsérvese que no se trata de que haya elementos aislados de culturas diversas dentro de una cultura distinta, pues eso casi siempre ha existido, sino la presencia «en bloque» de culturas diferenciadas que protagonizan grupos sociales significativos en número e influjo en el interior de sociedades con otra cultura desemejante; es decir, de aquella homogeneidad cultural se está caminando a una cierta heterogeneidad cultural, que es fruto de la permeabilidad social que produce la globalización y su vehículo comunicacional primordial que son las TIC. Al igual que en el caso anterior, este fenómeno también se caracteriza por una amplitud creciente, ayudado sin duda por la democratización progresiva de los sistemas políticos vigentes en una buena parte del planeta. Sólomente en el caso de los regímenes autoritarios de cualquier origen, sea éste religioso o ideológico (algunos países islámicos o Cuba), el flujo intercultural se puede considerar detenido relativamente. Ahora bien, la creciente implantación de las TIC y su perfeccionamiento técnico permanente están contribuyendo sobremanera a eliminar las trabas políticas para esta comunicación intercultural⁹. Todo ello origina la necesidad de una convivencia pacífica de dichas culturas en el mismo entorno social si no se quiere llegar a una inestabilidad peligrosa, pues no se trata sólo de que los grupos étnico-culturales distintos coexistan entre sí, sino además que se produzca una cierta integración que permita, sin merma significativa de las raíces culturales más básicas, la convivencia cotidiana de sujetos culturales bastante diversos. No puede caber duda que el desarrollo tecnológico general y las TIC en particular están teniendo como efecto casi inmediato el aumento de esta comunicación intercultural, tanto en los países democráticos como, por defecto, en los países que se resisten a formas de organización demo-

⁹ La limitación de acceso a Internet en algunos países islámicos y China, por ejemplo, podrá ser superada técnicamente por conexiones muy difíciles de detectar desde los controles del poder político, con lo que el castigo policial y jurídico a los «infractores» (en algunos casos de una desproporción y crueldad manifiestas) dejará de tener eficacia real, con lo que difícilmente se frenará la interculturalidad progresiva. Esto podrá traer consigo alteraciones sin cuento en las sociedades más cerradas actualmente, como podría ser una futura «revolución de la mujer» en algunas zonas islámicas del mundo.

crática. Por eso, la multiculturalidad es un factor a tener en cuenta desde el punto de vista ético pues trae consigo la proliferación de valores ético-sociales nuevos, o menos decisivos en épocas precedentes y que adquieren mayor incidencia ahora, con la consecuente necesidad de trabajar por una ética intercultural aunque sea en estado incipiente.

Ahora bien, esta multiculturalidad «fuerte» no es la única en la sociedad tecnológica. Existen asimismo muchas formas de multiculturalidad que podríamos denominar «débil» respecto de la anterior. Son las diversas culturas regionales dentro del ámbito de una cultura común, nacional o estatal, las cuales han florecido por la democratización creciente y el desarrollo acentuado de formas políticas federales, confederales o autonómicas efectivas. Así por ejemplo, se crea la necesidad de una variación en la valoración tradicional del «otro», de lo «distinto», etc. Mientras que en épocas de acusada homogeneidad cultural, la presencia del «otro» o de lo «distinto» se interpretaba inicialmente como un elemento social dudoso frente al cual había que estar «a la expectativa», hoy día parece más operativo y pragmático –y ya se verá más adelante la importancia ética específica que poseen estos adjetivos– interpretarlos como un elemento de riqueza cultural o intercultural del que podemos aprender y beneficiarnos, ya que de lo contrario peligraría gravemente a corto o medio plazo la estabilidad social, lo cual, a su vez redundaría muy negativamente para el bienestar de... todos, dada la interconexión social estructural generalizada a escala planetaria o simplemente nacional.

C) Complejidad social y nuevos valores

De todo lo anterior se deduce ya otro rasgo importante del entramado social actual, y es la *complejidad* como categoría ontológica estructural. Los dos factores reseñados anteriormente, globalización y multiculturalidad, indican claramente que los elementos de todo tipo que componen la estructura social han aumentado, en primer término en número, y, como consecuencia, en segundo lugar, las relaciones internas entre ellos en el conjunto del sistema social. Así pues, aplicando la teoría de sistemas para mejor comprender la idea que se desea exponer, la complejidad es primariamente de carácter cuantitativo, tanto en instancias sociales individuales como en las relaciones recíprocas que necesariamente se originan entre ellos en la sociedad considerada como *sistema social*. Ahora bien, quedarse sólo en el puro aumento de cantidad sería no tener en cuenta la parte más importante de este carácter

de complejidad; pues, verdaderamente, resulta más significativo el cambio cualitativo que se originan en los diversos elementos de un sistema al incrementarse el número de relaciones y conexiones que soportan dichos elementos. Es sabido que en un conjunto sistémico la «naturaleza» del sistema depende no sólo de variables internas sino también, y muy especialmente, de las variables externas, o sea, en nuestro caso de las relaciones en la estructura social. De ahí que al aumentar las relaciones sistémicas, aumente el conjunto de variables sociales que inciden en cualquiera de los elementos sociales considerados, y se vayan produciendo cambios cualitativos progresivos en ellos. Esto es, en el fondo, lo que ha ocurrido con la sociedad contemporánea al transformarse en «sociedad tecnológica»: el desarrollo, implantación y uso de las nuevas tecnologías comenzó quizás por un aumento cuantitativo de los elementos tecnológicos incidentes en la vida humana, pero su incremento progresivo y permanente ha generado una serie de cambios cualitativos respecto de la situación anterior que han conducido a la realidad efectiva de nuestra sociedad como sociedad tecnológica. Los ejemplos más concretos pueden ser múltiples: al principio, el uso del ordenador personal fue tímido, más tarde se incrementó notablemente, y por último, ha llegado a tal extremo que nuestra vida social en muchas de sus facetas relevantes, laboral, lúdica, administrativa, etc., está hoy condicionada por el lenguaje «digital» y no se concibe sin él. Traspasado, pues, el punto crítico del incremento cuantitativo se produce una variación cualitativa estructural que puede afectar a sectores sociales completos e incluso al sistema social en su totalidad. Esto último sería el caso de la transformación del modelo de racionalidad social pretecnológica en racionalidad tecnológica, la cual es, como se verá más adelante, la forma de racionalidad imperante, para bien y/o para mal, en nuestro mundo contemporáneo.

Ahora bien, si es cierto este aumento vertiginoso de la racionalidad social que ha elevado a la categoría de complejidad al rango de categoría ontológico-social básica, entonces se desprende una consecuencia ineludible: la sociedad tecnológica es una sociedad en permanente cambio y además, a una velocidad realmente insospechada hace tan sólo unos pocos decenios atrás. Por supuesto, no se trata de que en otros momentos históricos no existiera el cambio, pues eso es imposible, sino más bien que la velocidad de éste se ha incrementado sobrepasando los límites críticos cada vez en muy poco espacio de tiempo, por lo que, por así decirlo, el estado *normal* del sistema social tecnológico es el de *cambio cualitativo* permanente. Así pues, compleji-

dad social y cambio estructural son factores que se autoimplican en la sociedad tecnológica.

Esto incide notablemente en la cuestión de los valores ético-sociales, pues se producen dos fenómenos especialmente significativos. De un lado, aparecen valores nuevos o adquieren un protagonismo impensado previamente valores que ya estaban presentes en nuestra herencia cultural, con lo que se incrementa el número de los mismos que se han de tener en cuenta a la hora de una toma de decisión individual o colectiva; de otro lado, la relación misma entre los valores implicados adquiere una complejidad mucho mayor y, al aumentar esa complejidad –por el mismo razonamiento expuesto antes–, la evaluación global de la situación social en examen puede variar respecto de la evaluación standard heredada de momentos históricos muy cercanos en el pasado.

Como ejemplo de un «nuevo» valor originado por la tecnología en su conjunto –y otros factores en los que ahora no sería procedente detenernos pues nos desviaría demasiado del hilo argumental del análisis– se puede citar el ascenso imparable de la eficacia operativa y de la eficiencia en la vida social actual¹⁰. Lo que se podría denominar el *factum* tecnológico de nuestro tiempo se traduce en cuanto a su influjo social en un imperio de la racionalidad de la eficacia, o sea, una *racionalidad pragmática* que incluso se impone sobre la racionalidad teórica tradicional heredada de la Modernidad y también de anteriores épocas históricas. El protagonismo de los valores pragmáticos, o sea, aquellos que se justifican en cuanto pautas de resolución de problemas en primer lugar y no tanto mediante una justificación doctrinaria en forma tradicional, es un aspecto crucial a tener en cuenta para una ética en la sociedad tecnológica.

Igualmente, un caso típico del cambio de evaluación global de situaciones sociales originado por la complejidad ético-social lo constituye hoy los así llamados «valores estéticos». En efecto, a la hora por ejemplo de una toma de decisión urbanística sobre la licencia de construc-

¹⁰ Se acostumbra a hacer una diferencia conceptual entre eficacia y eficiencia. La eficiencia sería la eficacia con el menor coste temporal y material (económico, la mayoría de las veces), y la eficacia se referiría únicamente a la consecución del objetivo propuesto. Ahora bien, si añadimos a la eficacia el calificativo de operativa, y hablamos en consecuencia de eficacia operativa, ambos conceptos serían prácticamente equivalentes, pues la mayor operatividad incluiría las condiciones del menor coste en general.

ción de edificios nuevos se ha convertido en un factor esencial la «armonía estética» del nuevo proyecto arquitectónico con el entorno histórico en el que se ha de situar, y es ya normal rechazar dicho proyecto por inadecuación a ese entorno. Tal decisión hace tan sólo unas décadas no era precisamente muy común, de ahí los desastres urbanísticos sufridos en ciudades de amplio abolengo histórico. Así, la evaluación social global cambia notablemente por el influjo del protagonismo social de los «nuevos» valores estéticos en consideración al lado de las condiciones tradicionales (perfección técnica del proyecto arquitectónico, viabilidad jurídico-administrativa, etc.).

La conclusión general para la cuestión ético-social parece obvia: la forma de relación de los valores en liza cambia notablemente en una sociedad como la actual afectada por un cambio acelerado y en la que la evaluación de valores se ha tornado extraordinariamente compleja y está condicionada por la eficacia operativa. Será preciso entonces ensayar un modelo pragmático para la ética y los valores, lo que implica una actitud muy distinta al modelo doctrinario tradicional.

D) Pragmatismo

Los factores anteriores producen a su vez un elevado pragmatismo social, es decir, se exige en primer término que los valores posean, al ser aplicados en situaciones concretas, una estricta eficacia operativa. Obviamente, no se quiere decir con ello que tal eficacia se alcance plenamente, pues en multitud de ocasiones eso no será fácticamente posible, sino que el criterio social de aceptación y puesta en práctica de valores se regirá especialmente –aunque tal vez no sólo– por dicho criterio pragmático. Ésta es una consecuencia además de la influencia de la racionalidad implícita en el *factum* tecnológico de nuestro tiempo y en la instauración consecuente de una sociedad tecnológica. Ya hemos avanzado antes que la racionalidad social de nuestro entorno sigue las pautas de una racionalidad tecnológica (RT), por lo que ahora será oportuno describir brevemente los rasgos diferenciadores de ésta para ver su enlace lógico con el pragmatismo social mencionado¹¹. El primer carácter de RT es que no trata primariamente de res-

¹¹ Ya hemos desarrollado «in extenso» este tema en otras publicaciones, por lo que ahora tan sólo haremos un resumen sucinto suficiente para esta ocasión. Véase cita nº 3.

ponder a la pregunta clásica anterior de los modelos de racionalidad —incluida la racionalidad científica—, o sea, a la pregunta esencialista «¿qué es el objeto?», sino a la cuestión «¿para qué sirve?». Lo que busca primariamente la tecnología es construir un artefacto-herramienta que muestre inmediatamente en su aplicación la eficacia para la que ha sido diseñado. Así, su criterio de validez epistemológica es justamente el criterio de eficacia operativa ya aludido arriba, lo cual implica que los fines pragmáticos del conocimiento basado en tal tipo de racionalidad primen sobre los fines teoréticos (respuesta al «¿qué es?»). No significa esto que desaparezca la búsqueda teorética como tal, pues obviamente la tecnología necesita de la ciencia¹², sino que los fines teoréticos quedan subordinados a los fines pragmáticos. Esto supone una inversión de la relación clásica entre los fines del conocimiento: mientras que en los modelos de racionalidad anteriores la pregunta por el «¿qué es?» era el punto de partida del ejercicio del conocimiento y después se investigaban sus posibles aplicaciones fácticas buscando el beneficio humano, ahora en el modelo de RT, son éstas últimas las que pasan a primer plano y a ellas se subordina la indagación teorética. Este criterio pragmático de validez epistemológica se ha impuesto en la práctica casi de modo generalizado. Así por ejemplo, actualmente se priman las investigaciones referentes a las llamadas «ciencias duras» y «tecnología punta» en base a su esperada utilidad social inmediata, mientras que las investigaciones humanísticas, cuya pragmaticidad como mucho sólo se verá —si es posible «medirla»— a medio plazo, o mejor a largo plazo, se consideran menos «urgentes»; y, en cualquier caso, la eficacia operativa de sus resultados será siempre, para una mentalidad regida por un modelo de RT, mucho más discutible y menos fidedigna (digna de crédito) que las investigaciones en aquellas áreas científico-tecnológicas apuntadas. Los ejemplos podrían multiplicarse, pues no es éste ni mucho menos el único¹³.

¹² Es más, se acostumbra a diferenciar la «técnica» de la «tecnología» en que ésta última es la técnica derivada del conocimiento científico como tal, mientras que el término «técnica» incluiría además todas las técnicas pre-científicas. Ahora bien, hoy día la inmensa mayoría de las «técnicas» son tecnológicas, de ahí la equivalencia de hecho entre ambos términos en el lenguaje cotidiano.

¹³ Así, el mismo lenguaje humanístico tradicional se ha visto invadido por términos netamente tecnológicos: el uso del término «técnicas educativas», hoy extendido por doquier, es un ejemplo de ello; pues lo que se está buscando son «instrumentos-herramientas» para la tarea educativa que cumplan precisamente el criterio expuesto de eficacia operativa. Para un análisis crítico sobre la extensión del lenguaje originariamente técnico a otros campos no estrictamente científicos o tecnológicos, véase A. ALONSO,

Un segundo rasgo de RT que es conveniente señalar es su autoexpansión indefinida. Esto no es sino consecuencia inmediata de su criterio constituyente de eficacia operativa, pues, ¿qué mayor eficacia epistemológica que abarcar el máximo posible de la realidad bajo sus pautas propias? La RT tratará siempre de racionalizar lo real en función de dicha eficacia, por eso la tecnología y su modelo de racionalidad no pueden sino crecer espontáneamente. Obsérvese entonces que no sólo habrá cada vez más tecnología por la demanda social de nuestro mundo (factor externo de crecimiento) sino por la estructura interna misma del *factum* tecnológico y su racionalidad implícita (factor interno). Se justifica así lo que afirmamos más arriba de que en la tecnología en su conjunto como fenómeno histórico se cumplía lo que ya decía Galileo sobre la ciencia en los comienzos de su instauración histórica, es decir, que no puede sino crecer. Utilizando una distinción conceptual clásica se podría decir que esto constituye su «modus essendi» y no únicamente su «modus operandi», o igualmente que en la tecnología y su modelo de racionalidad se cumple saturadamente el viejo adagio «operari sequitur esse». De ahí que el fenómeno tecnológico contemporáneo sea «naturalmente» autoexpansivo con todas sus consecuencias, y una prueba de ello podría ser precisamente que la racionalidad social actual siga sus pautas, independientemente de que se sea o no consciente de ello.

El último rasgo de RT a mencionar aquí está implícito en los dos anteriores: RT es una racionalidad que busca la transformación y manipulación¹⁴ de lo real. De ahí que la tecnología y su modelo de racionalidad no puedan por menos que «cambiar cómo están las cosas», e induzcan necesariamente ese cambio social acelerado que ya se indicó más arriba al inscribirse en la estructura de la sociedad actual como factores vertebradores significativos de ella y que la convierten, permítase la reiteración, en una sociedad tecnológica.

C. GALÁN, «Palabras, discurso y tecnociencia: análisis lingüístico y filosófico», *Argumentos de Razón Técnica*, nº 4, 2001.

¹⁴ El termino «manipulación» no tiene ahora ningún sentido peyorativo sino únicamente descriptivo, o sea, modificar, alterar, transformar en suma, la realidad afectada. Recordamos aquí que nuestra actitud es primariamente descriptiva y no valorativa, como ya dijimos al comienzo. Evítese, por tanto, cualquier connotación antropológicamente «emotiva» respecto de esta exposición del modelo de racionalidad tecnológica. Ocasión habrá de introducir otras instancias analíticas que ahora entorpecerían la justa comprensión de lo que deseamos señalar.

Una consecuencia importante conviene destacar de este pragmatismo social provocado por RT —entre otros factores—. Y es que la mentalidad del hombre contemporáneo se ha vuelto algo recelosa frente a la «theoria», o sea, frente a las actitudes teóricas, que, en otros tiempos, poseyeron una cierta supremacía. Lo que se espera del conocimiento y del saber son *resultados* específicos y prácticos en primer lugar, o sea, se desea constatar con rapidez la aplicabilidad de aquellos respecto de los problemas para los que fueron creados. El llamado pensamiento «postmoderno» lo ha diagnosticado certeramente: no son procedentes los «metarrelatos» teóricos de justificación y fundamentación en las sociedades heredadas de la Modernidad, la contextualización es el medio en el que se mueve la razón, la verdad no es ni lógica ni metafísica, sino sobre todo retórica¹⁵. Ahora bien, si bien este diagnóstico corresponde a la situación actual, el problema es que el hombre necesita de un mínimo de seguridades existenciales y sociales para llevar a cabo su vida, para saber «a qué atenerse», por lo que no le basta normalmente con ese nivel retórico, y el problema estribará en cómo ir más allá de él en un ambiente social técnico-pragmático muy acusado.

Este carácter social, proclive a mirar con sospecha a la razón teórica, habrá que tenerlo muy en cuenta a la hora de enfrentar el tema ético, pues significa nada menos que la forma tradicional de presentar los valores, impregnada de racionalismo y doctrinarismo¹⁶, también será mirada con recelo, por lo que en una sociedad pragmática se necesitaría ensayar otra forma más acorde con el pragmatismo señalado.

E) «Horizontalidad» social

Finalmente, conviene señalar otro carácter derivado esta vez no tanto del *factum* tecnológico —de modo directo como en el caso anterior— cuanto por la democratización progresiva de los sistemas sociales contemporáneos. La implantación regular de la democracia trae como consecuencia una igualdad social creciente entre los ciudadanos, la cual

¹⁵ Vid. G. VATTIMO, P.A. ROVATTI, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988. La edición original italiana dice exactamente: «Il vero... non ha natura metafisica o logica, ma retorica», *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 25-26.

¹⁶ Insistimos de nuevo aquí, como hicimos antes con otro término, que estos conceptos en ningún caso implican una valoración negativa o peyorativa, y se trata únicamente de describir la situación con la terminología acuñada por la tradición cultural y aceptada comúnmente, sin otras connotaciones ajenas a nuestra intención.

puede llegar incluso a patologías comunitarias como es el caso del igualitarismo. Por igualdad entendemos una atenuación específica de la jerarquización social de otras épocas y una mayor paridad entre los ciudadanos. Por supuesto, no se trata de la cancelación de las diferencias sociales, pues esto sería fácticamente imposible y además contraproducente si se lleva al extremo del igualitarismo¹⁷, sino más bien del reconocimiento general de una igualdad social en cuanto a derechos, oportunidades, prestaciones sociales, etc. Así, por ejemplo, frente a la antigua «verticalidad» de los sistemas sociales del «Ancien Régime» o de las organizaciones sociales autoritarias, hoy día habría que señalar una cierta «horizontalidad» tendencial en la sociedad. Esto no quiere decir que haya desaparecido la jerarquización por completo, pues eso se ha mostrado inviable de hecho, sino que el establecimiento y uso de las libertades políticas y sociales, como conquista histórica irrenunciable del hombre moderno, ha traído consigo una fuerte nivelación social de la ciudadanía, incluso podría decirse una acusada «socialización» en términos clásicos.

Este fenómeno también produce sus consecuencias oportunas en cuanto al tema ético. En efecto, pues esa nivelación apuntada induce a su vez una nivelación de las relaciones entre los valores ético-sociales, o sea, está llevando a considerar dichos valores como un bloque con una estructura jerárquica muy menguada entre ellos, si se compara con situaciones históricas pasadas –pero no demasiado alejadas–. En otras palabras, se estaría pasando a un proceso de atenuación insistente de la jerarquización de valores, rehusándose muchas veces la subordinación clásica de unos valores a otros, y exigiéndose más bien una coordinación entre los mismos y un cumplimiento aceptable de *todos* aquellos implicados en la situación moral correspondiente. En suma, de la idea de «jerarquía de valores» se estaría pasando a la idea de una «integración armónica» de valores, o si se prefiere a una «equidad de valores». Obsérvese que no decimos «igualdad de valores», pues eso es imposible prácticamente y también teóricamente a causa del contenido propio de cada valor, sino «equidad», es decir, dar a cada valor lo que se merece¹⁸ respecto de la situación en la que hay que aplicarlos, pero sin subordinación teórica previa entre ellos. Esto supone un cambio en

¹⁷ La historia reciente parece haberlo mostrado con el fracaso social, económico, etc. de los sistemas colectivistas, como la antigua Unión Soviética y sus países satélites.

¹⁸ Es ésta la significación del término «equidad» acorde con el caso, tomada directamente del Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española, Madrid, 1992, vol. I.

verdad relevante para la metodología ética, e igualmente para la misma estructura de una ética en la sociedad tecnológica. Ya se verá más adelante el alcance de estas afirmaciones, pues de hecho su desarrollo constituirá uno de los aspectos nucleares del modelo formal de ética que mantendremos.

1.2. *Metodología ética en una sociedad tecnológica: el «Caballo de Troya al revés»*

a) *El «Caballo de Troya al revés»*

En la vida ordinaria se dice con frecuencia que el modo de presentación de una idea, propuesta, etc., influye tanto o más en la posible aceptación del sujeto receptor, ya sea individual o colectivo, que el contenido de la idea o propuesta mismas. Herir la sensibilidad de aquél en la forma de presentación, aunque la oportunidad y la razonabilidad de las propuestas sea evidente, eleva la probabilidad del fracaso hasta casi la certeza. Por eso, es de capital importancia examinar cuál podría ser el método de presentación de valores –y de eventual introducción de los mismos– frente a la sociedad y al hombre contemporáneos, máxime si hay que tener en cuenta además que existe actualmente una crisis de valores sociales, como ya se señaló al comienzo. De ahí que la metodología de presentación de los valores éticos deba ser estudiada con tanto cuidado como los contenidos éticos mismos.

En consecuencia, para ello deben ser tomados seriamente en consideración los rasgos sociales indicados en el apartado precedente, cuya incidencia en nuestro tema hemos tratado de mostrar inicialmente a la par que su descripción oportuna. Pues bien, si el nervio central que caracteriza a la sociedad tecnológica es el pragmatismo y la eficacia operativa, la metodología de presentación de valores y de la ética como tal deberá adecuarse a ellos. Esto parece obvio tras todo lo expuesto hasta aquí. Ahora bien, ¿qué significa en concreto?

En primer lugar, y desde un punto de vista colectivo, se trataría de mostrar la posible eficacia operativa de los valores éticos para el desarrollo y estabilidad de la sociedad tecnológica global; y, en segundo lugar, desde el punto de vista del individuo, se trataría de mostrar que los valores son medios oportunos para la consecución del bienestar –en el sentido más amplio del término– a nivel individual. En suma, de lo que se trata es de mostrar que los valores presentan una dimen-

sión operativa básica, y que son procedentes por el propio *interés* y *conveniencia* de la sociedad y del individuo. O, expresado en otros términos, que los valores éticos poseen una vertiente pragmático-operativa de primer orden, que deben ser puestos en práctica por el propio interés y conveniencia del individuo y del cuerpo social; es decir, que son elementos que contribuyen a los fines generales del hombre en su vida, tanto a nivel colectivo como individual. Se trata, pues, de ensayar un método diferente al que nos ha legado la actitud ética tradicional, la cual partía de una justificación previa de los valores que se daba por buena (religiosa, filosófica basada en una concepción a priori de la naturaleza humana, o de cualquier otro tipo), y como consecuencia, se aceptaba implícita o explícitamente que la acción humana se debía de adaptar a ellos porque estaban ya justificados en sí mismos. El influjo de este enfoque tradicional, que llamaremos en general doctrinario, es bien patente aún hoy día, pues la manera más común de enfrentar el problema ético es situar, de un lado, el sistema (S) de valores éticos defendidos, y de otro, el sistema social tecnológico (S=), y establecer que éste *debe* adaptarse necesariamente a aquél. Ahora bien, esta forma de proceder está condenada al fracaso de antemano por variadas razones. Primero, porque el sistema tecnológico posee una autonomía de funcionamiento especialmente notable, merced a su criterio de eficacia operativa y a su carácter autoexpansivo, los cuales rechazarán antes o después cualquier elemento extraño a ellos, ya que resultaría «sospechoso» para el cumplimiento de la eficacia operativa y la expansividad inherentes al sistema. Así, poner S y S= uno al margen del otro, como entidades ajenas en principio, llevará a la derrota del más débil de los dos, que, en este caso, parece a todas luces el sistema ético. Tanto es así que en los estudios sobre «Ciencia, Tecnología y Sociedad» se ha acuñado el así llamado «imperativo tecnológico», el cual en su formulación más habitual rezaría del siguiente modo: «todo aquello que técnicamente se pueda hacer, se va a hacer», lo cual plantea, entre otras cosas, el conocido debate acerca del determinismo tecnológico¹⁹. No obstante, creemos que tal formulación sería algo exagerada y fatalista, dejando poco margen para la intervención humana «correctora», por lo que preferimos lo que llamamos imperativo tecnológico débil, a saber: «todo aquello que técnicamente se pueda hacer, tenderá a hacerse», y eso debido a las razones apuntadas antes; ahora bien, tal formulación permite claramente una oportunidad para la actuación humana,

¹⁹ Cf. J. ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Oeconomica, 1990 (reed. de 1954); *Le système technicien* Paris, Calman-Lévy, 1977.

y en concreto la acción correspondiente a los valores éticos... si se emplea el método adecuado.

Porque, en efecto, el determinismo tecnológico es una exageración que ignora en la práctica las condiciones –restricciones, si se quiere– sociales de todo tipo del sistema tecnológico, las cuales no autorizan a pensar que el *factum* tecnológico sea una suerte de «Leviathan» hobbesiano –more technico–. Con todo, algo de verdad contiene esa exageración, y es que el *factum* tecnológico posee una fuerza propia de gran magnitud, que aquí hemos concretado en la eficacia operativa y su carácter autoexpansivo. Por ello, no se debe menospreciar su autonomía propia –pero no «independencia», como parecen querer tecnófobos agoreros y catastrofistas–. De lo que se trata, por tanto, es de presentar lo ético y sus necesidades *con las mismas armas* que el presunto contrario, o sea, mostrando la eficacia de la ética y sus valores para los fines de la sociedad tecnológica y del individuo humano en ella, o, en otras palabras, mostrando la pragmaticidad de los valores éticos en primer término.

Pero también desde el punto de vista del hombre individual esa estrategia tradicional estaría abocada a infeliz término. Pues tampoco el hombre contemporáneo estaría dispuesto a aceptar fácilmente elementos ajenos a su autonomía, libertad y privacidad, que se consideran ya conquistadas de forma irrenunciable tras un denodado esfuerzo histórico de varios siglos. En un hipotético enfrentamiento entre valores éticos justificados por su intrínseca positividad y los elementos antropológicos antes mencionados, parece claro que serían los segundos los que ganarían la batalla. Si lo ético se presenta, por ejemplo, como un «deber» por el deber, entonces, seamos sinceros con nosotros mismos, tan sólo los héroes se conducirían por ese criterio en la actualidad. Pero los héroes son muy pocos por definición, y es preciso aspirar a un universo más amplio... Y entiéndase bien: no se está afirmando que esto sea bueno así, o que lo otro es una ilusión imposible, sino que, hoy día en nuestra sociedad, las cosas están como están, independientemente de como a cada cual le gustaría que estuvieran.

Obsérvese entonces que, desde nuestra posición, el interés y la conveniencia pasan a ser instrumentos estratégicos, incluso de corte ético. Todo ello altera con fuerza la manera tradicional, más o menos común de forma general, de justificar los valores éticos. Pues, efectivamente, los valores venían justificados por su intrínseca positividad, independientemente de su grado de posible aceptabilidad humana, y esa

positividad se podría fundamentar de variados modos, como ya indicamos arriba. Ahora, lo que estamos proponiendo aquí, es que pongamos entre paréntesis cualquier justificación o fundamentación doctrinarias, y tratemos de presentar e introducir los valores ético-sociales porque *convienen e interesan* al hombre para su vida, o sea, se trata de mostrar la operatividad y pragmatidad de ellos para la vida humana en una sociedad tecnológica que posee los rasgos descritos en el apartado anterior. Abundando algo más en esta vía, se podría afirmar que los valores éticos serían pautas de resolución de problemas humanos y, por tanto, útiles oportunos para la vida del hombre contemporáneo²⁰. En definitiva, a la vieja dualidad filosófica tradicional de que «los entes son» y «los valores valen», habría que añadir un tercer elemento de capital importancia para una ética posible en una sociedad pragmática como la actual: «los valores sirven». De esta manera, o sea, acentuando y destacando la dimensión pragmática de los valores, quizás podrían ser introducidos y aceptados más fácilmente por un sistema social conducido por la eficacia operativa, ya que, en principio, serían considerados como factores acordes o no opuestos o ajenos a esa estructura social pragmático-tecnológica.

Esta estrategia metodológica la denominamos el «Caballo de Troya al revés». Esta metáfora sin duda ayudará a comprender mejor el sentido de lo que estamos exponiendo. En efecto, porque, al igual que el «caballo de Troya» clásico fue presentado a los troyanos como un obsequio divino, o sea, como algo conveniente y digno de atención, y por eso fue introducido en la ciudad, lo mismo ocurriría con los valores éticos desde esta metodología pragmática que destaca el interés y la conveniencia de los mismos para la vida humana, y tal vez así serían más fácilmente aceptados y acogidos. Ahora bien, este «caballo de Troya» es «al revés», porque no se trata de un instrumento de destrucción –como sucedió con el caballo de Troya clásico– sino todo lo contrario, pues constituiría un instrumento de construcción, desarrollo y bienestar posibles del hombre y de la sociedad, y así sería presentado.

En resumen, de lo que se trata es de asumir en el tema ético los rasgos expuestos de la sociedad tecnológica y obrar con todas sus consecuencias, o sea, utilizar las mismas armas del presunto adversario. Sin duda que la estrategia del «Caballo de Troya al revés» conlleva riesgos,

²⁰ Obviamente, la «resolución» de un problema humano podrá ser total o parcial, es decir, no hay que entender aquí resolución en un sentido absoluto, el cual muy pocas veces se produce –si es que se produce– en la vida humana.

pero no hay situación humana sin él, y, en cualquier caso, se trataría de un riesgo consciente y calculado, por lo que ya disminuiría como tal; y, sobre todo, el asunto entre manos es de gran envergadura, es decir, puede ser mucho lo que se gane, por lo que parece, en principio, un riesgo razonable²¹. Ahora bien, una vez introducida la estrategia formal conviene sin duda dotarla de contenidos concretos, suficientes y adecuados a la ocasión presente²², tanto en el plano del individuo humano como en el de la colectividad social, pues de lo contrario no se comprendería precisamente su posible eficacia operativa...

b) *El «imperativo» ético formal de felicidad en el hombre contemporáneo*

No es extraño afirmar hoy día que el tema de la felicidad es una tarea pendiente de la ética²³, esto es, que la felicidad humana ha de ponerse en relación adecuada con la dimensión ética. Antes dijimos que, a nivel del hombre individual, la metodología pragmática tenía que resaltar el interés y conveniencia de los valores éticos mostrando su contribución específica al bienestar existencial del individuo. Ahora de lo que se trataría sería de concretar qué es eso del «bienestar», y esa labor no es otra que analizar –hasta dónde sea factible sin caer en subjetivismos– el problema de la felicidad humana en relación con la ética; porque, aunque no es incorrecto utilizar el término bienestar en este asunto, si embargo quizás posea connotaciones muy específicas (de corte material, económico, profesional, etc.) que reducirían demasiado el alcance conceptual que aquí querríamos sugerir. Por el contrario, el término felicidad recoge plenamente el sentido de lo que trataremos de exponer a continuación.

²¹ Sobre el tema del riesgo ético, que aquí no podemos abordar por razones obvias, véase por ejemplo E. AGAZZI: *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Edición, traducción y referencias bibliográficas españolas a cargo de R. Queraltó. Madrid, Tecnos, 1996, p. 262 ss. (Es un capítulo completo dedicado a este problema).

²² Aparte de las contribuciones propias ya mencionadas, todo lo expuesto lo hemos desarrollado «in extenso» en nuestro libro de próxima publicación titulado *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El «Caballo de Troya al revés»*. Madrid, Tecnos, 2003.

²³ Así lo señala, por ejemplo, Eugenio TRÍAS, «Ética y condición humana: reflexiones sobre felicidad y libertad», en G. GONZÁLEZ R. ARNAIZ (coord.), *Derechos Humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 20.

Así planteadas las cosas, la metodología del «Caballo de Troya al revés» implicaría presentar los valores éticos como elementos constructores de la felicidad del individuo humano (entre otros factores, por supuesto). De esta manera, la conducta humana «more ethico» sería obviamente de interés y conveniencia para el hombre, ya que lo ayudaría a ser feliz, o, si se prefiere, más feliz que sin tener en cuenta los valores. Obsérvese de nuevo que aquí no insinuamos para nada que dichos valores deban ser puestos en práctica porque sean justos o buenos o convengan a la naturaleza humana, y aún menos, porque procedan de un mandato divino. Todo eso no está excluido de nuestro planteamiento, pero sencillamente no es ésta la fase o el momento «procesal» oportuno para esa justificación doctrinaria de los valores éticos, pues, como venimos afirmando, si se procede así *desde el principio*, el fracaso será un hecho por los motivos ya expuestos más arriba.

Ahora bien, ¿es todo esto posible y cómo? ¿Es razonable pensar que lo ético contribuye sustancialmente a la felicidad? ¿Acaso no se vivencia el mandato ético como algo fastidioso, o cuando menos molesto, por parte del hombre contemporáneo? ¿Cómo va a contribuir a «mi» felicidad algo que me resulta penoso... permanentemente? (Y el «mi» entrecomillado es de gran importancia ahora, dado el individualismo extremo del hombre actual, sobre todo en las sociedades del primer mundo).

La relación posible entre ética y felicidad no es nueva ni mucho menos en la historia del pensamiento humano. Se remonta muy lejos, al mundo clásico en Grecia: la ética de Aristóteles es una ética que busca la felicidad humana, su finalidad es la «eudaimonía». Y no es la única, pero no podemos ahora detenernos en ello. El caso es que este enlace entre ética y felicidad se obscureció notablemente en tiempos posteriores, y más concretamente, por cuanto nos interesa ahora a nosotros, en la Modernidad. Y, no lo olvidemos, somos herederos de la Modernidad; por eso, y por otras razones también que no podemos abordar aquí, no es de extrañar que el hombre y la sociedad herederos de ésta contemplen como algo desusado una posible relación positiva entre ética y felicidad. Sin embargo fue posible en otros momentos históricos, y quizás también ahora aunque por una vía inesperada.

No es una tarea fácil, sin duda. Para comenzar, el mismo término «felicidad» es inabordable en forma general, pues, ¿quién se atrevería a decir *hoy* qué es o en qué consiste la felicidad para el hombre? Cada uno de nosotros daríamos una respuesta diferente si se nos preguntara

en esos términos. De ahí que, otra vez nuevamente, la pregunta esencialista, la cuestión que demanda por el ¿qué es? no sería oportuna. Esto indica que el problema de la felicidad no puede ser planteado buscando un contenido material en la respuesta. No se trata, pues, de enjuiciar el tema desde su vertiente material, que ha sido la utilizada comúnmente, y que, dado el pluralismo, la multiculturalidad, etc., de la sociedad contemporánea, sería inviable hoy día.

Exploremos, entonces, otra vertiente. Y ésta no puede ser otra que la vertiente formal. No daremos por tanto ninguna «definición» de felicidad, sino que se ensayará un camino mucho más modesto para ver qué relación puede presentarse entre felicidad y ética. Y es preciso, primero, constatar un hecho: todos los hombres quieren ser felices. Esto no parece tener excepción, pues, ¿es que hay alguien que no quiera serlo? Casi habría que considerar una grave patología en un sujeto humano que rechazara ser feliz. Si el mencionado Aristóteles comenzaba una de sus principales obras²⁴ por la famosa afirmación «todos los hombres por naturaleza quieren saber», un hipotético tratado de «ética pragmática» tendría que empezar por esta otra: «todos los hombres quieren ser felices» (nótese que se ha eliminado «por naturaleza», precisamente por coherencia con nuestra metodología). Esto señala algo muy importante, y es que la felicidad es un hilo conductor de la existencia humana, tenga el contenido material que tenga en cada cual, o, dicho en términos más técnicos desde el punto de vista filosófico (ahora kantiano), podría considerarse como una idea regulativa de la vida humana. Sin duda no podemos dar una idea constitutiva de felicidad, no podemos establecer un contenido material «claro y distinto» de ella, pero lo cierto es que el deseo de tenerla no abandona jamás al hombre, y éste el dato antropológico que no podemos soslayar. Si todo esto es así, casi podríamos extraer una consecuencia sorprendente, pues desde la perspectiva pragmática aquí empleada se podría formular un primer «imperativo» ético formal que sería el siguiente: «todos los hombres tienen la obligación moral de ser felices, o, al menos, buscar su felicidad». ¿Por qué? La razón es obvia: porque no hay asunto existencial que posea mayor interés y conveniencia para él, si es cierto el dato antropológico de partida.

Desde esta visión empieza a vislumbrarse que la ética puede tener una conexión razonable con la felicidad, ya que ser feliz tendría una dimensión moral acorde con la pragmaticidad, o sea, el interés y

²⁴ Met., I, 980a.

la conveniencia existenciales en la vida humana. Obsérvese, de nuevo, que la conexión no es que hay que ser feliz porque eso es «bueno» o es «justo», con lo que estaríamos abocados a una teoría del bien o de la justicia, antes o después de tendencia universalista y de difícil justificación en una sociedad pluralista y multicultural, sino que el enlace es el interés y la conveniencia personales, por muy duras que puedan parecer a algunos estas palabras, las cuales vamos a concretar ahora examinando más de cerca la significación formal de la felicidad.

Acudamos nuevamente a la experiencia existencial. ¿Cuándo dice un ser humano que es feliz o que es más feliz que antes? Cuando ha satisfecho fines y deseos personales, y es éste el significado formal positivo de la felicidad. Con independencia del contenido concreto de tales fines y deseos que, como se verá más abajo, cambia continuamente porque la felicidad se hace en la vida y ésta es dinámica y cambiante, como resulta de la experiencia existencial de todo individuo —o, se podría decir con inspiración orteguiana, es «circunstanciada» siempre—, lo cierto es que felicidad es satisfacción en la existencia, es decir, consecución de fines y deseos.

Ahora bien, si es verdad que, como afirmaba Ortega, «yo soy yo y mi circunstancia», o sea, estoy rodeado en mi vida de *lo otro* distinto de mí, y en donde se incluyen como capítulo fundamental *los otros*, las otras personas, y además las cosas mundanas, entonces aparece un significado formal negativo de la felicidad. Y es que la satisfacción de mis fines y deseos ha de ser compatible con la posible felicidad de lo otro distinto de mí, y, en especial, la de los otros. Lo que implica que mi felicidad no debe causar sufrimiento en ellos, por lo que la significación formal negativa de mi felicidad es evitar el sufrimiento, tenga éste el contenido material que pueda tener en cada situación. Si yo no soy solamente yo, sino que yo soy yo y mi circunstancia, también la felicidad posible de ésta incide en mi felicidad, y debo componer un equilibrio integrado entre el significado formal positivo y el significado formal negativo, porque todo ello, es de interés y conveniencia para mi felicidad. El propio Ortega parece insinuarlo al completar su famoso aforismo con una segunda parte que casi nunca se tiene en cuenta, pero que forma parte esencial de su formulación completa. Añade concretamente: «y si no la salvo a ella no me salvo yo»²⁵. En definitiva, si no

²⁵ O sea, la frase completa es: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo». *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 322.

salvo a mi circunstancia no me puedo salvar yo. ¿Y qué significa salvarse aquí y por qué hay que hacerlo? Parece claro que, en traducción «pragmática», salvarse tendría que ser forzosamente conseguir ser feliz, porque, ¿qué cosa más eficaz y operativa para mi vida que ser feliz? Y hay que salvar la circunstancia porque su salvación contribuye a mi felicidad, o sea, porque mi circunstancia forma parte de mí también, y su felicidad –su salvación– compete a mi felicidad, es de interés y conveniencia para mí. Ahora bien, como yo no soy capaz de averiguar qué es la felicidad para los distintos elementos de mi circunstancia, tan sólo puedo ahora «detectarla» por vía negativa, donde la experiencia me dice que falta, que no está, y por ello mi satisfacción de fines y deseos debe evitar el sufrimiento en los elementos de mi circunstancia, y, especialmente, en los otros que al parecer son como yo²⁶.

Adviértase, por tanto, que el interés y conveniencia personales no son términos «inmorales», sino que están claramente conectados, desde una correcta pragmaticidad, con los otros, con la felicidad de los otros que son como yo y también con las cosas²⁷. Y, de otra parte, que la perspectiva pragmática reconoce como básico el entrelazamiento y relaciones del hombre en el mundo, pues todo el razonamiento anterior sobre la circunstancia opera con este presupuesto, lo cual no hace sino coincidir estructuralmente con los rasgos apuntados de la sociedad tecnológica analizados en el apartado anterior (complejidad, globalización, etc.). El punto de vista pragmático no implica egoísmo, el interés y la conveniencia personales no lo suponen automáticamente, sino que más bien el egoísmo constituiría una clara patología desde una ética pragmática.

²⁶ Obviamente, si el otro me comunica cuál sería su felicidad, o sea, sus fines y deseos compatibles socialmente, yo puedo ayudarle a conseguirlos, pero, de entrada, no puedo arrogarme ese conocimiento, por lo que la concreción del significado formal negativo de la felicidad tiene que ser el expuesto, es decir, evitar el sufrimiento, porque en el sufrimiento hay ausencia de felicidad perfectamente detectable según nuestra experiencia existencial, salvo en los casos de patologías –que son anormalidades antropológicas–, como dijimos ya más arriba. El sufrimiento sería admisible en el caso de que fuera imprescindible para conseguir un deseo y una satisfacción necesarias para alcanzar a su vez un grado superior de felicidad, como por ejemplo, como es la situación de una intervención quirúrgica, del esfuerzo en el trabajo, etc. Pero esto es claramente compatible con el «imperativo» formal de felicidad.

²⁷ De esto último se deriva un enlace claro actualmente con el medioambiente, por ejemplo, y también sería factible una «ética medioambiental» por motivos pragmáticos, sin necesidad de apelar a un «estatuto ontológico» propio de la naturaleza, como se hace hoy en buena parte de las «environmental ethics», que no hacen sino seguir otra vez una justificación doctrinaria de difícil aceptación social.

Ahora bien, en este momento cabe ya formular la pregunta específica: ¿por qué los valores éticos pueden conectarse definitivamente con la felicidad? No es difícil verlo tras todo lo expuesto: porque los valores éticos van a ayudar a resolver problemas individuales y sociales, y si resuelven problemas, o sea, si, como ya dijimos al comienzo, desde una perspectiva pragmática los hemos considerado como pautas de resolución de problemas, entonces no cabe duda de que pueden contribuir a una mayor satisfacción de fines y deseos, puesto que cuando se tiene un problema lo que se procura es encontrarle una solución –total o parcial–, es decir, tener satisfecha –resuelta– la situación problemática.

Desde el punto de vista individual, el asunto es claro. Pues nada menos que los valores éticos, al poder resolver problemas existenciales, contribuyen a la felicidad, que es lo que más desean los seres humanos; al poder encauzar positivamente (o sea, haciendo menguar el sufrimiento, por ejemplo) situaciones de problematicidad, son eficaces y operativos para la vida humana; en suma, no es que los valores valgan, sino que los valores sirven.

Abundando más en esta perspectiva pragmática sobre la felicidad desde un punto de vista formal habría que añadir un último carácter, que nos explicará además por qué no es posible concretar su contenido específico, o sea, responder a la pregunta por el ¿qué es? Se trata de que la felicidad es algo dinámico, es decir, cambiante y mudable, aunque pueda tener trayectorias generales más o menos definidas. No es difícil justificar esto. En primer lugar, la experiencia personal del ser humano es que, por muy feliz que se sea en un momento determinado, siempre se *siente* que se puede y se *desea* ser más feliz de lo que se es. Es evidente que nunca se alcanza la felicidad completa, por lo que el hombre está dispuesto continuamente a añadir más «contenidos» a su felicidad. Respecto de ésta, el ser humano es perpetuamente un «animal insatisfecho», por lo que la felicidad tenderá a ser enriquecida y aumentada invariablemente. O, en otras palabras, la felicidad es dinámica y nunca estática: no hay situación de felicidad a la que no se quisiera incorporar más todavía, no hay satisfacción –en sentido pleno– de la felicidad. Por eso, desde la perspectiva pragmática, la ética de la felicidad es un *quehacer sin fin*. Y es positivo, además, que sea así. Porque esto significa que el «imperativo ético» basado en la consecución de la misma será operativo durante *toda* la vida humana, o dicho más pragmáticamente, «servirá» mientras cada hombre viva, es decir, será

motor permanente de la acción. Y si los valores éticos entroncan con la felicidad, entonces también serían operativos permanentemente. Con lo que obtenemos en la práctica un resultado similar a las posiciones más tradicionales que afirmaban la «necesidad» antropológica de ser y conducirse éticamente por razón de la «naturaleza humana», o sea, justificado por razones doctrinarias; ahora también llegamos a esa conclusión, pero no por alguna forma de imposición teórica —que puede ser sin duda muy lícita—, sino a través de una vía más modesta, es decir, porque interesa y conviene al hombre para realizar su vida y a lo largo de toda ella de modo permanente. De la aseveración «el hombre debe ser ético por naturaleza propia» habríamos pasado a esta otra: «el hombre debe ser ético porque interesa y conviene a la felicidad en su vida».

A la razón anterior puede añadirse un segundo motivo de la dinamicidad de la felicidad, que la complementa oportunamente. Y es que si, como se ha dicho, la felicidad se hace en la vida, y ésta es específicamente cambiante y variable, porque sus circunstancias así lo son de manera fehaciente, entonces la felicidad también tiene que ser cambiante y variable, o sea, dinámica. No se trata sólo de que el hombre vivencie dentro de sí una insatisfacción permanente respecto de la felicidad concreta, sino que esto es así por la misma estructura de su vida. La vida humana, que, como decía Ortega, es la «realidad radical» (la raíz de lo real), es devenir constante, movimiento perpetuo, cambio sin fin, etc., por lo que los *contenidos* de la felicidad, los cuales forzosamente se consiguen dentro de la vida con tales características, han de ser asimismo forzosamente dinámicos. De ahí que siempre estemos prácticamente impelidos a desear más felicidad, es una consecuencia obvia de la estructura de la vida humana. Por ello, es de hecho imposible responder a la cuestión de la «naturaleza» de la felicidad humana, o sea, a la pregunta directa por el «qué es la felicidad», sino, más bien, habría que plantear el asunto demandándonos por la *historia* de la felicidad en cada cual²⁸. La felicidad son muchas cosas al mismo tiempo y muy variadas, según las etapas de la vida y según las circunstancias, y nunca se consigue plenamente a causa de la estructura dinámica de la vida misma donde se inscribe la posible consecución de aquélla. E insistimos que todo esto no es una «desgracia» para la dimensión ética —ni tampoco para la antropológica general— sino todo lo

²⁸ No en vano, ya Ortega afirmaba que el hombre no tiene naturaleza sino historia. Véase especialmente *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1962 (4ª ed.).

contrario, pues, desde nuestra perspectiva pragmática, resulta ser un motor inacabable para la práctica ética. La insatisfacción básica en la felicidad se convierte así en el *perpetuum mobile* de la acción ética.

Hasta aquí se ha analizado la posible aplicación de nuestros criterios metodológicos al individuo humano. Pero nuestro posible cometido también se refería al nivel social y colectivo, es más, por ahí comenzamos de manera general. Ahora, por tanto, es preciso trasladar la cuestión a la sociedad actual con los rasgos ya descritos de ésta más arriba. ¿Será factible encontrar vectores ético-sociales, pragmáticamente auténticos, utilizando el «Caballo de Troya al revés»?

C) *La obtención de vectores ético-sociales desde una perspectiva pragmática*

En la actualidad es un lugar común destacar en todos los foros, sean estos de la naturaleza que sean, la necesidad de la solidaridad como vector ético imprescindible para la paz social, tanto a nivel nacional como internacional. Unas veces se insiste directamente y otras con nombres diversos –cooperación, asistencia, ayuda, etc.–, pero siempre planea en el fondo la idea de solidaridad de una u otra forma. En la mayoría de las ocasiones se esgrimen razones que, con gran frecuencia y en gran medida, remiten a argumentos de los que hemos llamado doctrinarios, como por ejemplo, la fraternidad, el humanitarismo, etc. Sin subestimar el alcance de los mismos, aquí trataremos de ensayar otra vía distinta, basada en nuestra perspectiva pragmática, ya que, según los diversos agentes sociales reivindicadores de esa solidaridad social –tan admirables por cierto–, los resultados no son precisamente los que cabría esperar dada la envergadura de los problemas sociales a que se quiere justamente poner remedio.

Y tomamos el vector solidaridad porque, precisamente, es el primer vector ético-social que se obtiene para una sociedad tecnológica global desde la metodología del «Caballo de Troya al revés». En efecto, si la sociedad tecnológica es una sociedad caracterizada por la complejidad, es decir, por un aumento cuantitativo y cualitativo de la relacionalidad social hasta el punto de alcanzar una interpenetración entre todos sus elementos –individuales, colectivos, nacionales, etc.– que trae como consecuencia una dependencia global de todos con todos, entonces, para la estabilidad y paz sociales es indispensable el ejerci-

cio generalizado de la solidaridad, o sea, el compartir la «causa» del otro y adherirse a la satisfacción de sus necesidades sociales de todo tipo. Lo contrario conduciría, antes o después, a una situación de desorden global en la que, y esto es lo decisivo, *todos* perderían. Los tiempos de autarquía social parecen haber pasado en una sociedad global: los países desarrollados, por ejemplo, no pueden soportar un grado elevado de inmigración ilegal sin alteraciones subsecuentes en su estructura social, pero, a su vez, los países no desarrollados necesitan de la ayuda económico-social para lograr una estabilidad social y democrática suficientes. A ambos conviene por tanto, y es de su interés específico, que el ejercicio de la solidaridad produzca las condiciones globales imprescindibles para la paz social general. Obsérvese de nuevo que aquí no se reivindica el vector solidaridad por razones doctrinarias –humanitarias, por ejemplo– sino por conveniencia y provecho para todos. No se considera primariamente que es indigna una situación infrahumana de pobreza a causa de la dignidad inherente a toda persona, sino porque no conviene ni interesa tampoco para aquellos que ya salieron de aquella situación, y ello por motivos, digamos, «particulares». Si la sociedad tecnológica es un *sistema social* en donde todos sus elementos adquieren su plena significación y funcionalidad por sus relaciones respecto de los otros y del conjunto global, entonces, dada esa profunda interdependencia, conviene e interesa a todos una integración solidaria, pues, de lo contrario, tal sistema social se resquebrajaría fuertemente, y en esa situación, insistimos, todos perderían. La solidaridad social sería así un vector ético-social cuya práctica sería homomórfica con la estructura de la sociedad global, es decir, la práctica de la solidaridad incidiría en el equilibrio de las relaciones sociales, reforzándolas y cohesionándolas progresivamente, en definitiva, aumentando la fortaleza y la estabilidad de dicho sistema social global.

Lo que no es admisible, por motivos pragmáticos –y no sólo por razones humanitarias, de justicia, etc.–, es la actual situación de desequilibrio Norte-Sur, pues eso sólo puede conducir a tensiones cada vez más peligrosas. La economía globalizada, sobre todo la financiera; la interrelación de todos los países en el grave problema del medioambiente, que no «respetar» las antiguas fronteras nacionales; la falta de democracia real en un determinado territorio, que es un peligro fáctico para la estabilidad y desarrollo de zonas colindantes mucho más extensas, etc., son problemas que llevan a pensar inmediatamente en la necesidad de una solidaridad global como condición de paz en una

sociedad tecnológica global... para ganancia de todos, o sea, por interés y conveniencia de todos²⁹.

Es preciso, pues, darse cuenta de una vez por todas que con el advenimiento de la sociedad global «las cosas han cambiado», y además profundamente. No conviene ni interesa a nadie focos de tensión social pensando que «eso no me afectará a mí», pues dada la *estructura de red* de dicha sociedad tal visión de la realidad no es más que una ilusión ingenua. Y ya se han señalado hechos que apuntan suficientemente en esa dirección. Estamos en tránsito desde una sociedad de tendencia «vertical» a una sociedad de tendencia «horizontal», aunque por ahora será un proceso que pueda completarse, justamente también por motivos pragmáticos, ya que los igualitarismos han conducido precisamente a las desigualdades más crueles³⁰. Ahora bien, la tendencia histórica es esa, y a ella se ha de adecuar la acción social: de la sociedad en forma de pirámide se está caminando a la sociedad en forma de retícula. Y eso va a ser un punto capital también para la ética, como se verá más adelante.

Por todo ello, la solidaridad social muestra poseer en el momento presente una eficacia operativa relevante para el desarrollo armónico de la sociedad global, o sea, para *maximizar* las potencialidades de bienestar general inherentes a tal tipo de sociedad –tanto a nivel individual como colectivo–, y la primera de ellas es obviamente maximizar la paz social.

A partir de esta presentación pragmática del vector solidaridad se pueden obtener otros vectores ético-sociales necesarios derivados. Por ejemplo, la justicia social, la igualdad de derechos y la necesidad de un sistema democrático en la organización del estado. Y siempre por motivos pragmáticos.

Efectivamente, la justicia social, entendida aquí desde nuestra perspectiva pragmática como justicia distributiva, se ve de inmediato que es una consecuencia fáctica de la solidaridad. Ésta exige precisamente justicia distributiva, aplicable no sólo a bienes sino también a servicios,

²⁹ De ahí que, por ejemplo, resulte una ceguera histórica descomunal la negativa de U.S.A. a firmar y poner en práctica los protocolos internacionales de defensa global del medioambiente, con la «excusa» del coste excesivo de la reconversión industrial que supondría... precisamente en uno de los países más ricos del mundo. Y todo ello por motivos pragmáticos.

³⁰ No se olvide la lección histórica del hundimiento de la Unión Soviética y países satélites.

pues de lo contrario la solidaridad quedaría vacía en la práctica. Es tal razón la que se esgrime para justificar muchas veces la imposición fiscal, cuya recaudación se redistribuye en bienes y prestaciones sociales. Un sistema equilibrado de impuestos resulta indispensable para mantener el alto grado de prestaciones que el estado moderno ha puesto a disposición de sus ciudadanos, sobre todo en los países desarrollados, y la aceptación de ese sistema impositivo –aunque no se haga como algo «agradable» a menudo– resulta una condición sin la cual la socialización democrática del entramado comunitario es imposible. No cabe duda que uno de los principales factores de estabilidad y paz sociales es la existencia real de altas cotas de justicia distributiva. Conviene e interesa a todos porque la vida cotidiana se haría difícil, y a veces insoportable, sin los resultados de ella y la posibilidad de control social de la eficacia de las prestaciones y las inversiones sociales. O, en definitiva, sería como una condición de posibilidad para la realidad efectiva de la solidaridad social.

De igual modo podría razonarse respecto de la igualdad de derechos. Pues, ¿qué solidaridad fáctica se daría sin dicha igualdad? También aquí este vector funcionaría como una condición de posibilidad de la solidaridad. Obviamente, tal igualdad de derechos y oportunidades, promovida desde el poder público, no hay que confundirla con el igualitarismo social, ya que la historia reciente se ha encargado de demostrar la inoperancia del mismo como sistema comunitario: sencillamente es ineficaz para resolver los problemas sociales dadas las características de la condición humana. No vale aquí el lamento de que sería un sistema ideal si todos los hombres fueran más «buenos», pues el caso es que no es así y el hombre es como es y no de otra manera. Por eso, parece mucho más eficaz la práctica de la igualdad de derechos –quizás más modesta que el igualitarismo idealista–, la cual debe ser salvaguardada por la autoridad pública legítimamente constituida.

Esto último nos conduce derechamente a la democracia como sistema político, porque los dos vectores anteriores alcanzan su mayor operatividad en dicha forma de gobierno. Difícilmente el ciudadano podría estar «tranquilo» frente a posibles abusos en sistemas autoritarios y difícilmente también aceptaría en mejor forma las obligaciones sociales que traen consigo esos dos vectores que en los sistemas de representatividad y control democráticos. Como se ve, y fieles a nuestros criterios pragmáticos, no se justifica aquí lo democrático por motivos doctrinarios en función de los valores inherentes al hombre como

persona³¹, sino por algo más llano y menos complicado: simplemente porque las cosas sociales funcionan así mejor. Y de ello hay pruebas suficientes. El alto nivel socioeconómico de las zonas desarrolladas está indisolublemente ligado a la democracia como sistema político, esto es un hecho, y también lo es que los regímenes autoritarios o entran –antes o después– en quiebra, o mantienen un nivel de bienestar social no paragonable con los regímenes democráticos. Si se trata de maximizar el bienestar y la paz sociales, entonces, por los ejemplos históricos correspondientes, tanto positivos como negativos, la democracia se reafirma como vector ético-político.

En conclusión, puede constatarse tras esta breve exposición que también es viable el punto de vista adoptado aquí a nivel colectivo y social en general³². Obviamente, podrían obtenerse un conjunto mucho más numeroso de vectores siguiendo la misma orientación, y así lo hemos llevado a cabo en otro lugar, pero la extensión propia de esta contribución lo desaconseja en este momento. Y sobre todo porque ahora se ha de pasar a otra parte especialmente importante, como es el esbozo de la arquitectura interna de una ética según los presupuestos adoptados.

2. LA ESTRUCTURA POSIBLE DE UNA ÉTICA EN LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA: PIRÁMIDE Y RETÍCULA

A) *Ética en forma de pirámide*

En términos genéricos puede afirmarse que la ordenación interna de los valores éticos en las teorías éticas heredadas de la Modernidad –y también de la Antigüedad– conforma una estructura a modo de pirámide. En efecto, pues los valores se presentan concatenados de tal manera que, antes o después, se justifican finalmente por su remisión

³¹ Cosa que, reiteramos, no desechamos, sino que tan sólo eludimos aquí porque no forma parte de nuestra metodología pragmática. En ningún caso se debe pensar que ambas posiciones están enfrentadas, sino que, buscando la eficacia social de los vectores éticos, se está desarrollando otro punto de vista diferente que no excluye a otros que demuestren ser eficaces. La ventaja de esta metodología pragmática del «Caballo de Troya al revés» es que no excluye nada de antemano, mientras que la metodología doctrinaria no puede evitarlo en la mayoría de las ocasiones.

³² Para una ampliación y un desarrollo más acusado de esta parte, véase nuestro libro *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El «Caballo de Troya al revés»* (de próxima publicación, Madrid, Tecnos, 2003).

a uno o varios valores supremos, que cumplen la función de una fuente originaria de justificación axiológica. Las normas morales, las disposiciones éticas y los criterios de actuación práctica, se hallan así fundamentados «hacia arriba» hasta anclarse en ciertos valores considerados como indiscutibles. Habitualmente esta no discutibilidad a su vez se justifica finalmente en alguna concepción del hombre entendida como definitiva. Las hay de varios tipos, aunque para simplificar podemos reducirlas a dos: o bien de naturaleza filosófica, o bien de naturaleza religiosa. Del primer grupo serían las diferentes concepciones ontológicas acerca de la naturaleza del ser humano, especialmente el concepto tradicional de persona, y del segundo grupo se podrían citar las éticas de fundamentación religiosa que asumen alguna forma de revelación divina como fuente primordial. Por supuesto, y acordes con nuestra posición inicial, no se entrará aquí en discusión alguna sobre el conjunto de ellas. Las consideramos con todo respeto, pues su funcionalidad histórica ha sido grande y además afectan a las convicciones íntimas de muchas personas, y bastaría con eso para obligarnos a dicho respeto. Tan sólo ensayaremos otro camino expositivo que estimamos derivado de todo lo anteriormente expuesto desde el comienzo.

Ejemplos de esos valores últimos que ocupan el lugar de fuente originaria podrían ser sin duda la máxima moral del «deber por el deber», el hombre considerado como hijo de Dios, o la idea platónica del bien. Concepciones tales y otras que también podrían citarse tienen de común esa estructura piramidal de ordenación de valores. La cuestión a plantearse aquí es si esa arquitectura en pirámide puede encajar en una sociedad tecnológica con los rasgos que de ella hemos descrito más arriba y con la mentalidad y actitudes del hombre contemporáneo, como son el multiculturalismo, la dinamicidad social, la globalización, los problemas de aplicación del avance tecnológico, etc. En definitiva, el problema es si una estructura piramidal corresponde o no a una sociedad tecnológica, y si es operativa y eficaz.

La respuesta parece venir dada desde ese clamor generalizado por la crisis ética en el mundo actual. La dispersión ética parece un hecho incontrovertible y la multitud de actitudes morales diversas en la cultura contemporánea resulta un dato específico del entorno presente. Las causas que se aducen son múltiples: individualismo, pluralismo cultural, efecto natural de la democratización de la sociedad, pérdida de la fe religiosa, etc. En realidad lo que ocurre es que si el cambio social producido con el advenimiento de la sociedad tecnológica es tan gran-

de, si las cosas han cambiado en toda profundidad, entonces no debe asombrar que los modelos éticos heredados no sean de hecho los verdaderamente operativos en nuestro mundo social. Si la complejidad, globalización, multiculturalidad, relacionalidad social, etc. han alcanzado cotas tan altas como no se recuerda en épocas precedentes de la historia humana, e incluso la forma de racionalidad social –racionalidad tecnológica, como ya se vio– es otra muy diferente a las de antes, entonces hemos de indagar qué tipo de arquitectura ética se está desarrollando en nuestros días. Se trata, por tanto, de una tarea descriptiva de nuevo, o sea, para saber a qué atenernos, y, en principio, no valorativa, la cual pertenecería a un análisis posterior. Saber qué es lo que hay antes de proponer «soluciones» es un elemento indispensable para no jugar en el vacío, aunque sin renunciar a ir más allá en otro momento, dado que el hombre y la sociedad, a fin de cuentas, no pueden vivir sin tales soluciones, porque la tarea de vivir es una tarea de decidir continuamente qué hacer, y eso implica criterios éticos de algún modo.

Porque, lejos de catastrofismos morales que no van más allá del lamento, no creemos que los valores hayan desaparecido actualmente como dicen algunos. En acertada frase de Zubiri, la «moral como estructura» es concomitante con el ser humano *qua* humano³³. El «ajuste» del hombre con la realidad en su vida real es inapelable, y en ese ajuste ya se implican los valores de alguna manera. Lo que puede cambiar es el contenido de la moral, el contenido de los valores o los valores mismos, y también pueden surgir nuevos valores a tener en cuenta. O, lo que es igualmente importante y puede ser decisivo para saber a qué atenerse frente a la sociedad: que la ordenación interna, la relación entre valores, el entramado que ellos conforman y del que el hombre se impregna imperceptiblemente por vivir en esa sociedad y no en otra, en definitiva, que la arquitectura interna que conforman los valores y el sistema de los mismos cambien también y presenten una figura diferente.

Y es eso último precisamente lo que, a nuestro modesto parecer, está ocurriendo con el advenimiento de la sociedad tecnológica.

³³ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 343 ss. Una exposición de la posición zubiriana puede encontrarse en J.L.L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1972 (50 ed.), p. 71 ss.

No es que no haya valores ético-sociales operantes efectivamente, como se proclama desde actitudes excesivamente pesimistas, sino que la estructura axiológica de los mismos, el modo de relación entre ellos, ya no responde quizás al modelo piramidal. O, por lo menos, se está dando la *tendencia*, tal vez con bastante fuerza porque la nueva estructura social es enormemente proclive a ello, hacia una estructura axiológica muy distinta de la tradicional heredada, y considerada natural o casi natural por la «autoridad» de la tradición cultural.

Ahora bien, ¿y cuál sería esa figura, esa imagen, de la estructura axiológica en la sociedad tecnológica global?

B) Ética en forma de retícula

Al igual que antes, y para facilitar la adecuada comprensión de las ideas, emplearemos también una imagen geométrica. Y es que la arquitectura axiológica está cambiando a una forma de red, a una forma reticular. De pirámide a retícula. Lo cual trae no pocas consecuencias decisivas, sin el entendimiento de las cuales difícilmente sabremos a qué atenernos. El fenómeno no es que hayan «desaparecido» los valores, sino que, de un lado se han incorporado nuevos valores a tener en cuenta –el de la eficacia, por ejemplo, es primordial–, y de otro que la relación entre todos ellos, los nuevos y los que permanecen, deja de ser piramidal y pasa a ser reticular. De la verticalidad se está pasando a la horizontalidad axiológica, lo cual parece corresponder con los rasgos estructurales de la sociedad tecnológica. Veamos el asunto con más detalle.

Esa correspondencia estructural parece clara. En una sociedad cada vez más democratizada y socializada, en el sentido de que la igualdad de derechos y prestaciones sociales se ha impuesto progresivamente, la relacionalidad entre todos sus elementos se ha incrementado hasta producir cambios cualitativos en la estructura comunitaria respecto a hace tan sólo algunas décadas, y tales cambios han conducido a que las decisiones de los individuos y de las instituciones sociales hayan de tener en cuenta más parámetros axiológicos que antes. De otro lado, al existir un pluralismo social, fruto de todo ello, resulta difícil establecer decisiones inspiradas «piramidamente» ya que deja de haber unanimidad en cuanto a valores «supremos» compartidos por todos. El resultado es que la estructura ética en forma de pirámide se atenúa consi-

derablemente y se pasa, consciente o inconscientemente, a un *sistema de valores* para la toma de decisiones en donde la jerarquización entre ellos o no existe en la práctica o queda muy aminorada. O sea, la estructura social democrática y la igualdad político-social que trae consigo conducen a una sociedad más «horizontal» y menos «vertical» que antes, lo que unido al pluralismo y multiculturalidad configuran una sociedad en forma de red en la cual las jerarquías, aunque no podrán desaparecer completamente porque es imposible –también por motivos de eficacia para la dinamicidad social–, sí quedan muy mitigadas. En definitiva, en una sociedad en forma de retícula no ha de extrañar que se articule de hecho una ética social en forma de retícula.

La primera consecuencia importante ya ha sido insinuada. Y es que de la *jerarquía* de valores se pasa al *sistema* de valores. Se trata de que el conjunto de valores implicados en un dilema determinado funcionan con tendencia sistémica, es decir, que no se busca primariamente la *subordinación* entre los mismos, de tal modo que unos queden remitidos a otros considerados de mayor rango, sino que se pretende una *coordinación* entre todos ellos, una integración armónica en la que la jerarquía se reduce bastante. En esta coordinación ocurrirá a menudo que, dado el carácter sistémico del conjunto, la relevancia de un valor no podrá juzgarse aisladamente sino en función de la cualidad propia de los demás implicados y, lo que es decisivo, de las relaciones que tenga con ellos. Esto contrasta fuertemente con la subordinación piramidal anterior³⁴. Un ejemplo de valor social emergente que ahora hay que tener en cuenta en muchas decisiones es el valor estético, lo cual no ocurría no hace mucho tiempo. Como ya se indicó más arriba, a la hora de decisiones urbanísticas la satisfacción de tal valor es hoy factor relevante, y no digamos nada sobre la importancia de los valores medioambientales³⁵. En definitiva, lo que ocurre es que la forma de relación entre los valores responde más a una retícula que a una pirámide; primero, porque la jerarquía de valores se ha atenuado enorme-

³⁴ Es cierto, no obstante, que en un sistema existen elementos definitorios del mismo –variables internas que lo identifican–, pero lo importante ya es que entre ellos también se da la relación de coordinación y no de subordinación, lo cual quiebra la relación piramidal anterior en un grado elevado.

³⁵ Así, que una nueva construcción esté en la línea del entorno histórico donde vaya a situarse, muy especialmente si éste es monumental. La satisfacción de este valor se une –coordina– a la de los valores tradicionales indispensables, o sea, requisitos técnicos, administrativos, económicos, etc. Lo decisivo es que el no cumplimiento «suficiente» de *todos* estos valores conjuntamente, incluido el estético por supuesto, paralizará la licencia urbanística de obras.

mente debido al pluralismo ideológico, y segundo, porque, dado el alto grado de complejidad y de dinamicidad sociales, existen muchos más valores implicados. Y esto es una característica específica de una sociedad tecnológica globalizada. De ahí la «sensación» subjetiva para muchos de que los valores están perdiéndose, cuando en realidad lo que ocurre la mayoría de las veces es que la «supremacía» tradicional de algunos se ve muy reducida al entrar en coordinación con otros y no mantenerse –o atenuarse mucho– la subordinación anterior.

En general, y simplificando matices en los que sería imposible entrar ahora, la disposición de los valores ético-pragmáticos se presenta según una red axiológica o retícula sin vértice piramidal definido o, al menos, muy disminuido.

Una segunda consecuencia importante es que, al aumentar la cantidad de valores por el incremento de la relacionalidad social, entonces dentro del sistema axiológico a tener en cuenta, se presentan valores a coordinar que son de naturaleza muy diversa si los comparamos con la situación precedente, o sea, se está evolucionando hacia una heterogeneidad más acusada que antes. O, expresado en otros términos, de una cierta homogeneidad, que respondía a un entramado social menos complejo, se está caminando a una heterogeneidad, lo cual dificulta precisamente la subordinación axiológica clásica. En una situación histórico-social menos compleja, la frontera entre valores ético-sociales en sentido estricto, valores económicos, políticos, etc., podía ser mucho más nítida, y se hacía más fácil la «elección» de los criterios *determinantes* por subordinación; pero, hoy día, esa frontera, a causa de que la significación de cada valor está muy condicionada por su relación con otros –lo cual es fruto de la complejidad relacional de la sociedad globalizada–, resulta mucho menos clara. Podemos hablar genéricamente de valores ético-sociales o ético-pragmáticos según nuestra perspectiva, pero los posibles subgrupos de los mismos responden más a necesidades metodológicas del análisis social que a una correspondencia efectiva con la realidad. Todo ello acrecienta notablemente la necesidad de coordinación y pone mucho más complicada una relación de subordinación. En la medida que los valores ético-pragmáticos se consideren pautas de resolución posible de problemas sociales, lo que implica de inmediato incluir en ellos valores «nuevos» respecto de la visión tradicional, la heterogeneidad aumenta también desde dicha visión, y, al mismo tiempo, debido a su naturaleza heterogénea, se hace muy complicada la subordinación entre los mismos. Y, así, para una

praxis social *eficaz* se utiliza un modelo de coordinación más que uno de subordinación.

Otra consecuencia no menos decisiva para entender la situación presente es la variación sustancial del «criterio ético» de decisión. Antes operaba la remisión a los valores fontales —considerados «supremos»—, como lógico resultado de la estructura en forma de pirámide, pero en una ordenación axiológica en forma de retícula el criterio no puede ser otro que el de *maximización* de los valores implicados como un todo, es decir, maximización del sistema global que conforman. Preferimos este término en lugar de «optimización» porque muy raramente se plenifica dicho sistema, y, mucho menos algún valor específico del mismo. Quizás en una relación piramidal sí podía ocurrir la satisfacción plena al primarse los valores fontales, pero en una relación reticular esto parece «técnicamente» imposible. Sucederá así que unos valores puedan quedar más satisfechos que otros, porque las circunstancias sociales o individuales relativas al sistema conduzcan a ello, y entonces hay que decir que existe una condición mínima a cumplir: que ningún valor ético-social implicado descienda por debajo de un *umbral mínimo* exigible, pues, de lo contrario, no tendría sentido el criterio de maximización, o sea, no se darían sus condiciones de posibilidad. Éste es un grave problema de la «ética reticular» al que volveremos al final de nuestras reflexiones. Obsérvese, no obstante, que este criterio de maximización es completamente lógico cuando nos enfrentamos a un modelo axiológico reticular, y, de hecho, así ocurre en nuestro entorno. En el caso, por ejemplo, de las decisiones políticas de un gobierno democrático que legisla para un conjunto social plural en tantos aspectos, se opera de hecho a menudo, a sabiendas o no, con tal criterio.

Finalmente, hay que destacar otra consecuencia notable, implícita en todo lo anterior, pero que conviene hacerla explícita. Y es que en una red axiológica se produce una *relatividad* —que no relativismo— de los valores. Es decir, los valores, en su significado final específico, son relativos unos a otros y no pueden entenderse en soledad. El todo condiciona las partes, y éstas adquieren su sentido genuino por su relación con el todo. Esto dificulta de nuevo la «supremacía» piramidal de algunos valores como ocurría en el modelo anterior. Ahora bien, esta relatividad no quiere decir relativismo. Éste último significaría fácticamente una ineficacia operativa de los valores, pues quedarían siempre afectados por la *primacía* de las circunstancias —por ejemplo, en la forma del capricho individual o por el abuso de autoridad—, o sea,

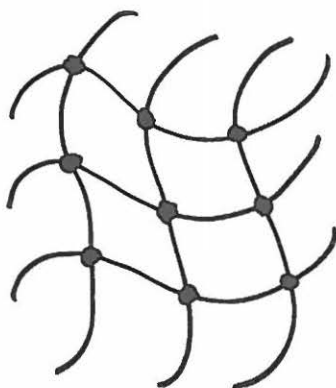
por una buena dosis de irracionalidad para una perspectiva pragmática, ya que alteraría profundamente la paz social en nuestra sociedad, precisamente porque nadie «sabría a qué atenerse». Justamente, en la ética pragmática –y en toda ética en general con mayores o menores matices– lo que se busca es una coordinación de realidad y valores, pero no una primacía absoluta de la realidad, que es el supuesto relativista. El término relatividad hay que entenderlo aquí como relacionalidad propia de los valores, esto es, que su sentido y contenidos fácticos finales dependen no sólo de sí mismos sino también de su conexión con los demás valores. Y eso no es más que la consecuencia obvia de que tal conexión es más bien de coordinación, y no tanto de subordinación; en suma, es una característica inherente a una «ética reticular».³⁶

Así por ejemplo, en la actualidad, la reivindicación de los derechos humanos no se lleva a cabo aisladamente sino globalmente. Es sabido que tras los derechos humanos de primera generación, se ampliaron más tarde a los de segunda y tercera, e incluso ya se exigen hoy los de cuarta generación³⁷. Ahora bien, en el debate sociopolítico no se hacen grupos de derechos en cuanto a la exigencia de su cumplimiento, sino que se reclaman conjuntamente, en la medida en que cada grupo de derechos se conecta específicamente con los otros, o sea, adquiere su sentido más cabal mirando a la totalidad de los mismos. Esto es fruto de la relacionalidad –relatividad– interna entre todos ellos, siendo no obstante distinguibles en cuanto a sus contenidos materiales. Lo importante aquí es percatarse de la reticularidad inherente al sistema de derechos humanos y los valores éticos que encarnan. Así, los derechos humanos funcionan en la práctica de nuestra sociedad y cultura contemporáneas como un sistema reticular pragmático.

³⁶ Por una vez excepcional, el español no tiene un término para traducir esta idea de «relatividad», pues relatividad semánticamente posee una fuerte connotación de relativismo. En inglés, idioma más ambiguo y menos preciso, sin embargo podemos encontrar inesperadamente algo de ayuda. Existen los términos «relativity» y «relativism», pero también podría construirse otro que respondería a nuestra idea, y es «relativeness», que sería la sustantivación del adjetivo «relative», o sea, lo relativo o relacionado a otra cosa básicamente, y eso se acercaría a nuestra concepción.

³⁷ Véase J. BUSTAMANTE: «Hacia la cuarta generación de Derechos Humanos: repensando la condición humana en la sociedad tecnológica», en *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación*, nº 1, septiembre-diciembre 2001 (<http://www.campus-oei.org/revistactsi>)

Es este patrón de ética social en forma de retícula el que creemos responde mejor descriptivamente a la situación actual de los valores en la sociedad tecnológica. A modo de ilustración, la retícula axiológica podría tener el siguiente aspecto en forma esquemática:



Los valores estarían situados en las intersecciones de las líneas de la red, y estas se han dibujado curvas para simbolizar la dinamicidad de los elementos y situaciones a los que se referirían dichos valores. A fin de no enmarañar la ilustración, para cada valor se ha supuesto un máximo de tres líneas o elementos que lo intersecan, pero obviamente en la realidad serían muchos más. Como se puede apreciar, el conjunto conforma una red de valores para una determinada situación y la mayor o menor relevancia de los mismos se podría reflejar tridimensionalmente por montículos y valles dentro de la red, respetando no obstante la regla del umbral mínimo.

Ahora bien, como ya hemos apuntado brevemente, esta ética en forma de retícula no está exenta de problemas, ni mucho menos. Lo contrario hubiera sido imposible, como es lógico. Por eso, se dedicará la parte final al análisis de algunos de ellos.

C) Algunos problemas abiertos de una Ética en forma de retícula

Para finalizar provisionalmente este estudio se señalarán algunas cuestiones conflictivas que la misma estructura reticular ocasiona. El

primero ha sido ya aludido anteriormente, y es el tema del «umbral crítico» del valor que se encuentre disminuido por la necesaria maximización de otros del sistema global implicado. Y la pregunta es obvia: ¿cómo determinar dicho umbral crítico para cada situación? ¿Existiría alguna regla metodológica derivada de la perspectiva pragmática al respecto? Por el momento, la única posibilidad que se nos ocurre sería evaluar dicho umbral en función de la influencia del mismo en la situación problemática que se pretenda resolver. Si los valores ético-pragmáticos han sido considerados como pautas de resolución de problemas, el umbral crítico de cada valor, su presencia efectiva, sólo se podrá «medir» en relación a la contribución del mismo a la resolución –casi nunca completa– del problema dado. Podrá ser factible aceptar un valor en su umbral crítico si eso supone una maximización de la globalidad, o si al menos hay que contentarse con una posible tendencia a la misma. En este sentido, la evaluación de los fines deseados en la decisión tendría la última palabra... siempre provisional por la dinamicidad intrínseca a toda situación social.

Pero llevando al límite el conflicto axiológico, ¿qué ocurriría en el caso de incompatibilidad manifiesta? ¿Habría que renunciar a la regla del umbral crítico para un determinado valor? En realidad, eso sería una posición desacertada porque se desharía el propio sistema de valores, por lo que no quedaría otra alternativa que redefinir dicho sistema, es decir, replantear el cuadro de valores implicados, bien añadiendo algunos más o bien modificando sus relaciones internas, o incluso desistiendo del valor correspondiente en aras de la eficacia operativa exigida por el problema a resolver, pero, en este último caso, siendo consciente de la imperfección inherente a la «solución». O sea, de lo que se trataría sería de asumir el riesgo ético que comportaría tal actitud. Y esto no es raro, pues el tema del riesgo es un campo temático antiguo en los asuntos éticos³⁸. Se suele decir que no hay decisión ética, y aún menos ético-social, exenta de riesgo, y aquí encontramos un ejemplo fidedigno. Lo que no es válido es ignorar el riesgo y presentar la solución posible como «correcta», ya que siempre habrá que admitir que puede encontrarse algo más eficaz, y esto es, no se olvide, el hilo conductor de la perspectiva pragmática.

³⁸ Una exposición del tema que utiliza los resortes clásicos puede encontrarse en E. AGAZZI: *El bien...*, o.c. Igualmente, aunque ya centrado en una perspectiva específica de CTS («Ciencia, Tecnología y Sociedad»), véase J.A. LÓPEZ CEREZO y J.L. LUJÁN: *Ciencia y Política del riesgo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

Un segundo problema es si de hecho habría que admitir, a fortiori, algún valor especial o más importante, o, si habría un grupo de valores ineludibles. En terminología postmoderna se podría formular planteando si hay valores «metapragmáticos», o «fundamentales» en terminología clásica. El asunto no es baladí ni mucho menos, porque se ha de pensar por ejemplo en el valor de la vida, en el derecho a la vida. ¿Se puede renunciar a este valor o a otros similares? Y si se acepta su «fundamentalidad», ¿hasta qué punto se admitiría su excepcionalidad sin quebrar el modelo reticular? Al respecto hay que puntualizar dos cosas. Primero, que el respeto a la vida puede tener excepciones legítimas, pues en todos los códigos penales se reconoce la excepción en el caso de legítima defensa vital, y también en el caso de guerra para el soldado obligado a llevarla a cabo. Sin embargo, y segundo, no cabe duda que el caso del valor de la vida y otros valores de parecida relevancia merece una consideración especial. Se trataría aquí de indagar qué valores son *condiciones de posibilidad* de toda situación ética, en sentido positivo y negativo, y establecer entonces su posición básica –pero no intangible como se aprecia en los ejemplos anteriores– dentro de la retícula axiológica. Y decimos «condiciones de posibilidad», porque sin ellas ya no se puede hablar de problema ético como tal, o sea, ya no tenemos de «nada que hablar», ni de pirámide ni de retícula... Por eso, el problema de indagar el status de este tipo de valores dentro de una ética pragmática es una tarea abierta que debe ser acometida antes o después. ¿Se introduciría subrepticamente alguna forma de pirámide ética con estos valores y hasta dónde sería ésta aceptable sin perjudicar la eficacia pragmática de lo ético? ¿Valdría decir, por ejemplo, que aunque esto fuera así, sería una pirámide *formal* –en cuanto condiciones de posibilidad–, y no una pirámide de contenidos materiales en los valores mismos? Como puede apreciarse, aquí se abre un campo de indagación especialmente interesante, que por motivos obvios no podemos desarrollar ahora, pero que creemos no puede ignorarse de ningún modo.

Finalmente, querríamos plantear una cuestión más concreta y muy delicada para la actitud del hombre contemporáneo ante la vida. Y es la posibilidad de que ciertas exigencias de la solidaridad social pudieran en un futuro entrar en relativo conflicto con la libertad individual. Y al igual que antes el asunto no es despreciable. Porque la libertad individual se vivencia hoy como una conquista irrenunciable, hasta tal punto que es en nuestros días en donde se ha desarrollado jurídicamente la defensa de la privacidad y el derecho a la intimidad como

elementos inviolables del ciudadano. Pero, de otra parte, si la sociedad tecnológica global no está sino empezando su caminar histórico, ¿acaso no cabría pensar en un aumento de la relacionalidad social que implicase la necesidad de una dosis de solidaridad social muy superior que llegase a algún nivel conflictivo con la libertad del individuo? ¿Qué proponer entonces y cuál sería el grado de aceptabilidad pragmática social de una hipotética merma de las manifestaciones reconocidas de la libertad individual? Y otro asunto delicado conectado inmediatamente: ¿qué instancia social estaría legitimada para imponer esa restricción y con qué medios? ¿Bastaría la autoridad legítima democráticamente constituida? Aquí se abre otro campo de indagación para establecer los perfiles y los límites de la perspectiva pragmática, la cual no podrá por menos que enfrentarse a este tipo de problemas.

Posiblemente, ante problemas del tipo reseñado, no cabría otro camino que «complicar» más el modelo, del cual sólo podemos presentar aquí un esbozo. Pero, obviamente, la actitud crítico-científica que debe presidir toda reflexión de la índole de la emprendida exigía finalmente no silenciar sus posibles puntos neurálgicos de inflexión, porque, de lo contrario, no sólo se estaría faltando a la ética de la investigación —en una perspectiva doctrinaria—, sino que también se estaría falseando, antes o después, el criterio de eficacia operativa, y eso sí sería, para esta contribución, una «*contradictio in terminis*» realmente inmoral desde una perspectiva pragmática.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

El objetivo de las ideas precedentes ha sido primordialmente poner de manifiesto la necesidad de un replanteamiento del análisis ético a fin de afrontar las consecuencias del cambio social inducido por el advenimiento de una sociedad tecnológica con los rasgos descritos más arriba.

Tal vez el modelo de «ética reticular» pueda resultar insatisfactorio para muchos, e incluso puedan pensar que, antes o después, conduciría a una desaparición efectiva de la ética si se sigue desarrollando indefinidamente. La constatación de que el entramado ético dejara de reconocer una serie de valores fontales, que servirían de jueces últimos de los dilemas morales, para pasar a un sistema en forma de red donde la coordinación sustituyera a la subordinación piramidal clásica en-

tre valores, podría ser interpretado como un signo de alarma extrema, y su reconocimiento e indagación en este estudio una contribución indirecta a la dispersión ética en la sociedad.

Sin embargo, nada creemos más alejado no sólo de la intención sino del posible sentido de las ideas aquí esbozadas. En realidad, lo que se ha hecho es comenzar variando el orden tradicional de las fases de la metodología tradicional heredada en el análisis ético. Pero, y esto es lo importante, se trata en el fondo de un ensayo metodológico, aunque sus resultados vayan más allá por la misma dinámica de las ideas. Pues en vez de comenzar por el «deber ser» se ha comenzado por el «ser». Ante el clamor insistente sobre la crisis ético-social contemporánea, hemos empezado por conocer en dónde estamos realmente, qué es lo que hay, cuáles son los rasgos de la realidad social y cuáles las aspiraciones del hombre actual en este momento histórico. En suma, se ha comenzado por un intento de «saber a qué atenernos». No se ha partido de lo que «debería ser» sino de lo que «es». Ante la heterogeneidad social general que produce la multiculturalidad y la complejidad actual de las relaciones sociales, se ha señalado –razonablemente, creemos– que los modos tradicionales de presentación y de aceptabilidad de los valores éticos difícilmente podrían producir los fines apetecidos a escala social. De ahí que se haya explorado otra vía diferente. Y el resultado de la misma no ha sido precisamente ninguna «justificación natural» de la crisis ética que dejaría «las cosas como están», sino más bien un camino para abordar su superación a través de unos instrumentos que quizás estaban desdeñados por muchas éticas tradicionales. Si las cosas «están como están», a saber, si vivimos en una sociedad marcada por el criterio de eficacia operativa, si el hombre actual es acusadamente individualista, etc., tratemos de jugar la partida ética con esas mismas armas, a ver si es posible. Para el doctrinario tradicional –dicho sin ningún sentido peyorativo sino únicamente descriptivo de una forma clásica de encarar la problemática moral– esto parecerá imposible, pues precisamente muchos de los rasgos apuntados los considerará radicalmente inmorales e incompatibles con cualquier ensayo ético. Pero para un pragmático al menos valdrá la pena intentarlo, porque está libre –o más libre– de ideas apriorísticas y sobre todo, a causa de su actitud pragmática, porque no tiene demasiado que perder en ese intento.

La historia del pensamiento humano es rica en situaciones parecidas... y las cosas siguieron adelante. Por ejemplo, recuérdese la enor-

me crisis epistemológica padecida por la ciencia con el reconocimiento del indeterminismo físico y la subsiguiente caída del determinismo clásico, y la polémica sobre la «desaparición» de la causalidad. Muchos auguraron el «final» de la física. Pero nada de eso ocurrió. Lo que sí sobrevino fue un cambio de paradigma ontológico y epistemológico en la comprensión científica del mundo físico y una adaptación correspondiente de la metodología de investigación. Cayó el modelo de causalidad determinista y se sustituyó por otro más matizado y rico, cayó el científicismo cultural y se reconocieron límites internos al conocimiento científico. Y todo ello se interpreta hoy como algo positivo para la propia ciencia porque señaló otros caminos también fecundos para el desarrollo del conocimiento científico.

Si esto fue así nada menos que para la ciencia, o sea, para el buque insignia de las creaciones históricas de la razón humana en la Modernidad, ¿por qué no explorar un cambio de paradigma en la ética ante los límites constatados de los paradigmas tradicionales? ¿Por qué no aceptar los hechos como tales y desde ellos remontar por otra vía diversa que se presente más adaptada a la realidad social misma? Y, sobre todo, si tal vía no es excluyente, sino más bien sólo pide que los valores éticos sean realmente operativos aunque sea destacando lo que hasta ahora no había sido tenido demasiado en cuenta por los modelos heredados pero que forman parte inherente de la vida humana, como el interés, la conveniencia, la eficacia, etc., ¿por qué no asumir el riesgo que todo cambio de paradigma incluye si el «negocio» entre manos es tan importante, o sea, si la ganancia que se busca y pretende es tan grande?

A lo mejor resulta que, por vía pragmática, la conexión entre ética y felicidad humana se hace más palpable para todos. Y entonces, ¿acaso no podría ser la ética pragmática una ayuda misericorde para, la tradicionalmente considerada, miserable condición humana?