

**ÉTICA PARA LA GLOBALIZACIÓN**  
**¿Cómo habitar un mundo postilustrado?**

**Erick Valdés Meza**

**(Primeros cuatro capítulos de este libro, a publicarse por Editorial  
Universitaria, Santiago, 2009).**

## 1.1. El giro *globalizante*

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

Sin perjuicio de que resulta claro que la economía actual obedece a patrones neoliberales, nítidamente conectados con el utilitarismo anglosajón del siglo XIX, he buscado un hito moral que, a mi entender, marca el inicio de este nuevo paradigma valorativo, que he llamado “el giro globalizante”, y que supone, como explicaré más adelante, el paso de un criterio prudencial a otro utilitarista. Esto quiere decir que la cultura del siglo XXI busca la satisfacción garantizada de necesidades fundamentalmente creadas a partir de principios de placer que señalan que las consecuencias de los actos solo son buenas en la medida que se evidencian útiles para la vida.

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

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

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

Ahora bien, la erupción de la técnica moderna no solo modificó los alcances de la acción humana, sino que también la naturaleza de su moral. En la época contemporánea, los principales criterios que señalan qué sea lo bueno y lo

correcto, se han definido en virtud de la consecución de ciertos fines considerados útiles para los seres humanos. Y este concepto de utilidad ha experimentado un giro radical en su historia, admitiendo dos momentos bien distintos en su comprensión: el primero, identificado con el período de la técnica premoderna, y que llamaré *utilidad prudencial*; el segundo, enmarcado dentro de la tecnología contemporánea, y que aquí he designado como *utilidad hedonista*. Veamos.

Epicuro de Samos, fundador de la corriente llamada hedonismo, de gran influencia en la cultura occidental, constituye una de las cimas del período helénico<sup>1</sup>. El desarrollo teórico de este concepto a través de la historia, ha relacionado los principales postulados de dicha posición con el utilitarismo del siglo XIX, el cual parece gozar de excelente salud en la era globalizada<sup>2</sup>.

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

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

---

<sup>1</sup> Véase, de LAKS, André, “Epicuro”, en CANTO-SPERBER Monique (directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001, pp.516-524.

<sup>2</sup> Diógenes Laercio dedicó el último y más extenso capítulo del libro *Vida, obra y sentencias de los filósofos más ilustres* a Epicuro quien habría escrito alrededor de 300 obras, de las cuales solo se han conservado varias cartas y fragmentos dispersos. Para reconstruir el pensamiento de Epicuro, hay que remitirse al poema de Lucrecio *De rerum natura* (*Sobre la naturaleza de las cosas*) y los comentarios de Cicerón o de Filodemo de Gádara, que habría fundado una biblioteca con numerosos volúmenes de la obra de Epicuro, la cual, de acuerdo a la versión más aceptada, terminó siendo devastada en un incendio. Solo se dispone actualmente, de *Carta a Idomeneo* (que es a la vez el testamento de Epicuro), *Carta a Meneceo*, *Carta a Herodoto*, así como *Carta a Pitocles*, *Máximas Capitales* y *Escritos Vaticanos*, todos ellos, de menor extensión. Véase, DIOGENES LAERCIO, *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Tomo II, Madrid, Biblioteca Clásica, 1887; También, véase, MONTANER y SIMON (editores), *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano de Literatura, Ciencias y Artes*, Barcelona, 1887-1889.

mismos sino que, y por sobre todo, nos confiere una responsabilidad mayúscula respecto de las consecuencias de nuestros actos.

Epicuro sostiene que podemos modular de manera libre la existencia y rechaza el concepto estoico de “destino”, asociado al ancestral “fatalismo” de la cultura griega. El hedonismo, doctrina tendiente a lograr el placer y la felicidad, carecería de sentido, según Epicuro, en un mundo regido por la necesidad, puesto que ningún esfuerzo por obtener mejores condiciones de existencia tendría razón de ser<sup>3</sup>. Asimismo, tenemos opciones claras de propender, a través de la acción libre y voluntaria, a una vida moral orientada por la búsqueda del placer y la felicidad. Sin embargo, ¿cuál es la relación entre placer y moral? En la sociedad occidental del siglo XXI, ambos conceptos parecen opuestos. Muchas personas entienden que el hedonismo es la búsqueda desenfrenada de los placeres del cuerpo, por lo que cualquier consideración ética sobre el asunto estaría de más, ya que una doctrina tal quedaría, por la fuerza de sus propias implicancias, relegada al terreno de la inmoralidad. Sin embargo, tal posición solo supone *un* entendimiento del hedonismo.

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

Para obtener condiciones de existencia, mejores y más felices, hay que buscar la *ataraxia*; a saber, el reposo, entendido como la ausencia de dolor y la paz del alma. Por lo tanto, debemos emplear la razón para identificar cuáles placeres son convenientes y cuáles no. Superiores serán aquellos del espíritu o del alma, vale decir, los que proporcionarán la felicidad más plena y más perenne, y no los placeres del cuerpo, en general más deseados, pero momentáneos y, casi siempre, fuente de largos estados de dolor y sufrimiento<sup>4</sup>.

Epicuro liga la utilidad con el placer y la felicidad. Toda acción humana será moral si sirve a una vida concreta, y le proporciona al ser humano mejores condiciones para desarrollarse, a partir de criterios racionales que lo insten a preferir los placeres superiores o espirituales por sobre los inferiores o corporales. Epicuro recomienda la práctica de la *phronesis* es decir, ponderar los placeres y elegir con prudencia. Este es el momento de la utilidad prudencial en

---

<sup>3</sup> Para corroborar estos aspectos de la doctrina de Epicuro, véase de LAKS, André, “Epicuro”, en CANTO-SPERBER Monique (directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001, pp.516-524.

<sup>4</sup> Para corroborar estos aspectos de la doctrina de Epicuro, véase de LAKS, André, “Epicuro”, en CANTO-SPERBER Monique (directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001, pp.516-524.

el razonamiento moral occidental. Guiado por un criterio consecuencialista, el individuo pondera racionalmente los fines que decide perseguir.

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

Con Epicuro se ha buscado establecer la diferencia que hay entre dos criterios de corrección moral propios del hedonismo ético y del utilitarismo: la cantidad y calidad de los placeres. Sostengo que ambos están presentes en la consideración moral contemporánea. Eso sí, el primero con más fuerza que el segundo. Ya antes, en la modernidad, se busca desentrañar, cuál sería más apropiado para una más adecuada recepción de los valores de la época, y por eso es que estos conceptos reciben un nuevo impulso en el siglo XVIII con el desarrollo del utilitarismo anglosajón. Para discernir si una máxima es o no moral, el utilitarismo moderno sostendrá que el criterio es observar si su puesta en práctica trae de hecho la mayor felicidad para el mayor número de individuos. Así, Francis Hutcheson afirma que “la mejor nación es la que proporciona la felicidad más grande al mayor número de personas, y la peor es la que les ocasiona miseria en forma semejante”<sup>5</sup>. También se visualizan antecedentes de esto en William Godwin, en su libro *Political Justice*, cuando señala que “la razón demuestra que hay más valor en la felicidad de un conjunto de hombres que en la de uno solo”, sea éste uno mismo, un pariente o un amigo<sup>6</sup>.

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

Jeremy Bentham formula el célebre “Principio de utilidad” en su libro *The Principles of Morals and Legislation*<sup>7</sup>. Se aprueba o desaprueba una acción, según si aumenta o disminuye la felicidad; esto es, el placer. En el utilitarismo, lo moral queda definido por un criterio cuantitativo: la cantidad de felicidad que logra a través de una acción determinada. Bentham afirma que si la cantidad de placer es la misma, será tan bueno un juego de niños como la poesía.

Lo anterior, implica un asunto de suyo complejo y encierra un polémico argumento que debe ser aquí elucidado. La propuesta de Bentham no se ajusta a la tendencia que, en ética, debe primar en el siglo XXI. Aceptar que todos los

---

<sup>5</sup> Véase, de HUTCHENSON, Francis, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725, 4ª ed. Corr., Londres, 1738. (Por no tener acceso al original, ocupó la versión francesa: *Enquête sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991; Trad. de Balmès, M. D.).

<sup>6</sup> Citado por MILL, John Stuart, en *El Utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1988, p. 61.

<sup>7</sup> Cfr., *The principles of morals and legislation*, Amherst, New York, Prometheus Book, 1988.

placeres son igualmente admisibles si son iguales en intensidad, implicaría aceptar, sin más, que el relativismo es el criterio de corrección moral más plausible y más viable.

Para Bentham, como el bien es relativo a la felicidad del ser humano, ésta tiene que ser obligadamente dilucidada a partir de criterios cuantitativos. Para ello, propone un procedimiento conocido como “cálculo hedonista de la felicidad”, que señala que ésta se presenta constituida por siete características capitales, cuya presencia o ausencia, en cantidad, determinará la moralidad y, por ende, utilidad de una acción determinada<sup>8</sup>. Este procedimiento señala como primera categoría a la *intensidad* con que la felicidad puede ser experimentada. La segunda será su *duración*; esto es, el tiempo que permanece presente en su manifestación. Luego, encontramos la *certeza*, o sea, la determinación de cuán seguro es su logro. En seguida está la *proximidad*, vale decir, con qué prontitud puede ser obtenida. También, establece la *fecundidad*, esto es, si esa felicidad conducirá o no a la obtención de placeres semejantes. Otro criterio es la *pureza*, vale decir, aquel que establece de qué cantidad de dolor o placer está acompañada la felicidad. Y, finalmente, la *extensión*, o sea, la cantidad de individuos a la que puede ser proyectada.

Bentham plantea que tanto el placer como el dolor son dos amos soberanos de los individuos, vale decir, presenta una concepción psicologista de la felicidad. Su logro está determinado por dos tendencias hacia ella: una mecanicista y otra asociacionista. La primera, porque al ser humano tiende a escapar del dolor y perseguir el placer; y la segunda porque, quiéralo o no, todo individuo se verá atraído o repelido por aquello que se asocia a la felicidad o al sufrimiento, respectivamente<sup>9</sup>.

Sin embargo, el principal referente del utilitarismo moderno es John Stuart Mill. Muy influido, en un principio, por las ideas de Bentham, plantea su filosofía como una reelaboración de la tradición empirista y liberal británica, comenzada por Locke. En su libro de 1843 *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, Mill sostiene que el empirismo, un pensamiento filosófico fundamentado en la experiencia, optimiza la estructura de la sociedad, y que la cohesión moral, tan necesaria en el espacio civil, sólo surge de la ética utilitarista<sup>10</sup>. Su principal aporte a la teoría, y que lo aleja de una posición meramente cuantitativa es su distinción entre placeres superiores e inferiores. Unos y otros no deben ser buscados por igual, dado que corresponden a distintas declinaciones de la pasión humana, las cuales no conducen necesariamente a la felicidad, y pueden ser orientados por criterios pseudomorales, y de índole meramente corporal. Así, Mill enfrenta la siguiente objeción a la concepción de Bentham. Si la mayoría

---

<sup>8</sup> A esto se refiere Mill, al comienzo del capítulo 2 de su *Utilitarismo*. Ahí señala que “...los utilitaristas, en general, han basado la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales, principalmente en la mayor persistencia, seguridad, menor costo, etc. de los primeros...” MILL, John Stuart, *El Utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1988, p. 47.

<sup>9</sup> Pienso que este es otro aspecto polémico de la teoría de Bentham. Aceptarlo sería igual a sostener que los mártires son una imposibilidad conceptual.

<sup>10</sup> Cfr., MILL, John Stuart, *Sistema de lógica inductiva e inductiva*, Madrid, Daniel Jorro, 1917. (Sin datos de la traducción).

estuviera acostumbrada a los placeres inferiores y los considerara apetecibles, ¿serían, entonces, ellos la felicidad? Es posible que no, ya que ninguna sociedad sería capaz de sustentarse, si su conducta estuviese inspirada en la búsqueda de la felicidad pasional.

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

Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras<sup>11</sup>.

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

La ética utilitarista es una doctrina consecuencialista. Su criterio de corrección moral está determinado por los resultados o consecuencias de una acción, y en los inicios del siglo XXI enfrenta la dificultad de conciliar los intereses diversos de las personas, sobre todo cuando sus urgencias personales no coinciden o, definitivamente, se oponen a las de la mayoría<sup>12</sup>.

Como señala un autor reciente:

Bajo la perspectiva neoliberal, las consideraciones éticas son negadas, y se refuerza una postura de neutralidad valorativa. Desde la relatividad moral y las apelaciones a un "orden natural", esta renuncia a la ética, en realidad esconde en sí misma una postura ética. Se genera así una ética oculta que es individualista y antropocéntrica, que ve a los otros, sean personas u otros seres vivos, como simples recursos a utilizar. Únicamente se acepta una moral

---

<sup>11</sup> MILL, John Stuart, *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1988, p. 51; Trad. de Esperanza Guisán.

<sup>12</sup> Cfr., de SINGER, Peter, “Por qué actuar moralmente”, en del mismo, *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

tradicionalista, donde se apela sobre todo a la obediencia, el sacrificio y el acatamiento, y de corte utilitarista evolucionista<sup>13</sup>.

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

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

## 1.2. La comprensión mayoritaria de la globalización

Una primera comprensión de la globalización es eminentemente descriptiva; esto es, se utiliza el término para señalar las transformaciones ocurridas en la economía internacional desde aproximadamente 1960, que propende paulatinamente a la integración de las distintas economías nacionales en un único mercado capitalista mundial que, paradójicamente, aumenta la competitividad entre ellas<sup>14</sup>. Esta actual competitividad, presente en un modelo de mercado impuesto y aceptado finalmente por gran parte de los países en vías de desarrollo, ha tendido a anular las realidades culturales de menor envergadura. Estas culturas deben, o adaptarse a las necesidades de la empresa global, o desaparecer en una exterioridad periférica, impuesta por la lógica de un mercado teleconectado<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> GUDYNAS, Eduardo, “Globalización, políticas sociales y medio ambiente”, en *Tareas. Revista Centro Estudios Latinoamericanos CELA*, Panamá, 1998, pp. 26-27.

<sup>14</sup> Esta comprensión es la que tiene Theodore Levitt en su libro *The Globalization of Markets*, de 1983, en donde se emplea por primera vez el término en cuestión. Sin embargo, 25 años después, esta concepción resulta insuficiente para distinguir la globalización de períodos anteriores donde, a otra escala por cierto, ocurría algo parecido.

<sup>15</sup> Esto es avalado por Sloterdijk, para quien en el mundo actual “reina la acción a distancia; a saber, una acción humana degradada: telecomunicación, teleconflicto, televiolencia, teleobscenidad,

Una segunda comprensión define la globalización como un proceso mediante el cual se unifican los mercados de las naciones generando, apoyado por la creciente tecnología, intercomunicación e interdependencia con gran rapidez. De este modo, se homologarían los sistemas de producción y los movimientos de capital, provocando la desmonopolización de la economía. Los beneficios de la globalización, así entendida, serían un gran incremento del comercio internacional y la caída de las barreras arancelarias. Los peligros serían expansión caótica, anárquica e ilimitada de los mercados que activan la proliferación estratégica de coaliciones que, en la práctica, no cumplen ninguna función contralora<sup>16</sup>.

El Diccionario de la Real Academia Española define “globalización”, como la “tendencia de los mercados y de las empresas a extenderse, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa las fronteras nacionales”<sup>17</sup>. ¿No podría, entonces, pensarse que donde ha existido civilización ha habido globalización? Allí donde se desarrolle una cultura con capacidad de difundir su sistema de creencias y su materialidad, bajo lo cual se comprende, al menos, los usos, hábitos y costumbres se proyectaría una identidad hegemónica capaz de trascender las barreras inherentes a la diversidad humana, y capaz de generar diversos tipos de relaciones interconectadas a partir de ciertos patrones comerciales y culturales.

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

La respuesta a estas interrogantes es que la comprensión mayoritaria de la globalización es realmente, incorrecta. Al ser concebida como fenómeno o como proceso, la globalización no ha sido pensada suficientemente por la filosofía. Y cuando lo ha sido, se ha hecho mal; se ha equivocado el camino y no se ha alcanzado la debida profundidad. Basta constatar cómo el decisivo devenir histórico de la descomunal potencia técnica, ha recalado en la definitiva y, aparentemente, irreversible expresión de un mundo globalizado. Las características de este mundo son desconcertantes. No solo remiten a un fenómeno de implicancias políticas y socio-económicas, sino que, fundamentalmente, a la intervención y disposición de la existencia humana. La globalización, entonces, ha venido a concluir inexorablemente en la progresiva transformación y desarticulación de la situación moral contemporánea, interpelando al individuo para que éste propicie, a través de su pensamiento y acción, una clave concreta y eficiente que permita dilucidar los inéditos

teleayuda, telegenrosidad”. Cfr., SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004. (Pienso que en esta lógica también sería posible afirmar que vivimos sumidos en el *telepensamiento* y en la *telerealidad*).

<sup>16</sup> Cfr., BECK, Ulrich, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997.

<sup>17</sup> Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, Vigésima segunda edición, Espasa Calpe, España, 2001, p. 1139.

problemas que la ética debe afrontar a raíz de la consolidación de nuevos paradigmas de existencia.

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

Castells se refiere a lo anterior como “el mito de la globalización”<sup>18</sup>. Una economía globalizada no quiere decir solo que el mundo sea el ámbito en que se desarrollan *todas* las actividades comerciales, sino que las economías – las occidentales y las principales de Oriente, entre ellas, China, Japón, Hong Kong y Singapur – operan como una unidad, a nivel planetario y en tiempo real, o sea, constituyen una red de interconexiones.

Sin embargo, seguir entendiendo la globalización a partir de una definición tal, aparentemente clarificadora y, por lo demás, hartamente tranquilizadora, esconde un matiz de peligrosas connotaciones ontológicas. Es posible constatar una manera soterrada en que este expansionismo generalizado *dispone* al ser humano<sup>19</sup>. Sirviéndose de todo el tropel de sus atractivos artefactos y artilugios lo conmina a enclaustrarse en una sola forma de entender este acontecimiento. Pero lo más grave es que lo alienta a encapsularse en una sola respuesta a sus provocantes emplazamientos y, lo que es peor aún, lo clausura ante cualquier otra manera de comprenderla.

### 1.3. La mundialización

Ahora bien, llamaré *mundialización* a toda la sucesión de acontecimientos históricos, anteriores al siglo XX, que obedecieron al afán de expansión, colonización y conquista. Debe quedar claro en este punto, que no pienso que la globalización sea un acontecimiento anterior al siglo XX. Esto comenzará a explicarse desde el siguiente párrafo. Vale la pena señalar, por lo pronto, que *mundialización* es solo una mención instrumental que haré para distinguir entre lo que pienso que es la globalización, y lo que pienso que no es<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cfr., CASTELLS, Manuel, *La era de la Información*, Madrid, Alianza, 1998.

<sup>19</sup> En el sentido que Heidegger da al concepto de *das Ge-stell*.

<sup>20</sup> La distinción metodológica entre globalización y *mundialización* es idea de Cristóbal Holzapfel, quien lúcidamente me la sugirió; estoy en deuda con él por eso. Ahora, la *mundialización* ha sido un

La expansión recién mencionada ha sido, hasta hace poco, eminentemente territorial, espacial. Esto quiere decir que lo que aquí he llamado *mundialización* es aquella propagación planetaria que comienza con las primeras civilizaciones hasta la eclosión de la informática que sería, a mi juicio, el elemento clave de la globalización (la única globalización, en sentido estricto).

Antes de analizar esto último, creo necesario rondar un poco en torno a este término de *mundialización*. Es posible apreciar el afán colonizador a través de distintos hitos, bien reconocidos en la historia, y que se podrían situar junto a dos momentos fundamentales del proceso globalizante: la Revolución Industrial y la Revolución Informática. Este último acontecimiento es el que a, mi entender, propicia la eclosión de la sociedad global, como la han entendido, por ejemplo, Beck y Castells: el capitalismo en una nueva fase de desarrollo, apoyado por la revolución en las tecnologías de información y comunicación, las cuales impulsan un inédito dinamismo al desarrollo económico y productivo en aquellos países que las adoptan<sup>21</sup>.

La travesía de Cristóbal Colón en 1492 abrió el camino a la expansión global de la civilización europea, que conquistaría y colonizaría gran parte del mundo<sup>22</sup>. Las consecuencias de dicho viaje son importantes para la ética contemporánea. La llegada de Colón a América marca una transformación en la percepción del mundo por parte de los europeos. Las consecuencias del hallazgo de un nuevo continente no se hacen esperar. Se busca aprovechar el descubrimiento a partir de una colonización cultural apoyada por un elemento fundamental para tales propósitos: la técnica.

La esencia de lo ahí ocurrido va más allá, por cierto, de los aparatos e instrumentos involucrados. Los atributos del hecho son de mayor alcance. La extensión lograda por el dominio colonial configuró o, para decirlo en lenguaje *ad hoc*, formateó la conciencia occidental, transformándola en conciencia moderna y haciéndola dependiente de las disposiciones e imposiciones de una acción técnica que concibió al habitante americano como una tesis del hombre

---

proceso tendiente a uniformar cultural e ideológicamente a los individuos. En este sentido, se presenta como un fenómeno muy poco pluralista, ya que esta uniformación tiende a desaparecer progresivamente las identidades locales. La dialéctica entre lo local y lo mundial es clave para este proceso; a saber, éste se funda en aquella posibilidad, toda vez que es dirigido a través de un patrón tecnocientífico, que entiende a la técnica como un medio para acrecentar el poder basado, precisamente, en la hegemonía de la *mundialización*. Al respecto, Cfr., de COLLIN, Denis, *La fin du travail et la mondialisation: idéologie et réalité sociale*, Paris, L'Harmattan, 2000. También, de BAUMAN, Zygmunt, *Globalization. The Human Consequences*, Polity Press, 1998.

<sup>21</sup> Hay algunos representantes de la izquierda estadounidense que, pese a todo, rechazan esta idea, ya que consideran la globalización como un mito del capitalismo. James Petras señala aquello en su artículo “La revolución informática, la globalización y otras fábulas imperialistas”, *Revista Deslinde*, 2004.

<sup>22</sup> Cfr., SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004, p. 73. “El contenido esencial de los primeros tiempos modernos es el entramado de una red planetaria, desencadenada por la expansión de los europeos. Fue el punto de partida de esa ‘toma de mundo’ que resultó en el que conocemos hoy, donde reina la acción a distancia...”. También, FERRER, Aldo, *Hechos y ficciones de la globalización*, Buenos Aires, F.C.E., 1997, p. 28 “...El actual proceso de globalización es parte de un proceso mayor iniciado en 1492 con la conquista y colonización de gran parte del mundo por parte de Europa”.

europ<sup>23</sup>. Con el nacimiento de América, en realidad, ha nacido una nueva época, y una nueva conciencia, que solo es posible apreciar desde la mirada presente. Es más, requiere del presente para poder ser constatada adecuadamente. Como ha dicho Schürmann:

La desfiguración [contre-investment] de las épocas por las categorías tecnológicas posee el estatuto muy curioso de un *a priori* que obra regresivamente; *a priori* que, para aparecer en un momento preciso de la historia, no deja de ser una determinación trascendental, ‘travesía’ de las épocas; *a priori* que requiere una constelación epocal dada, la nuestra, para volverse pensable<sup>24</sup>.

Frente a la objeción de que el mundo se habría abierto mucho antes; a saber, no solo con Marco Polo, sino que con el primero de los grandes imperios, el de Alejandro Magno, sería necesario hacer la siguiente precisión. Tanto Marco Polo como Alejandro conocían su destino. El mundo de entonces – el mundo por conquistar – no era ignoto o arcano, por lo tanto esas travesías no fueron viajes hacia lo desconocido. Se sabía ya, por ejemplo, de los chinos y de los persas. Además, se encontraron elementos estructurales en esas formas de vida que permitieron pensar que los habitantes de esos lugares también eran hijos de Dios, que también poseían una genealogía que era posible fundamentar. Por ello, el descubrimiento de América no tiene parangón en el pasado. Con él, se abre un nuevo mundo, con nuevos habitantes que no estaban ni en los escritos paganos ni tampoco en la Biblia. En este sentido, los viajes de Colón propiciaron el resquebrajamiento de una visión de mundo que se tenía hasta entonces y el progresivo advenimiento de otra visión que resultó señera para la técnica moderna y para la globalización. Consecuentemente, luego de la fractura de la sociedad feudal, la nueva conciencia técnica deviene en conciencia ilustrada. Los notorios avances de las ciencias físicas y matemáticas, propician una notable transferencia de riquezas desde las colonias en todo el mundo hacia Europa, generando una acumulación de capital sin precedentes que dará origen a la Revolución Industrial y, a fines del siglo XVIII, al sistema capitalista industrial<sup>25</sup>. Así, la “neurosis” europea, inherente a este proceso, se plantea como fines posibles y deseables, aquellos

---

<sup>23</sup> De este modo, la dimensión meramente instrumental de la técnica, que según Heidegger es propia de la premodernidad, quedaría aquí superada, por cuanto, la acción técnica europea, operada en la conquista de América, posee una esencia que emigra desde el artefacto a la imposición de una conciencia bien determinada, que se extiende hasta hoy, en la forma de la globalización.

<sup>24</sup> SCHÜRMAN, Reiner, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982, p. 282.

<sup>25</sup> Véase, de SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004; y de ZIZEK, Slavoj, *La suspensión política de la ética*, México, F.C.E., 2005.

que solo pueden ser logrados mediante el concurso de la racionalidad propia de la Ilustración<sup>26</sup>.

Otro momento que ha sido sindicado como el origen de la *mundialización*, es la explosión de la bomba atómica en Hiroshima<sup>27</sup>. Desde ese momento se habría extendido la conciencia de un peligro global, especialmente en la forma de un temor universal al holocausto final. Pronto la conciencia del miedo tornaría en un afán materialista por dominar y acumular la energía atómica, mostrando una de las caras más violentas del materialismo contemporáneo que, por cierto, subyace a la era globalizada. “Por primera vez en su historia, el hombre interpreta una época de su existencia histórica a partir de la provocación de una energía de la naturaleza y de su puesta a disposición”<sup>28</sup>. De este modo, una de las figuras más preocupantes de la *mundialización* es la creencia de que el impulso del materialismo que la subyace puede ser controlado adecuadamente, salvaguardando los valores espirituales. Sin embargo, esto constituye un engaño a la razón, por cuanto el materialismo mismo es una manifestación del espíritu de la globalización, y su control no apunta a lo meramente instrumental. Max Lerner da cuenta de este fenómeno cuando señala:

Es posible que la pérdida de algunos valores antiguos llegue a influir a la larga en aquello en que consiste una cultura; pero lo importante para que ésta se sostenga en las generaciones inmediatamente posteriores es que los hombres retengan - o crean retener- aquello que les es presentado como valor...Valores como la renta, el consumo, el *status* social y la cultura de masas se diferencian de los valores circunscritos por la propiedad agraria, la manufactura y la pequeña propiedad industrial. En este sentido, el tono fundamental de la cultura americana cambió por completo bajo la influencia de la tecnología en gran escala. Pues es la máquina misma la que apartó de la máquina a obreros, empleados y profesionales libres americanos, desplazando sus intereses y energías de la producción de bienes a la ganancia de dinero para poder comprar los bienes y disfrutar de ellos<sup>29</sup>.

El materialismo es la faceta más amenazante de la *mundialización*, puesto que conmina a vivir industrialmente, vale decir, adherido al imperativo técnico que

---

<sup>26</sup> En la imagen de SLOTERDIJK: aquella tendencia patológica, marcada por la adicción que muestra Europa por el capitalismo y el consumismo. Véase, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004.

<sup>27</sup> Cfr., SAFRANSKI, Rüdiger, *Wie viel Globalisierung verträgt der Mensch?* München, Hanser, 2003. También, HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971.

<sup>29</sup> LERNER, Max, “Universale Technologie und neutrale Techniker”, en *Perspektiven*, Cuaderno 14, 1956, p. 145 ss. Citado por Heidegger, en *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971.

prevaleció durante parte importante del siglo pasado<sup>30</sup>. Sin embargo, el verdadero hito acaecido en el último cuarto del siglo XX, y que marca singularmente el inicio de lo que aquí se entenderá, definitivamente, por globalización, es la Revolución Informática. De acuerdo a este entendimiento, la globalización no representa solo la posibilidad de expandir espacialmente los afanes humanos, sino que por sobre todo, implica la posibilidad de coordinar informáticamente, de modo simultáneo y en tiempo real, los procesos productivos.

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

Así, se consume el proyecto ilustrado. La ciencia y la tecnología reemplazan a la discutida subjetividad de la ética. La globalización transforma el *lógos* en imagen, en *éikon*. La globalización es idólatra; idolatra *iconos*. Suplanta el sentido de la moral contemporánea, eliminando el espacio y el tiempo de las experiencias humanas. Todo se uniforma a partir del colonialismo mental distintivo de la modernidad y del universo creado por el imperio de la razón tecnocrática<sup>31</sup>. La globalización acaba con la experiencia moral<sup>32</sup>, solo es

---

<sup>30</sup> Este imperativo que conmina al ser humano – en la imagen de Heidegger – a convertir el mundo en recurso disponible y utilizable.

<sup>31</sup> A propósito, Cfr., de GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, *Crítica de la razón tecnocrática*, Santiago, Universitaria, 1990, para quien la técnica es un factor hermenéutico de “ascendiente” moral; esto es, un fenómeno que, a partir de un estatuto ideológico, puede significar un horizonte de nuevas interpretaciones y de nuevos ordenamientos para el *étos* social.

<sup>32</sup> Según Humberto Giannini, las conductas humanas hay que concebirlas y entenderlas en referencia al mundo. No se pueden comprender las conductas si no es en relación al mundo propio, el mundo en que se es; el ámbito conocido, cotidiano y abarcable a través de los movimientos cotidianos. El espacio civil – el mundo – ha venido a constituirse en la estructura referencial de toda conducta humana posible, ya que es en este mundo donde adquieren significación y sentido las cosas con las cuales el ser humano tiene que tratar en la inmediatez y medianía de la cotidianidad. De este modo, el movimiento propiamente humano viene a ser aquel que expresa o significa algo, en el sentido de que este expresar y significar constituyen el modo que tiene el sujeto - hombre con su espacio civil (habitándolo, sintiéndolo). En esta estructura, yo no sólo soy con los otros; junto a los otros, yo genero el mundo. La experiencia moral, objetivo último de la investigación de Giannini, representa, por una parte, cierta manera de conocer y, en este sentido, podría considerarse en el contexto de una transitividad. No obstante, esta experiencia moral representa, además, el límite del espacio humano de las conductas, en que se constituyen la transferencia de ser y de mundo de un sujeto a otro. La transitividad implica comunicación, traspasar algo que era propio de uno, hacerlo común, pero a la vez significa cualidad de ‘algo’ que se dispone de cierta manera respecto del ser de algo o de alguien: el alma o conciencia. Sin embargo, no se limita a un mero reflejar lo manifestado. Es también, manifestación de sí mismo sólo a través de lo que manifiesta: constata el ser del ente, de lo que es, significándolo. Cfr., GIANNINI, Humberto, *La experiencia moral*, Santiago, Universitaria, 1992.

posible la experiencia del instante, de la simultaneidad<sup>33</sup>. La comunicación, para ser tal, debe ser informática, esto es, debe ser virtual pero en tiempo real. De este modo, se reemplaza la realidad por la virtualidad, y en esa suplantación se olvida que todo ha sido un simulacro, y en ese olvido, el simulacro deviene en lo real, pues se olvida que se olvidó<sup>34</sup>.

La especie humana acorta los tiempos; “gana” tiempo, pero pierde el espacio, pierde la noción de distancia, esto es, de lejanía y de cercanía<sup>35</sup>:

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

¿Qué es la cercanía, si ella sigue estando ausente, pese a la reducción de las más grandes distancias a los más pequeños intervalos? ¿Qué es la cercanía, si ella misma ha sido, incluso, descartada por la infatigable supresión de las distancias? ¿Qué es la cercanía, si al mismo tiempo que su ausencia, permanece ausente la lejanía?

¿Qué pasa, entonces, que suprimiendo las grandes distancias, todo nos es igualmente cercano e igualmente lejano? ¿Qué significa esta uniformidad, en la cual las cosas no están ni cerca ni lejos, donde todo está, por así decirlo, sin distancia?<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> En el sentido kierkegaardiano. Para una profundización del concepto de *instante*, Cfr., VALDÉS MEZA, Erick, “El instante en Kierkegaard: un tiempo sin tiempo”, en SÁEZ, Enrique (ed.), *Seis migajas filosóficas*, Santiago, Universidad de Chile, Publicaciones Especiales Facultad de Filosofía y Humanidades, N° 96, 2002.

<sup>34</sup> Baudrillard afirma que el mundo actual ha sido reemplazado por una copia en donde solo se buscan estímulos simulados. Este nuevo ámbito ontológico es denominado por el pensador francés como “hiperrealidad”, en la cual las imágenes de las cosas y de los hechos acaban por superar a la genuina realidad. Baudrillard es enfático y radical: “El simulacro no es lo que oculta la verdad. Es la verdad la que oculta que no hay verdad. El simulacro es verdadero”. Con respecto a lo anterior, Cfr. BAUDRILLARD, Jean, *América*, Barcelona, Anagrama, 1987. *Cultura y Simulacro*, Barcelona, Cairós, 1993. *La transparence du mal*, Paris, Galilee, 1990. *L’Illusion de la fin*, Paris, Galilee, 1992.

<sup>35</sup> Cfr., GUIDDENS, Anthony, *Modernidad e Identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea*, Madrid, Península, 1997, pp. 28 y ss. El sociólogo británico afirma que es una condición de la modernidad la separación de espacio y tiempo. Dicha disociación es producto, precisamente, del desarrollo tecnológico.

<sup>36</sup> HEIDEGGER, Martin, “La chose”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 195. (“Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954).

Es decir, la globalización promueve una comprensión distorsionada de la realidad. En el imperio de la uniformidad informática perdemos una categoría central: el espacio. Esta carencia ontológica desfigura y disloca nuestra intelección y simbolización del mundo. Al suprimir las distancias, el habitante del presente ha perdido también la noción del tiempo; el tiempo necesario para la experiencia moral; la experiencia en común, a saber, el ser-ante otro. El individuo, entonces, ha prescindido de parte de su ser, precisamente de algo que lo posibilita; esto es, el tiempo, y con ello ha perdido también, la noción de eternidad<sup>37</sup>.

Entonces, todo ha de ser inmediato, sin tiempo. Para ello, la Revolución Informática dispone a los individuos a buscar la interconexión, a preferir las relaciones virtuales, entendidas éstas, como las únicas verdaderamente posibles. De este modo, el ser humano vive conectado pero aislado; en la imagen de Zizek vive en un “solipsismo colectivo”<sup>38</sup>.

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

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

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

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

<sup>37</sup> Humberto Giannini ha señalado la importancia del tiempo como posibilidad de la experiencia moral: “Tiempo común es sólo el Presente...tiempo de la compatencia, del espectáculo. En una palabra, de la hospitalidad de una existencia para otra. Tiempo de un encuentro que anula la temporalidad en que este encuentro ocurre y pasa. Que sabe, entonces, de eternidad”. *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago, Ed. Universitaria, 1987.

<sup>38</sup> ZIZEK, Slavoj, *La suspensión política de la ética*, México, F.C.E., 2005.

moral o bien relativa o bien universal<sup>39</sup>. Nadie atiende las valoraciones del otro, en tanto aquellas no interfieran con las propias. Vale decir, cada cual deja que el otro piense, crea e, incluso, haga lo que quiera, mientras eso no obstaculice los propios actos, las propias creencias y los propios deseos. O sea, una abulia disfrazada de tolerancia. Asimismo, la amplia diversidad de valoraciones genera un terreno fértil para que muchos individuos e instituciones humanas pretendan universalizar su moral, esto es, imponerla al resto, en el entendido de que sus creencias, concepciones y valoraciones son las únicas correctas, o en el entendido de que hacer tal cosa es útil a sus intereses particulares. De esto último, se desprende la segunda faceta de la transformación de la moral globalizada, a saber, la supeditación de los deberes a los fines. Dicho de otro modo: actuar hipotéticamente; esto es, condicionar el cumplimiento de lo que creemos un deber, a las consecuencias que emanan de esa observancia. Esto nos lleva a una pregunta central para la ética: ¿Se debe actuar movido por fines o por deberes?

Existen fundamentalmente tres posibles soluciones. Primera: el único criterio de corrección moral es aquel que surge de la convergencia de fines y deberes, vale decir, la conjugación de nuestras motivaciones e intenciones con la ponderación de las reales consecuencias de un determinado acto<sup>40</sup>. Segunda: lo importante en la ética son las intenciones no los contenidos de la moralidad. Esto significa que el cumplimiento del deber por el deber es lo moral. No sería posible acudir a la casuística cuando se busca fundamentar la moral. Aquello señalaría el absurdo teórico de aplicar una estructura inductiva a un ámbito que se rige por principios *prima facie*. De este modo, la evaluación de consecuencias debe quedar excluida de la ponderación moral, ya que aquella redundaría en asuntos particulares y subjetivos, contrarios a la universalidad y racionalidad que debe imperar en la ética<sup>41</sup>. Tercera: si la deontología plantea deberes *a priori* y principios *prima facie*, no es posible encontrar a partir de ella ningún criterio para ponderar moralmente un acto ya que solo la utilidad de las consecuencias producidas por el cumplimiento de un deber determinado, harían moral o no dicho deber.

<sup>39</sup> Cfr., WEBER, Max, *Le Savant et le Politique*, Paris, Éditions La Découverte, 2003. Para este pensador, el politeísmo axiológico es un acontecimiento central de la contemporaneidad. Consiste en que cada individuo posee particulares concepciones de lo que es lo bueno y de lo que es la felicidad, por lo cual, se transforma, como dice Engelhardt, en un “extraño moral”, a saber, en un ser moralmente irreconocible para el otro.

<sup>40</sup> Esta es la posibilidad que defiendo y, que por lo demás, ya ha sido – con más o menos variantes – sostenida por la ética aplicada, la ética de la responsabilidad y la ética dialógica. Al respecto, se puede confrontar, CORTINA, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2001. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988. Del mismo autor, *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997. APEL, Karl-Otto, “Fallibilismus. Konsensstheorie der Wahrheit und Letzbegründung”, en *Philosophie und Begründung*, Francfort am Main, Suhrkamp, 1987, y, de este mismo autor, “Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten”, en Hans-Joachim Waschki, *Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz, Bouvier Verlag, Bonn, 1993.

<sup>41</sup> Peter Singer ofrece un interesante estudio de la relación entre deberes y moral. Cfr., SINGER, Peter, “¿Por qué actuar moralmente?”, en del mismo, *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

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

El peligro que implica esta sustitución ontológica del sentido de la moral, no es precisamente actuar sólo en función de considerar las consecuencias – lo cual, en ciertas circunstancias, pudiera resultar plausible – sino en el hecho de que el contenido de esos fines, vale decir, lo que ellos representan en relación al entendimiento humano actual de qué sea lo bueno y lo correcto, es definido en función de una moral basada en criterios particulares y muchas veces, interesados<sup>42</sup>.

### 1.5. Los peligros de la globalización

“Lo que nació como promesa ha devenido en amenaza”. Así se refiere Jonas a la técnica, en el prólogo de su obra más estudiada<sup>43</sup>. Sería posible aplicar la misma afirmación en lo concerniente a la globalización, dado que sus frutos no necesariamente han beneficiado a la humanidad, sino que atentan contra su sustentabilidad.

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

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

<sup>42</sup> Singer ha intentado reafirmar la validez de la moral utilitarista para la época actual. Para ello, busca desacreditar los criterios de universalidad y racionalidad en la ética, señalando que la razón solo es aplicable a los medios y no a los fines. Cfr., de este autor, *Op. Cit.*, 1995.

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

La enorme capacidad humana para hacer, enfrentada a su incapacidad para prever las consecuencias resultantes de la acción tecnológica, constituye una condicionante de todo cálculo moral contemporáneo. El dramático deterioro de la capa de ozono, la irreversible desertificación de vastas zonas del planeta, la lluvia ácida, la salinización de reservas de agua dulce, la extinción de flora y fauna milenaria y la contaminación ambiental son solo una muestra específica de los alcances devastadores que puede tener la acción técnica<sup>44</sup>.

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

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

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

Si caemos de forma definitiva e irreversible dentro de la provocación técnica quedará clausurada cualquier nueva posibilidad de otra forma de pensar y de vivir, a saber, el entendimiento humano se encapsulará dentro de un solo modelo de concebir la existencia: el modelo tecnocrático, o en la imagen de Heidegger, el modelo calculante<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> A propósito de todas estas cuestiones, es posible confrontar REGAN, Tom, *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy.* Raleigh, Mc Graw-Hill, 1993. SINGER, Peter, *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals.* New York, Avon, 1975. Del mismo autor, *Ética Práctica*, Melbourne, Cambridge University Press, 1995. TAYLOR, Paul W., *Respect for Nature. A Theory for Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

<sup>45</sup> La imagen heideggeriana del pensamiento calculante se desarrolla en *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959.

Otro peligro propio de la globalización, es convertirnos en meros animales de trabajo<sup>46</sup>. El individuo que deja de ser habitante, deja de ser-en-el mundo, y desfigura su esencia, *des-situándose* y haciéndose vasallo del aparataje tecnológico y transformándose en un recurso más del mundo técnico; un ente desechable, degradado en su estatuto ontológico<sup>47</sup>.

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

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

La metafísica del sujeto contemporáneo, entendido como centro y fundamento de la globalización, tiene su base en el pensamiento cartesiano, en el cual el ser humano queda reducido a ser únicamente razón y sede de toda certeza. La razón rige y domina todo el horizonte del quehacer humano, reduciéndolo a ser sujeto racional, que se representa un mundo como objeto, como imagen y también como sistema. Heidegger ha insistido a este respecto, señalando que toda la historia de la metafísica se ha caracterizado por ser un pensamiento dirigido hacia un *telos* y hacia una estructura del ser como fundamento<sup>48</sup>.

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

---

<sup>46</sup> La expresión es de Heidegger. Al respecto véase, “Dépassement de la Metaphysique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958., Trad. de André Préau, p.82. (“Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 64).

<sup>47</sup> Este desarraigo del ser humano, representa a mi entender, un punto central de la globalización: el individuo deja de ser *Dasein*, vale decir, ya no está más *situado*, ya no *es-ahí*.

<sup>48</sup> Cfr., “Dépassement de la Metaphysique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958 ; Trad. de André Préau. “Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954. También, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1971.

modo, que el pensar se haya instalado en esta única manera de manifestarse, ha derivado en el dejar de lado otros modos de crear y de desocultar.

## 1.6. La globalización como actitud fundamental

Ha señalado un experto en ética de la información que<sup>49</sup>:

[...] Cualquier tecnología que modifique de manera sustancial nuestra “vida informática” tendrá implicaciones profundas para cualquier agente moral. Las Tecnologías de la Información y la Comunicación que, por ejemplo, han transformado profundamente el contexto informacional en que surgen las cuestiones morales, no sólo han desvelado nuevas e interesantes dimensiones de los viejos problemas, sino que nos llevan a repensar metodológicamente, los propios fundamentos en que se basan nuestras posiciones éticas<sup>50</sup>.

Es decir, la información desempeña una función más que relevante en las ponderaciones morales y acciones de las personas. Esta señalada *funcionalidad* de la información se puede desplegar en tres sentidos fundamentales. En primer lugar, la información es un *recurso*, en el sentido de que un determinado individuo debe informarse, sobre todo en esta época, para actuar de un modo particular y no de otro. Y es más, debe procurar reunir la mayor cantidad de información, razón y tecnología, para intentar calcular los eventuales resultados de su acción. Para el ser humano de la globalización, la información representa un *recurso* instrumental: estar informado puede atentar contra la imparcialidad de una acción, convirtiéndola en estratégica o interesada<sup>51</sup>.

Un segundo sentido, concibe a la información como producto o resultado de las valoraciones y acciones humanas, a saber, queda determinada por el estatuto moral de quienes la utilizan. Entendida así, es susceptible de ser suplantada, alterada y desfigurada. Si bien lo anterior parece venir ocurriendo desde hace tiempo, en la época de la globalización esta manipulación de los contenidos

---

<sup>49</sup> También, llamada en Europa “Infoética”. Cfr., *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006. Nº 34, enero-junio 2006.

<sup>50</sup> FLORIDI, Luciano, “Ética de la Información: su naturaleza y alcance”, en *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, Nº 34, enero-junio 2006, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, p. 23.

<sup>51</sup> Respecto a este punto, véase, RAWLS, John, *A Theory of Justice*, rev. ed., Oxford, Oxford University Press, 1999.

informativos adquieren un particular interés, sobre todo por la velocidad en que las noticias son conocidas en gran parte del mundo. Con la aparición de Internet, estar informado a tiempo y, a su vez, desinformar al otro se torna en una poderosa herramienta política. ¿Qué pasaría si se lograran universalizar criterios de corrección moral para el uso y difusión de contenidos informativos? Es posible que los habitantes del siglo XXI tuvieran la posibilidad de vivir en un mundo donde la responsabilidad y la prevención de consecuencias fueran fundamentos más nítidos para quienes comunican y tienen el poder de informar o, a veces, de deformar.

En tercer término, la información puede ser concebida como un objeto de estudio, esto es como *objetivo* o *telos* del análisis moral. El escrutinio de la información, el acceso a ella y su posterior utilización, es un paso fundamental a la hora de intentar descifrar la esencia de la globalización, de naturaleza tecnológica e informática.<sup>52</sup>

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

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

La información, concebida como un acontecimiento propio de la época tecnológica, posee una importancia tal que Heidegger la ha definido, precisamente, como la “actitud fundamental de la existencia contemporánea”<sup>53</sup>. Informar significa, primeramente, “dar noticia de”, esto es, poner al tanto al ser humano actual, de un modo rápido, completo, claro y provechoso, de todo aquello que ocurre o está ocurriendo, y de ese modo, le da noticias de cómo asegurar sus necesidades y de cómo cubrirlas. Sin embargo, la “información” “informa”, es decir, “da noticias” también cuando “forma”, esto es, “impone” y “dirige”, por lo que pasa a ser el dispositivo mediante el cual, la informática *formatea* (utilizo una imagen *ad hoc*) la existencia de los seres humanos en la globalización.

Al socaire de la información, la informática constituye una de las características más radicales de la globalización. “Todas las lejanías, advierte Heidegger, se

encogen en el tiempo y en el espacio. El hombre, mediante la radiodifusión se entera hoy y a cada hora, de lo que antes tardaba años o no se enteraba en absoluto”<sup>54</sup>. Este reducir distancias, propio de la globalización, en el fondo no proporciona ninguna cercanía con las cosas, sino que, más bien, las aleja. De este modo, la globalización construye una especialidad homogénea, en que todo está cercano y lejano a la vez, desarraigando la forma de habitar que tuvimos por gran parte de nuestra historia, pues quedamos sin referentes espaciales ni temporales para proyectar nuestra existencia, ni posibilidades de prever o prevenir.

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

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

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

<sup>52</sup> Al respecto, Cfr., FLORIDI, Luciano, “Ética de la Información: su naturaleza y alcance”, en *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, N° 34, enero-junio 2006, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, pp. 22-23.

<sup>53</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 225. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 255).

<sup>54</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 230. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 260).

resulta una reducción drástica del rol del Estado sobre el mercado<sup>55</sup>.

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

### 1.7. La falsa conciencia postilustrada

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

Parece, entonces, que el sueño ilustrado del ser humano autárquico, emancipado (lo que en alemán designa la *Mündigkeit* kantiana), ha sido consumado definitivamente. Sin embargo, la libertad ofrecida por la globalización parece ser hobbesiana. Busca remover las barreras que impiden hacer todo lo que se quiera, con la virtualidad informática, a partir del predominio de la razón instrumental<sup>56</sup>. Esta libertad, que señala su inicio a partir de la expansión de la *ratio* calculante y autosuficiente es, precisamente la que subyace a la globalización, en la forma de una falsa conciencia, alimentada, en primer lugar, por la consolidación del formato ilustrado como única vía de implementación de la razón globalizada y, en segundo término, por la exaltación del humanismo como posibilidad de catapultar el monopolio de esa racionalidad postilustrada.

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

*La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad (Unmündigkeit). La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo*

<sup>55</sup> RIBA, Jordi y VERMEREN, Patrice, *Philosophies des Mondialisations*, Paris, L'Harmattan, 2006.

<sup>56</sup> Para Hobbes la libertad es “la ausencia de impedimentos externos, los que frecuentemente reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le queda, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten”. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, Chicago, The University of Chicago, 1952, Chapter XIV.

*es culpable* de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro.

*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración<sup>57</sup>.

Y, agrega más adelante:

Pero solo quien por ilustrado no teme a las sombras y, al mismo tiempo, dispone de un numeroso y disciplinado ejército, que garantiza a los ciudadanos una tranquilidad pública, puede decir lo que ningún otro Estado libre se atreve a decir : *¡Razonad todo lo que queráis y sobre todo lo que queráis, pero obedeced!*<sup>58</sup>

La Ilustración anuncia el refloreamiento de la racionalidad, en la forma de una razón material y sensible que, como condición de su definitivo establecimiento, cambia la fe en Dios por la fe en el ser humano. La Ilustración implica la consolidación del antropocentrismo que había eclosionado en el siglo XVI. El ser humano centra su fe en la ciencia y en sí mismo. Y precisamente en la globalización, el progreso se proyecta a partir de la entera confianza en la objetividad de la razón y la ciencia. Objetividad con la que, por cierto, ya se contaba desde mucho antes, cuando la incipiente técnica moderna era tenida por promesa para la humanidad, y solo se soñaba con las que serían sus proezas. Por lo tanto, la globalización se sostiene en la perpetuación de la racionalidad moderna, la cual persiste hasta hoy día, formateando el modo en que el ser humano aproxima su entendimiento a las cosas del mundo. El ascenso del individuo al alto estatuto de creador de la técnica, representa la máxima exaltación del humanismo de la cual se pueda tener noticia. El humanismo ilustrado sostiene la arquitectura esencial de la globalización, que apuesta por la libertad humana, dominando racionalmente la realidad. Entonces, el racionalismo de la contemporaneidad, esto es, la razón globalizada o postilustrada, inaugura la globalización, ofreciendo al ser humano múltiples posibilidades de conocimiento y, por ende, de felicidad.

Sin embargo, el conocimiento no es ya solo sobre hechos. Ahora, no solo se controlan sino que se producen fenómenos de modo experimental: se produce realidad virtual. Por esto, todo conocimiento debe insistir no solo en la

<sup>57</sup> KANT, Immanuel, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en J.B. Erhard y otros, *¿Qué es la Ilustración?*, (trad. Agapito Maestre y José Romagosa), Madrid, Tecnos, 1988, p. 9.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 17.

producción de verdad, sino que debe generar resultados tan inmediatos como concretos, con lo cual asegura al mundo en un reducto racional, en el cual pasa a ser una totalidad susceptible de ser medida y calculada.

De este modo, la globalización representa lo que Sloterdijk ha llamado “la falsa conciencia” contemporánea, la cual nace de la exaltación del estatuto epistemológico propio de la Ilustración<sup>59</sup>. Cuando digo “falsa conciencia postilustrada” significa que la razón humana ha replicado la realidad y, de ese modo, la globalización ha generado una errada conciencia del “yo”, ha recreado el “yo”. Vale decir, el ser humano *es* desestructurado, escindido, fracturado por el desdoblamiento de la realidad que se presenta ante su razón, como una totalidad dicotómica real-virtual inmediata, sin tiempo y sin distancia.

---

<sup>59</sup> Cfr., SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004. Para Sloterdijk, la “falsa conciencia ilustrada”, implica la desintegración de la moral humana. El individuo descubre que la promesa de la razón ilustrada no era tal, y a partir de ese hallazgo, desenmascara a la realidad. De este modo, el ser humano asume el cinismo como forma de habitar el mundo. Deja de creer en los bienes de la vida, no confía más en la estructura social, y rompe con el pacto, sumido en la inautenticidad y en la perturbación, comenzando una militancia solipsista, autárquica y nihilista. Es lobo estepario (Hesse) y no perro gregario (Borges).

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

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

Paulina RIVERO WEBER

En este capítulo revisaré distintas visiones filosóficas sobre la relación entre técnica y ética, y de paso mostraré lo actual y vigente que es preguntarse por dicha relación. A partir de autores consagrados como Heidegger, Jonas, Levinas y Nietzsche; de otros cuya valía aún no alcanza su máximo reconocimiento, pero no por ello menos interesantes, como Bosnjak, García Bacca y Haar; y también de pensadores chilenos como Acevedo, Carrasco, García de la Huerta y Sabrovsky llegaré a una conclusión fundamental: la filosofía contemporánea no ha definido claramente la relación entre técnica y ética. Esto exige, por los objetivos que me he planteado en este libro, la reducción del problema a un par de preguntas centrales: ¿Hay algo de nuevo en la técnica contemporánea con respecto a la técnica pasada? ¿Hay algo de lo cual una ética pensada para el siglo XXI deba hacerse cargo particularmente y que no figure en las reflexiones de las éticas anteriores?

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

Por ello, y ante las objeciones que surgirán en el camino, mostraré que este nuevo alcance requiere de una nueva ética; a saber, de nuevas regulaciones morales sintonizadas con las inéditas implicancias y consecuencias emanadas de dicho alcance. Sobre esta base postularé que la técnica se erige no solo como medio sino que principalmente como fin de la vida humana, acentuando la relegación de la naturaleza a un segundo plano de consideración moral. Esto, que parece una constante en la reflexión ética, me llevará a sostener la hipótesis

central de este capítulo que señala el proceso, propio de la era globalizada: la técnica se transforma en una segunda naturaleza, de mayor estatuto ontológico y axiológico que la misma *Mater natura*. Esta hipótesis que plantea la inversión de la concepción romántica de la *Φύσις* es elucidada en este capítulo, y señala una de las ideas centrales de esta investigación.

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

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

Así vemos necesario realizar una reflexión general sobre la ética y los valores humanos, al mismo tiempo que se avanzan algunos análisis sobre las formas sociales que están constituyendo esas nuevas tecnologías. [...] Debemos arriesgarnos a plantear posiciones teóricas generales que ayuden a articular tanta aparente variedad tecnológica, y tantos casos especiales que parecen romper toda coherencia moral. [...] No tanto avanzar una teoría general de lo bueno en el marco de las nuevas tecnologías, cuanto un marco de referencia de cómo ellas están transformando el medio y creando nuevas condiciones para plantearse nuevos problemas o para replantearse los tradicionales en un nuevo contexto<sup>60</sup>.

Es decir, así como la ética *está* de alguna manera en el mundo, y a partir de ella o con ella, el ser humano evalúa la realidad, la técnica también se presenta adherida al acontecer contemporáneo, transformándolo constantemente. Esta

<sup>60</sup> ECHEVERRÍA, Manuel y ÁLVAREZ, J. Francisco, “Orientarse en un nuevo mundo”, en *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, N° 34, enero-junio 2006, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, p. 8.

transformación, al parecer inexorable, impulsa la necesidad de reestablecer una “coherencia moral”, aparentemente perdida, producto de la gran complejidad emanada de las nuevas condiciones de existencia provocadas por la intervención tecnológica del mundo.

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

[...] las tecnologías cotidianas no son externas al contexto en el que operan, sino que por el contrario modifican nuestra capacidad de hacer frente a las situaciones que implican algún tipo de dilema moral. [...] Los artefactos no son simplemente *agentes delegados*, sino que redefinen los *límites* de la agencia moral humana que continuamente es moldeada por la interacción entre un individuo y su ambiente<sup>61</sup>.

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

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

Pensadores chilenos han debatido también estos asuntos:

---

<sup>61</sup> BARDONE, Emanuele, "La moralidad de las tecnologías cotidianas", en *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, N° 34, enero-junio 2006, Madrid, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, p. 179.

¿Desde dónde habla la filosofía, en un mundo caracterizado por la especialización y la fragmentación de los saberes y las prácticas, por la conversión de los contenidos substantivos de la vieja metafísica (verdad, bien, belleza), en dispositivos sistémicos de integración social (ciencia, justicia, arte estetizado)? ¿Cuál es la clave de la legitimidad de su discurso, de la verdad substantiva que, más allá del formalismo y la dispersión de las ciencias positivas, hablaría por su intermedio? ¿Qué garantiza que no se trate solamente de una ilusión, de una sofisticada forma de “acústica verbal”?<sup>62</sup>

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

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

Ante la “Hybris” del siglo XX, y ante la ceguera de toda esta época de desenfrenado optimismo y confianza en los poderes de dominio humano, quizás podamos algún día ser capaces de aprender con Heidegger, esa piedad que es el pensar, sin salir del recinto en que impera la tensión de la unidad de contrarios, formada, por un lado, por la extrema indigencia humana [ética], y por el otro, por el extremo poder del ser [técnica]. Allí, donde según el antiguo enunciado de Parménides, ser y pensar son lo mismo, allí también tiene lugar el prodigio de que la libertad y el destino sean lo mismo<sup>63</sup>.

Vale decir, debemos renunciar a la falsa creencia de que tenemos la potestad de las cosas que nos permitiría la técnica. Por el contrario, ésta no ha hecho al individuo más poderoso, sino que más menesteroso, más precario. Debemos

---

<sup>62</sup> SABROVSKY, Eduardo, “Una filosofía de la técnica”, en del mismo (Comp.) *La técnica en Heidegger*, Tomo 1, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006, p. 9.

<sup>63</sup> CARRASCO, Eduardo, “Heidegger y la ética”, en *Revista de Filosofía*, V. XLVII – XLVIII, Santiago de Chile, 1996, pp. 73-88.

renunciar a pensar el mundo en términos de eficacia pragmático-instrumental. La exigencia, ahora, es otra: pensar la técnica que, como ha señalado Heidegger, desde su origen viene ya destinada a su forma actual. La exigencia del pensamiento no solicita un segundo momento; no requiere de la acción, no requiere de la ética.

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

Un proyecto de objetivación ilimitado se persigue por doquier en el planeta, un plan de cálculo universal que nadie ha trazado y que engloba tanto a planificadores como a planificados. ¿El ser humano de la técnica experimenta la obligación como de esencia metafísica? Lejos de ello. No reconoce más que obligaciones o necesidades objetivas, calculables, solo problemas que puede resolver. Se sabe y se quiere más “liberado”, más “eficaz”, más “equipado” que nunca antes. [...] El ser ya no está en cuestión. Su sentido está establecido definitivamente, al parecer, en la evidencia y la eficacia de la racionalidad tecnológica. ¿Qué hay entonces de la aflicción y la obligación del ser?<sup>64</sup>

Según el pensador francés el ser humano no alcanza a prever el acontecimiento tecnológico; es fundamentalmente un ente que solo experimenta aquello que puede ser calculadamente dispuesto en el mundo técnico. La indiferencia humana frente a la realidad técnica obedece a que no se entiende dicha realidad como una desfiguración, sino que como lo correcto, lo que se ajusta a lo que es. La esencia de la técnica contemporánea y su proliferación a todos los ámbitos de existencia es entendida como *adequatio*, y en este sentido, pasa a ser la verdad de la vida.

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

Se requiere, por tanto, una ética que sea capaz de prever. Y esto, porque una correcta comprensión del mundo presente parece requerir necesariamente,

<sup>64</sup> HAAR, Michel, “El giro de la aflicción, o cómo puede llegar a su término la época de la técnica”, en SABROVSKY, Eduardo (Comp.) *La técnica en Heidegger*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006, p. 150.

desenmascarar aquello que hay detrás de la investigación técnica, a saber, su modo de aproximación a los entes, calculándolos previamente, acotándolos y esquematizándolos; o sea, prefigurándolos para asegurar la correspondencia “de lo investigado con aquella predeterminación”, lo que constituye, a su vez, “la validez de la investigación, esto es, su programación con carácter apriorístico”<sup>65</sup>. Según Acevedo:

La historia no termina con un mundo de sujetos y objetos. Se requiere avanzar hacia la plenitud de la modernidad, es decir, hacia el momento en que vivimos, para encontrarnos con que la objetividad (*Gegenständlichkeit*) se transforma, más y más, en tenerse a disposición (*Beständlichkeit*)<sup>66</sup>

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

Porque a medida que se extiende y adquiere predominio productivo, la técnica va adquiriendo al mismo tiempo una suerte de ascendente moral, se impone a la par como criterio de validación y legitimación, tomando el relevo de las ideologías en su múltiple función: orientadora de las conductas, elemento de cohesión y estratificación social<sup>67</sup>.

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

<sup>65</sup> RIVARA KAMAJI, Greta, “Técnica y ontología: la perspectiva heideggeriana”, en *Teoría. Revista del Colegio de Filosofía*, N° 11-12, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 101 y s.

<sup>66</sup> ACEVEDO, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Segunda Edición, Santiago, Universitaria, 1999, p. 184.

<sup>67</sup> GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, “Crítica de la razón tecnocrática”, en *Revista Estudios Públicos*, N° 22, Santiago de Chile, 1986, p. 302.

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

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

En un texto posterior, García de la Huerta y Mitcham dan luz respecto a este problema, cuando analizan la relación entre ética e ingeniería. ¿Acaso al ser la ingeniería un medio transformador del mundo, no deberían participar de esa transformación las ponderaciones y valoraciones éticas, entendidas éstas, como parte fundamental del desarrollo ingenieril y de la profesión de ingeniero?<sup>68</sup>.

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

Querer librar al pensamiento de su confinamiento en el *ego* concuerda perfectamente con una idea conductora de la analítica: devolver al *Lebenswelt* – el mundo de la vida o mundo común y corriente – la validez que le suspende el método de las certezas<sup>69</sup>.

La relación entre ética y técnica cubre también otras cuestiones. Hay autores que han defendido la técnica, excusándola de sanción moral, por considerarla un elemento sacralizador del habitar humano. García Bacca, concibe la técnica como un elemento transformador de la existencia, bajo la figura de un poder creador y *poiético* tributario de una herencia trascendental surgida de la vida. La

<sup>68</sup> Véase, MITCHAM, Carl y GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, *La ética en la profesión de ingeniero*, Santiago, Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile, 2001.

<sup>69</sup>, GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, “Relectura ‘política’ de la cuestión de la técnica”, en SABROVSKY, Eduardo (Comp.) *La técnica en Heidegger*, Tomo 2, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006, p. 397.

acción técnica, tendría entonces, un formato sintético que permitiría transformar el “Universo natural” en un “Mundo artificial”, según sus propios modelos, a saber, a “su imagen y semejanza”. Este artificio tecnológico no sería nefasto para la existencia humana, sino que todo lo contrario. El volver artificial la naturaleza mediante el aparato técnico implica imponer el orden causal en el caos imperante en la existencia. Mediante la técnica, se logra alinear el pensamiento y su proyecto vital con el plan infinito del Cosmos, mediante la transmutación planificada del “Universo natural” en “Mundo artificial”, con lo cual se transforma a sí mismo en un “Creador” y lo que él llama “Ciberneta”. De este modo, la técnica deviene en una condición sin la cual el ser humano contemporáneo no podría superar su finitud y su precariedad ontológica.

A través de la acción tecnológica o acción planificada se “pone a prueba” la técnica, cumpliendo la tendencia ascendente del “transfinito” humano, esto es, a ser Dios. El no cumplimiento de este impulso actualizador del ser del individuo, sería por su parte, la prueba palpable de la existencia de Dios, por cuanto demostraría “a la altura de la ciencia y técnica actuales” que el ser humano no puede tomar el lugar de su creador<sup>70</sup>.

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

La técnica representaría, precisamente, la posibilidad del desarraigo, la posibilidad de “abandonar el lugar”, porque suprime los “privilegios” supeditados al arraigo. Libera al individuo, otorgándole la posibilidad de percibirse “fuera de la situación en la que se encuentra implantado”. Este es el momento crucial de la existencia humana; el instante de la originalidad, de la identidad, de la mismidad; el momento en que el ser humano revela su rostro “en toda su desnudez”<sup>71</sup>. Es, entonces, *el* momento de la técnica.

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

Lo admirable en la hazaña de Gagarin no es su magnífico número de Luna Park que impresiona a la

<sup>70</sup> Para mayor profundización sobre esta suerte de ontología de la técnica, véase de ARETXAGA BURGOS, Roberto, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, Tesis doctoral, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998. (Especialmente, los capítulos 4,5 y 7).

<sup>71</sup> Cfr., LEVINAS, Emmanuel, “Heidegger, Gagarin y nosotros”, publicado en *Informationjuive*, 1961. También, en <http://filosofiacontemporanea.files.wdpress.com>.

multitud; tampoco lo es la performance deportiva realizada al llegar más lejos que los otros, batiendo todos los records de altura y velocidad. Más importante que todo eso es la apertura probable a nuevos conocimientos y a nuevas posibilidades técnicas, son el coraje y las virtudes de Gagarin, es la ciencia que ha hecho posible la hazaña y todo lo que todo esto a su vez presupone en términos de espíritu de sacrificio y de abnegación. Pero quizás lo que cuenta por encima de todo es el hecho de haber abandonado el Lugar. Por una hora, un hombre ha existido fuera de todo horizonte, todo era cielo alrededor suyo o, más exactamente, todo era espacio geométrico. Un hombre existió en lo absoluto del espacio homogéneo<sup>72</sup>.

De este modo, la técnica seduce porque, precisamente, desnuda al individuo, lo desvela en su verdadera condición de ser finito y frágil. La técnica no es magia; prescinde de ella. Desmitifica a la naturaleza, quita de ella los hechizos y sacrilegios y de ese modo descubre al ser humano en su fragilidad, la cual se revela como necesaria, porque es a través de ella que la humanidad reconoce que no siempre necesita del mundo para ser, y que la técnica, lejos de transformarla en objeto de consumo inmediato, la catapulta a la dimensión privilegiada de la experiencia de la verdad.

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

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

---

<sup>72</sup> Cfr., LEVINAS, Emmanuel, *Ibid.*

## 2.2. Lo nuevo como esencia de lo problemático

La técnica contemporánea plantea un problema ético absolutamente inédito, cuya novedad explica por qué hasta ahora no ha sido considerado en la reflexión moral. El poder humano actual no tiene paralelo en el pasado. El estatuto del conocimiento moral se ha alineado, entonces, con el alcance de la acción y, por tanto, su elucidación se ha concentrado en los elementos tradicionales que lo constituyen. Sin embargo, los nuevos acontecimientos suscitados por el fenómeno tecnológico contemporáneo requieren de regulaciones morales ajustadas a las nuevas condiciones de existencia impuestas por la fuerza insoslayable de las novísimas implicancias propias de dichos eventos.

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

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

Ahora bien, si la esencia de lo problemático en la dicotomía técnica-ética, es el alcance, por un lado, extendido y desmesurado de la colonización técnica, y por otro, precario y limitado de la reflexión ética, es necesario constatar que tanto el saber como el poder actual del ser humano, se centran en su posibilidad de hacer, en su tremenda capacidad fabricante y en su desarrollado acervo tecnológico. Ciertamente lo anterior no se condice con las limitadas parcelas que alcanza su actual entendimiento moral.

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

En lugar de detenerse en la especulación sobre las consecuencias ulteriores de un destino desconocido, la ética se concentraba en la particularidad moral de la acción circunstancial y momentánea, que implicaba tener en cuenta el derecho del prójimo que convivía con nosotros. Sin embargo, en la era de la tecnología, la ética trata con acciones – no ya las del sujeto individual – de un alcance sin precedentes y que impacta en el futuro<sup>73</sup>.

Para Jonas, entonces, la ética ha centrado históricamente su reflexión a partir de la siguiente premisa: la naturaleza humana permanece inamovible y, por ende, saber qué es lo bueno para ella no resulta particularmente complejo, toda vez que, por el efecto de esas mismas características, el alcance de la acción se encuentra claramente delimitado<sup>74</sup>. Sin embargo, tomar lo anterior como un axioma moral no resulta fructífero para una reflexión que se requiere sintonizada con las nuevas coordenadas de existencia. El estatuto de la acción humana ha sido modificado en virtud de la alteración experimentada por el alcance de la tecnología. Por lo tanto, cualquier reflexión ética contemporánea debe tenerla presente. No es posible pretender la dilucidación de un sentido moral para la época actual a partir de un formato ético estancado en la técnica antigua o premoderna:

Esto [“la modificada naturaleza de las acciones humanas”], no solamente en el sentido de que los nuevos objetos que ahora forman parte de la acción humana, han extendido materialmente el ámbito de los casos a los que han de ser aplicadas las reglas válidas de comportamiento, sino en el sentido mucho más radical de que la naturaleza cualitativamente novedosa de muchas de nuestras acciones abrió una inédita constelación de importancia moral no prevista por la mirada ética anterior<sup>75</sup>.

Esta nueva capacidad señala la particularidad del alcance de las acciones humanas técnicas, claro está. Ahora, si bien durante la mayor parte de su historia el ser humano no ha carecido de técnica y, de ese modo, su relación con el mundo ha sido de intervención, es necesario conceder que dicha técnica y

<sup>73</sup> JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 10.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 17.

dicha intervención, estuvieron lejos de ser devastadoras, por lo menos al nivel que es posible presenciar en la actualidad. Entonces, ¿de qué modo afecta la técnica contemporánea la esencia de las acciones humanas? ¿Qué distingue, qué particulariza la manifestación de las acciones y actividades humanas actuales? La respuesta parece ser clara: la novedad que implica la tremenda amplitud de su alcance.

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

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

Esto comienza a suceder exclusivamente con la versión moderna de la técnica, la que tiene su cuna en el Renacimiento, que a su vez posee su antecedente en la cultura clásica griega<sup>76</sup>. Si bien los griegos desarrollaron importantes reflexiones ontológicas sobre los principios científicos generales de la naturaleza, nunca alcanzaron la misma profundidad en lo concerniente a la práctica de dichos principios. Vale decir, su desarrollo tecnológico fue más bien precario comparado con el avance iniciado a partir de la Revolución Industrial.

Esto implica que el verdadero impulso tecnológico se produce cuando el ser humano se vuelve capaz de contrastar empíricamente sus teorías e hipótesis, esto es, desarrolla el método experimental, lo cual es propio de la modernidad. Sin embargo, lo señalado precedentemente no significa que los griegos carecieran completamente de tecnología, sino que ésta era más bien concebida como un arte, en el sentido moderno de la palabra<sup>77</sup>.

No obstante, la técnica contemporánea posee un poder transformador, y en ese proceso de permanente innovación y metamorfosis, cosifica a la naturaleza, reemplazándola por la ciudad, como el reducto permanente en donde el ser

<sup>76</sup> Al respecto, véase de ARANCIBIA, Marcelo, *La nueva Ilustración: una concepción del fenómeno tecnológico* (Capítulo Primero), Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía, Universidad de Valparaíso, 2004.

<sup>77</sup> Heidegger señala que tanto la perspectiva como el balance de las formas de los monumentos arquitectónicos de la Grecia clásica (Partenon, Templo de Poseidón en Paestrum), el diseño de sus ánforas y platos, e incluso sus armas, muestran la integrada percepción griega sobre la vinculación entre técnica y arte. Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962. (Citado en FLORES OLEA, Víctor y MARÍÑA FLORES, Abelardo, *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 355).

humano desarrolla su vida. Por lo tanto, se podría señalar que la técnica no es neutral, ni respecto del individuo ni respecto de sus actos, toda vez que hay quienes sostienen la teoría contraria, la cual se explica en los siguientes términos:

Para quienes sostienen la tesis de la neutralidad, la misma tecnología y sus aplicaciones no tendrían un significado partidista *per se*, un “contenido” inherente que las pondría en situación *parcial* dentro del conflicto social, sino que su significado concreto dependería del sistema socioeconómico y del ambiente cultural en que se efectúa su aplicación. En sí misma la tecnología sería “indiferente”, su significado positivo o negativo dependería por entero de la aplicación concreta que se efectúe de la misma: de las relaciones sociales y de producción dominantes en un tiempo determinado. Es decir, su sentido dependería de sus aplicaciones, pudiendo en la práctica orientarse política y socialmente en diversas y aun contradictorias direcciones<sup>78</sup>.

No obstante, la tecnológica y las relaciones que en ella se sustentan, modifican de modo casi automático no solo la experiencia exclusivamente humana de simbolizar e interpretar el mundo, sino que la capacidad de transformar artificialmente dicha experiencia. Prueba de ello, es el hecho de que las nuevas tecnologías parecen representar los valores de una “civilización industrial cuyas elites se proclaman como dueñas y dirigentes de la hegemonía y del adelanto industrial”<sup>79</sup>.

Habermas no tendría razón cuando afirma que la tecnociencia es esencialmente dúctil; a saber, que tendría la “capacidad” de ser “orientada” en un sentido u otro por las estructuras sociales, culturales y económicas en las cuales se presenta, potencia y desarrolla<sup>80</sup>. Y esto porque en la época contemporánea los fines de la acción técnica superan los límites propios de los objetivos tradicionales trazados mediante el uso de sus artefactos. Lo anterior quiere decir que la técnica contemporánea busca otros objetivos y finalidades, trascendiendo y olvidando los fines anteriores y transformándose en el destino de la contemporaneidad, bajo cuyo modo se concibe y estructura la vida particular y social.

<sup>78</sup> FLORES OLEA, Víctor y MARIÑA FLORES, Abelardo, *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 351.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>80</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen, *Technology and Science as Ideology. Toward a Rational Society*, J. Shapiro, Beacon Press, Boston, 1970.

Esta temeraria intervención humana en la naturaleza, a decir de Jonas, implica, en sí misma, la construcción de una segunda morada que cosifica el medio natural, por cuanto lo instrumentaliza reduciéndolo solo a ese estatuto de vehículo o medio para la vida. Esta construcción es el artificio tecnológico de la ciudad, en donde la técnica se legitima como fin humano y la naturaleza desciende al nivel de reservorio de energías que es preciso utilizar e, incluso, acumular.

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

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

¿Y si el nuevo modo de actuar del ser humano implicase necesariamente el considerar más cosas que solo su interés, que el deber de la humanidad se extiende más lejos y que ya no es más plausible la limitación antropocéntrica de toda ética anterior?<sup>81</sup>

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

Pero, ¿es el saber técnico un saber predictivo? Vale decir, ¿podemos prever las consecuencias de la acción técnica? Si el saber, como decía Jonas, ha de estar empatado con la extensión causal de la acción humana, éste no debiera ser necesariamente supeditado al saber técnico, que fundamentalmente es un *savoir faire*<sup>82</sup>. Sin embargo, ocurre precisamente aquello, por cuanto el estatuto ontológico del saber técnico supera largamente al saber predictivo. Surge así un nuevo problema para la ética. Ésta deberá ahora obligadamente intentar generar

<sup>81</sup> JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung.*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 28.

<sup>82</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung.*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 27.

normas morales que den cuenta de la desmesurada voluntad de poder del ser humano actual.

Esta voluntad de poder ha llevado a la técnica contemporánea a erigirse como fin y ya no solo como medio de las aspiraciones humanas. Este nuevo aspecto ético de la *τέχνη* implica que ella, como técnica contemporánea, se ha convertido en un “infinito impulso hacia delante”, en el afán más importante de la humanidad, en su tarea más fundamental, en su obra y misión más relevante, a saber, en su único destino posible. El *subjectum theoreticus* se concibe a sí mismo como capaz de realizarlo todo, de abarcarlo todo, de entenderlo todo. No obstante, esa singular capacidad se ve opacada por su casi nulo talento para prever las consecuencias de ese poder. La capacidad tecnológica del ser humano inhibe su capacidad epistemológica. Ahora, que el individuo es capaz de alterarlo todo técnicamente, incluso su propia identidad genética, el *homo faber* se impone por sobre el *homo sapiens* al cual otrora solía estar supeditado<sup>83</sup>.

Cabe preguntarse, entonces, si es posible en nuestra época una suerte distinta. ¿Resulta, en la hora actual, plausible esperar, como dice Michel Haar parafraseando a Heidegger, “otra destinación”?<sup>84</sup>. Dicho con otras palabras, ¿puede la humanidad experimentar realmente estas cuestiones? El ser humano contemporáneo, ¿vivencia algún tipo de obligación moral, a partir de entender a la técnica más que como una promesa como un peligro? ¿Cabe la posibilidad de que en el mundo globalizado se proyecte la existencia más allá del cálculo y de la objetivación tecnológica?

En este libro intento ofrecer una respuesta afirmativa a dichas interrogantes, sin perjuicio de que solo reconocemos aquellos problemas que estamos en condiciones de resolver y que atañen a nuestras necesidades objetivas y calculables; a saber, a nuestras necesidades técnicas. No se trata de una respuesta extrema y radicalmente optimista. Tampoco obedece a un repentino ataque de fe en la naturaleza humana, que aventure como fundamentos más emociones que razones. Sostengo simplemente que la humanidad, no siendo capaz de experimentar más allá de la literalidad, esta interpelación tecnológica, sí podría aprender a buscar sus respuestas a través del ejercicio concreto de volver la mirada hacia otros tipos de preguntas, las cuales no por ser de difícil resolución deben ser consideradas poco dignas de ser preguntadas<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Esta última idea pertenece a Jonas.

<sup>84</sup> HAAR, Michel, “Le tournant de la détresse, ou comment l'époque de la technique peut-elle finir”, en del mismo (ed.), *Cahier L'Herne-Heidegger*, Paris, 1983. Trad. de Eduardo Sabrovsky Jauneau.

<sup>85</sup> Los dilemas morales se presentan en forma de preguntas. Y la ética trabaja con preguntas que son filosóficas. Pero además de ellas existen las denominadas preguntas empíricas, cuyas respuestas dependen de cómo sea el mundo, de la simple observación, de la contrastación o de la experimentación. ¿Hay cianuro en la atmósfera de Saturno? ¿Cuántos ornitorrincos hay en Australia? ¿Está nublado allá afuera? En principio, las preguntas empíricas pueden ser dilucidadas a partir de la observación o, en casos más complejos como el de Saturno, mediante el testeo científico, la experimentación. Estas preguntas solo admiten una respuesta posible, ya que hay o no hay cianuro en Saturno, hay una cantidad exacta de ornitorrincos en Australia, está o no está nublado. Aún otro tipo de preguntas son las formales, como las de la lógica, de la matemática o de la ortografía, que deben ser resueltas mediante aplicación de axiomas, reglas o normas bien determinadas para esos

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

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

La técnica cobra connotación ética en la actualidad, sobretodo porque el acontecimiento tecnológico es un fenómeno eminentemente social, intersubjetivo; no pertenece al individuo particular; no representa el arte del acto

---

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

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

La técnica plantea nuevos desafíos para la ética, por cuanto el poderío tecnológico que caracteriza a la humanidad contemporánea obliga, irremediadamente, a dirigir la mirada en dirección del abismo abierto por la técnica entre lo que el ser humano sabe que puede hacer y lo que no sabe que puede esperar. Mientras esta antinomia no sea definitivamente asumida por las instancias pertinentes, toda ética contemporánea o, como dice Bauman, postmoderna, estará condenada al fracaso. Y de ese modo, la técnica, la naturaleza artificial, el artilugio instrumental habrá ganado la batalla por la hegemonía del pensamiento humano. La cosmética, finalmente, habrá derrotado a la ética.

## 2.5. De la τέχνη a la técnica contemporánea

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

El saber técnico antiguo, podría ser homologable a dos momentos divergentes pero simultáneos de la vida en Grecia. Heidegger señala que con la palabra τέχνη los griegos denominaron tanto el saber y hacer artesano como el artístico. De este modo, y como consecuencia de ello, en la filosofía desarrollada por Platón alcanza su punto más nítido la concepción epistemológica de τέχνη y ἐπιστήμη, como dos momentos igualmente decisivos para entender el significado del conocimiento. En otras palabras, hasta el pensamiento platónico, ambos vocablos designaron lo que, en el más amplio sentido, el griego entendía por conocer<sup>86</sup>.

<sup>86</sup>Cfr., HEIDEGGER, Martin, “La question de la technique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 18 y ss. (“Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967, Vol. I, p. 12).

Para Heidegger tanto una como otra actividad pertenecen al fundamental acontecimiento de la ἀλήθεια, esto es, del desocultar, de lo que aparece poiéticamente. Vale decir, la τέχνη sería una forma de la ποίησις, y con ello, un modo de la Φύσις, esto es, del desocultar productivo. En otras palabras, en esa época, la técnica era concebida y cautelada como parte de la verdad que se develaba ante los humanos<sup>87</sup>.

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

Sin embargo, con el paso del tiempo, de una comprensión instrumental pasamos a una concepción teleológica de la misma. En principio e instrumentalmente, la técnica sería un medio para alcanzar ciertos fines, por lo que su esencia vendría a ser obra del individuo, el cual devendría en una suerte de señor de la técnica, vale decir, en aquel ente que tiene dominio, control y decisión sobre ella. En este sentido, para Aristóteles, la τέχνη, siendo un saber universal, implica la vinculación esencial y recíproca del conocimiento y la acción<sup>88</sup>. Para este filósofo la τέχνη es superior a la mera experiencia; por eso que es considerada por el Estagirita como una virtud intelectual, que no se adquiere por el hábito<sup>89</sup>. Por lo tanto, el técnico es una suerte de sabio. Esto quiere decir que el τεχνιτής, el que posee la técnica es, a la vez, un σοφός, vale decir, aquel que es capaz de hacer las cosas conforme a la razón<sup>90</sup>. Dicho de otro modo, el τεχνιτής es el que tiene el poder de la ποίησις, a saber, aquel individuo capaz de ayudar a que algo llegue a la plenitud de su esencia, a que algo alcance el estatuto de obra<sup>91</sup>. En suma, el τεχνιτής era el sabio capaz de convertir el ἔργον en pura Φύσις. En esa época, ejecutar la τέχνη o arte era, fundamentalmente como ha dicho Bosnjak: “un signo del comportamiento razonable frente a la naturaleza”<sup>92</sup>.

<sup>87</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Ibid.*, p. 19. (*Ibid.*, p. 13). También, HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957.

<sup>88</sup> Cfr., ARISTÓTELES, *Metafísica*, 981a 15, Madrid, Gredos, 2000.

<sup>89</sup> Cfr., ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Libro VI, Madrid, Gredos, 2000.

<sup>90</sup> Cfr., ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1140a 21, Madrid, Gredos, 2000.

<sup>91</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957.

<sup>92</sup> BOSNJAK, Branco, “Tékne como experiencia de la existencia humana: Aristóteles-Marx-Heidegger”, en SABROVSKY, Eduardo (Comp.), *La técnica en Heidegger*, Tomo 1, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006, p. 208.

Dicha concepción corresponde a una ya lejana y olvidada intelección de la técnica, la cual en la actualidad, parece rebelarse contra el ser humano, a cada momento y a cada paso, tornándose independiente, amenazante y de consecuencias devastadoras empíricamente demostrables. Hoy en día, la humanidad ha desarrollado tal dependencia de lo técnico, que la relación de dominación señalada anteriormente se ha invertido en la hora actual. Se trata de una inversión de segundo grado que, siguiendo a Sloterdijk, implica necesariamente una justificación cínica del mundo contemporáneo, en el cual la virtualidad de la nada sustituye a la realidad del ser<sup>93</sup>.

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

La ciencia es ya una determinación técnica de la naturaleza y su método se define modernamente como un *nuevo instrumento* u *órganon* (Bacon) del saber. La relación entre ambas se invierte: la técnica es el género, por así decirlo, y la ciencia una especie suya, pero ambas son manifestaciones del “olvido del ser”, o sea, expresiones del nihilismo, del poder elevado a instancia absoluta, de la voluntad de objetivación total y de la consiguiente pérdida del sentido<sup>94</sup>.

Es precisamente en esta inversión del dominio de la técnica, donde es necesario centrar el presente análisis, por cuanto, en términos heideggerianos, la esencia de la técnica contemporánea ya no se manifiesta como un medio o instrumento, sino que como un fin a perseguir, como una modalidad de desocultación, como una manera unívoca de revelarse la ἀλήθεια, lo que en definitiva reduce la Φύσις a la experiencia técnica del mundo<sup>95</sup>.

¿Qué significa todo lo anterior? Simplemente que la relación del ser humano con la técnica contemporánea se da distorsionada por la dependencia y, a la vez,

<sup>93</sup> A este cinismo, Sloterdijk le llama 'falsa conciencia ilustrada': la conciencia de quienes dándose cuenta de que la tecnología ha desenmascarado la verdadera condición humana del siglo XXI, prefieren no hacer nada y dejarse llevar por la inercia globalizada. La comunidad humana se evidencia inauténtica y perturbada, por lo que el cínico prefiere escapar de la alienación, optando por el camino autárquico que lo lleva a un mundo virtual, en donde lo técnico ha suplantado a lo natural, en donde los íconos de la red valen más que las rutinas y convenciones del espacio público. (Para mayor ahondamiento en estas cuestiones, véase, SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004).

<sup>94</sup> GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos, “Relectura “política” de la cuestión de la técnica”, en SABROVSKY, Eduardo (Comp.), *La técnica en Heidegger*, Tomo 2, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006, Santiago, p. 390.

<sup>95</sup> Esta concepción también es compartida por Jonas. Cfr., por ejemplo, JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988.

fascinación que ejercen los objetos técnicos sobre él. Por lo tanto, la principal consecuencia de ello debe ser ahora elucidada.

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

Siguiendo a Heidegger, para quien la experiencia de la naturaleza es epocal (vale decir, varía a través del tiempo), Acevedo se pregunta de qué manera experimenta la naturaleza “el hombre occidental moderno”, esto es, el ser humano que vive en la “época caracterizada por el *señorío de la esencia de la técnica moderna*”<sup>96</sup>.

La respuesta es simple pero del todo preocupante. Según Acevedo siendo la relación del ser humano actual y la naturaleza, una relación utilitaria, vale decir, que se pondera en función del uso que aquel ejerce sobre ésta – actitud, por lo demás, que es inherente al individuo – ya no es más una relación “artesanal”. Esto significa que aquella relación cuyo fin era lograr un razonable bienestar, basado en un armonioso aprovechamiento de los recursos naturales, ha pasado a transformarse en conexión que solo se justifica en la irracionalidad de una explotación desmesurada y radical<sup>97</sup>.

La vivencia contemporánea de la Φύσις es violenta y desarticulada; una vivencia sin contemplaciones, a saber, una experiencia técnica que descubre al mundo como un reservorio de energías que de no ser utilizadas a ultranza, deben, por lo menos, ser acumuladas. La experiencia de la naturaleza es una experiencia tecnológica que se mide en función del grado de verdad objetiva (*adequatio*) contenida en dicha experiencia. Esto quiere decir que la técnica contemporánea considera a la naturaleza como mundo, en la medida que ése sea el único mundo posible, a saber, el mundo técnico que es objeto de cálculo y aprovechamiento. En suma, la naturaleza se convierte, como decía Heidegger, en naturaleza calculable (*berechenbare Natur*). De otro modo, no es naturaleza, no es nada<sup>98</sup>.

La experiencia técnica del mundo invierte el estatus ontológico de la naturaleza. Otrora, la Φύσις era considerada como la verdadera realidad, esto es, como ἀλήθεια, y la técnica, por muy elevada que fuera, estaba implicada en un ordenamiento distinto al de la naturaleza. Si bien era producción, en rigor consistía en producción instrumental que buscaba solo imitar, y no reemplazar, el orden natural. En cambio, actualmente la imitación ha devenido en suplantación. La técnica es una entidad ontológicamente superior a las que forman parte del mundo extratecnológico<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> ACEVEDO, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Santiago, Universitaria, 1999, pp. 169-170.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>98</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, “Hebel – der Hausfreund”; en *Gesamtausgabe*, Bd. 13, p. 156 y s.

<sup>99</sup> Con respecto a esta idea, Cfr., de ARANCIBIA GUTIERREZ, Marcelo, *La nueva ilustración: una concepción del fenómeno tecnológico*, Tesis para optar al Grado Académico de Magister en Filosofía, con mención en Lógica y Filosofía de las Ciencias, Valparaíso, Universidad de Valparaíso, 2004, p. 22.

En todo ámbito, la naturaleza es experimentada como disponibilidad para el consumo planificado y calculado, como reemplazabilidad, como mera actualidad y, en último término, como desmesura. Así también, todo ente, incluido el ser humano, es visto, en cuanto depósito o reserva intercambiable, reemplazable y desechable, dispuesto para un consumo planificado e ilimitado. En la actualidad se ha perdido la experiencia de la realidad, entendida como naturaleza, lo que supone, a mi juicio, la todavía reversible fractura de la recepción contemporánea de la técnica, acontecimiento, a decir de Acevedo, de radicales connotaciones para la historia de la humanidad. Con relación a esto mismo, resulta imprescindible atender las siguientes palabras:

Las naciones llamadas “subdesarrolladas” o “en vías de desarrollo” – Chile, como es obvio, entre ellas –, reciben la modernidad – el señorío de la *imposición* –, solo como la salvación, sin caer en la cuenta de que en eso – en la modernidad y en una recepción apresurada de ella, carente de precauciones y prudencia –, anida el más extremado peligro. Este peligro no se refiere solo ni principalmente al hecho de que los aparatos técnicos puedan ser perjudiciales, dañinos o mortíferos; para determinar su consistencia no basta con tener presentes la contaminación del ambiente – urbano o rural –, la sobreexplotación de la naturaleza – rebajada a almacén de reservas de materias primas –, la destrucción de la capa de ozono de la atmósfera o los devastadores efectos de los accidentes en las plantas de energía nuclear; tan peligroso como todo eso, y aún más, es la reducción de las personas a material humano y la paulatina marginación de los modos de pensar que no se inscriben dentro del rígido marco del pensamiento calculante o técnico...<sup>100</sup>.

El ser humano, rebajado a la categoría de *homo technicus*, toma en sus manos hasta su propia evolución, y esto, como ha dicho Jonas, no solamente con el fin único de su conservación, sino que, por sobre todo, con vistas a su mejora y perfección<sup>101</sup>. La disciplina llamada a concretar este proyecto, puede ser considerada como el más ambicioso peldaño alcanzado, hasta el momento, por la inventiva humana: la biotecnología. Con ella, hemos adquirido un poder inédito sobre la vida y sobre nosotros mismos. Vale decir que, en base a una calculabilidad mal entendida, el ser humano puede ejercer la biotecnología para

<sup>100</sup> ACEVEDO, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Santiago, Universitaria, 1999, pp. 15-16.

<sup>101</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 48. *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, pp. 54.

modificar los entes, incluso alterar su identidad genética, de tal modo que ésta quede sometida a los designios de una voluntad o, peor aún, de un capricho<sup>102</sup>.

## 2.7. La técnica como sometimiento: la biotecnología

La ciencia merece atención en este punto. De hecho, en la época de la técnica, se potencia recíprocamente con ésta. En la medida en que la ciencia se desarrolla, más evoluciona la técnica. Se podría decir, con Heidegger, que la ciencia constituye una de las maneras de las que se sirve la técnica para desplegar su poderío. Toda la voluntad científica, cristalizada en la sostenida interpelación de los entes es, en el fondo, una interpelación tecnológica. Por eso ha dicho Acevedo que “el hostigamiento de la realidad que hallamos en la experimentación sistemática solo es posible en el ámbito de una época tecnológica”<sup>103</sup>.

En la hora presente, las dimensiones de la acción, o más bien, las posibilidades de acción humana son absolutamente nuevas. Nunca antes en la historia de la humanidad se observó la mentalidad que subyace en la época técnica y que se concreta en la actitud absolutamente inquisidora del ser humano con respecto a los entes del mundo. El modo de ser preponderante en la actualidad es un modo de ser técnico, avalado y potenciado por las obras surgidas de la capacidad fabricante del *homo technicus*. Esta ciega confianza en la capacidad de hacer del individuo ocasiona que éste vuelva la técnica sobre sí mismo. Y esta culminación de su voluntad de poder, implica su propio sometimiento a los paradigmas tecno-científicos de la época contemporánea<sup>104</sup>.

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

Como consecuencia de esta sostenida dinámica circular que, ciertamente, fractura el equilibrio antes señalado, la innovación se nutre de esta relación y

<sup>102</sup> Esto es, una calculabilidad acotada al ámbito tecnológico, donde se mide solo lo que es posible medir técnicamente, y que –dicho sea de paso – es considerado como lo objetivamente real.

<sup>103</sup> ACEVEDO, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1999, p.86.

<sup>104</sup> Con respecto a este último punto, Jonas ha justificado su ética de la responsabilidad, precisamente en el hecho de que este “nuevo ámbito de aplicación” surgido con la *τέχνη* contemporánea, desafía de un modo tan inexorable como irrepetible, la moral propia de la condición humana. Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 43.

comienza a ser buscada de manera permanente y deliberada. A partir de este fenómeno, característico de la técnica moderna, Jonas agrega en su reflexión el hecho del alcance planetario de tales innovaciones: cada vez que aparece alguna, es rápidamente difundida a todo el orbe.

Sin embargo, lo más grave para Jonas, es que este progreso genera una dinámica que se antepone a la voluntad humana y que genera una suerte de imperativo técnico que exige llevar a la práctica todo lo que en teoría aparece como posible. De este modo se desvanece la posibilidad de una libertad auténtica; solo existe un progreso permanente, aun en contra de nuestro propio arbitrio y consideración. Este desarrollo es tan notable que se produce en una sucesión de etapas que reflejan también el avance de la ciencia: de la mecánica a la química, luego a la electrodinámica, después a la física nuclear y, finalmente a la biotecnología. Esta última aporta, para Jonas, una inusitada novedad: a partir de avanzados conocimientos biológicos, permite al ser humano manipular la vida y convertirse así, él mismo, en un nuevo objeto de la técnica<sup>105</sup>.

Ahora bien, lo expuesto hasta ahora puede recibir un definitivo aliento a partir del pensamiento de Nietzsche, el cual puede tornarse un referente decisivo a la hora de repensar el acontecimiento tecnocientífico. En efecto, el filósofo de Röcken reflexionó sobre las consecuencias del surgimiento de la figura del científico, sobre ese sujeto que, yendo más allá de sí mismo o quizás, contra sí mismo, se convierte en antagonista de la vida al afirmar que si la ciencia tiene un modelo de acción, éste es buscar la verdad a toda costa, vale decir, aunque ello signifique terminar con la vida<sup>106</sup>.

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

Este volver consciente de sí mismo, este tomar conciencia, es la *hybris* y la impiedad de nuestro ser moderno. Todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y conciencia de poder, se presenta como pura *hybris* e impiedad. *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 43.

<sup>106</sup> Cfr., NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 68. (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, II *Unzeitgemasse Betrachtungen*).

<sup>107</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1981, p. 131.

Por lo tanto, una tecnociencia que se afirma en un criterio de lo útil, de lo económico, de lo meramente factible, que se fija en la producción y solo en la producción, y no en otros fines también legítimos, convierten la existencia del ser humano en un contrasentido. La ciencia y la técnica se desfiguran donde no reciben la orientación del ámbito esencial en que el ser humano existe (Heidegger); ahí donde no se realizan desde la óptica de la responsabilidad con la vida (Jonas); o ahí donde han perdido el horizonte de sentido (Nietzsche), convirtiéndose de antemano en una teoría y una praxis que no tienen visión de futuro y que son incapaces de prever las consecuencias de su accionar. Es posible afirmar, entonces, que la clausura de la esfera del sentido es la propia clausura de la posibilidad de una vida humana mejor.

Nietzsche observó que la tecnociencia también está dominada por el ideal ascético, por el apoderamiento y el debilitamiento de la tierra y de la vida, pues en ella “domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de una voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, y radicales condiciones”. Y agrega que “en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de las fuerzas; [...] se vuelve incluso más segura de sí y más triunfante, a medida que disminuye su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica”<sup>108</sup>.

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

Heidegger observó que “la ciencia dispone de las ‘cosas’ cuando consigue calcularlas por adelantado en su futuro transcurso”<sup>109</sup>. Dicha afirmación está aún vigente ya que la biotecnología, al ser orientada “tecnológicamente”, puede mostrar la radicalidad de ese disponer, en el cual el ser humano se presenta provocando a la naturaleza y a la vida para que entreguen todo lo que tienen.

Con el fenómeno actual de intervención técnico-científica, se asiste a una manipulación y provocación de la fuente misma del ofrecerse la naturaleza como plataforma para el habitar humano. Vale decir, que desde una perspectiva técnico-mecanicista, la comprensión que actualmente se tiene de la naturaleza es la de un espacio de cálculo y de dominio sin precedentes. El problema, en rigor, no son la ciencia y la técnica, sino su recepción, su comprensión, esto es, la relación que hemos construido con este ámbito. Nosotros somos ahora

<sup>108</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Ibid.*, p. 137.

<sup>109</sup> HEIDEGGER, Martin, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt, 1950, p. 79. (En español, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 85-86; Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte).

provocados por la técnica. Somos también conminados e incitados para que extraigamos nuestras fuerzas. Somos también un reservorio de energías. Y cuando nos convenzamos de que ésta es la única recepción posible de la técnica, el verdadero peligro será que quede amenazada cualquier nueva posibilidad de otra forma de vivir.

## 2.8. La técnica como segunda naturaleza

La técnica es la  
producción de lo  
superfluo.

José ORTEGA Y GASSET

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

¿No se encuentra en un inexorable avance, a partir de Copérnico, precisamente el autoempequeñecimiento del hombre, su voluntad de autoempequeñecimiento? Ay, ha desaparecido la fe en la dignidad, singularidad, [...] humanas. Dentro de la escala jerárquica de los seres, el hombre se ha convertido en un animal sin metáforas [...] A partir de Copérnico el hombre parece haber caído en un plano inclinado – rueda cada vez más rápido, alejándose del punto central – ¿Hacia dónde? ¿Hacia la nada? ¿Hacia el horadante sentimiento de su nada?<sup>110</sup>

Si en *La verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche había dado una definición de “hombre”, como un ser productor de metáforas, ocurre posteriormente que, en el momento en que, según este filósofo, la ciencia se interpone entre el pensamiento y la vida, devenimos en un animal sin metáforas. Heidegger también advierte sobre la importancia de este proceso. Solo que para él, la metáfora es fundamental. La eclosión contemporánea de la ciencia y técnica modernas, señalan el punto en el cual según el filósofo de Friburgo, el mundo se transforma en imagen. Dicho proceso es aquel mediante el cual, a la

<sup>110</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1981, p. 178. Cabe recordar aquí, que en los fragmentos póstumos, casi de manera semejante, Nietzsche escribe: “Desde Copérnico ha rodado el hombre desde el centro hasta la periferia” (*La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 1981, p. 133).

vez que el ente se transforma en objeto, lo hacemos sujeto<sup>111</sup>. De esta manera, la figura del científico es expresión de la existencia histórica de la humanidad en el siglo XX. A saber, expresa la conversión del individuo en *subjectum*. Esto significa que el ser humano “se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo concerniente a su modo de ser y a su verdad. El hombre se convierte en el punto central de referencia de todo lo ente como tal”<sup>112</sup>.

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

La frontera entre lo artificial y lo natural ha desaparecido, lo natural ha sido devorado por el ámbito de lo artificial y, simultáneamente, el artefacto total – las obras del ser humano transformadas en mundo, que operan sobre él y a través de él – está originando una nueva clase de “naturaleza”, a saber, una necesidad dinámica propia, con la que la libertad humana se confronta en un sentido totalmente nuevo<sup>113</sup>.

Esta violencia contra la naturaleza, basada en un exacto cálculo y determinación, nos convierte en un animal sin metáforas: un individuo reducido a la literalidad de una secuencia completa de instrucciones genéticas, gracias a ese conocimiento demasiado exacto de cómo estamos hechos y de cómo funcionamos, en pos del cálculo, y en aras de la planificación y del exacto ordenamiento de todas las cosas. Este sujeto, en tanto animal sin metáforas, en tanto *subjectum*, que ha puesto frente a sí a la naturaleza y a sí mismo, impide descubrir y vivenciar una relación con el mundo como el ámbito propio de existencia<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Op. Cit.*

<sup>112</sup> HEIDEGGER, Martin, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Op. Cit.*, p. 80. (En español, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1997, p. 87; Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte).

<sup>113</sup> JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 31. (*El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, pp. 37-38).

<sup>114</sup> Pienso que es posible detectar esta transformación incluso antes, ya que desde el romanticismo, existe un distanciamiento con respecto a esa razón que pone frente a sí al ente sin posibilidad de pertenencia y copertenencia; es ese sujeto que representa y que es manifestación, para nada inofensiva, de nuestra época de la imagen del mundo, la que para Hölderlin nos ha exonerado del ámbito de la naturaleza. (Cfr., HÖLDERLIN, Friedrich, *Hyperion*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1998).

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

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

### 3.1. El *ser-ahí* cotidiano<sup>115</sup>

Si se trata aquí de volver a la metafísica, pretendiendo con ello superar la comprensión moderna de la misma, a estas alturas se convierte en una tarea ineludible el análisis de la superación heideggeriana del paradigma metafísico de la modernidad, del período que se inicia con Descartes, pasa por Leibniz y culmina con el mismo Heidegger y su “otro pensar”.

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

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

Heidegger estudia el tema de la técnica ya en *Ser y Tiempo*, específicamente en los capítulos dos, tres y cuatro de la Primera Sección, cuando describe la manera cotidiana en que el *Dasein* se relaciona con los objetos técnicos. Su examen intenta elucidar cuál es la peculiaridad de la relación entre la existencia humana

---

<sup>115</sup>Gaos utiliza la expresión *ser-ahí* para traducir el término alemán *Dasein*, el cual significa, literalmente, existencia. Heidegger, sin embargo, utiliza dicha palabra en *Sein und Zeit*, para aludir específicamente a la existencia humana, por lo cual algunos estudiosos – como Jorge Eduardo Rivera – prefieren no traducir el término en cuestión, principalmente para salvaguardar el indirecto significado de *Dasein* como apertura o abertura del ser en el propio ser humano. Rivera afirma que sería erróneo traducir *Dasein* por *ser-ahí*, debido a que esta expresión referiría absolutamente a un estar ahí, con lo cual el *Dasein* quedaría reducido y encerrado en una significación unívoca y de corto alcance: Rivera quiere decir (y esto se puede confrontar en la nota \*\*\*, p. 30, de la traducción de *Sein und Zeit; Ser y Tiempo*, Santiago, Editorial Universitaria, Cuarta edición, 2005, p. 454) que traducir *Dasein* por *ser-ahí* sería desfigurar el verdadero y ulterior significado que Heidegger pretendía al ocupar el término aludido, trascendiendo la significación tradicional de existencia. En el contexto de este libro, que trata de una “Ética para la globalización” como acontecimiento cotidiano e intersubjetivo, vale decir, como un fenómeno propio del ser del hombre, la expresión *ser-ahí*, facilita el acceso al ente-hombre, el cual es decisivo para la problemática filosófica. *Dasein* es un modo de ser; *da* que lo especifica en cuanto tal o cual modo de ser, es un prefijo que vale por *aquí* o por *allí* o *ahí*, y señala el momento preciso del tiempo que se actualiza al pronunciar la palabra. *Dasein* será, entonces, existir; pero existir en el sentido de aquí, allí o ahí; en el sentido de *ser-ahí*, de ser en una situación determinada, ser cotidianamente, ser en el tiempo. Finalmente, *Ser-ahí*, también alude a un modo determinado de habitar, a un espacio propio ocupado por el ser humano y su existencia; apunta a su mismidad desplegándose en el mundo. Por lo mismo, se enfatiza lo anterior al consignar en el título de este párrafo: *ser-ahí cotidiano*.

y el útil (*Zeug*) sin escarbar mayormente en cuál pudiera ser la esencia de lo técnico. Si en *La pregunta por la técnica*, Heidegger la define como *das Gestell*, esto es, como una estructura esencial *a priori*, de alcance planetario, que configura el mundo de la vida como un ámbito tecnologizado del cual el ser humano ya no puede salir solo, en *Ser y Tiempo* la técnica es el “útil”, vale decir, representa el ámbito pragmático inmediato, más cercano al individuo en el cual la esencia de la técnica permanece retraída.

Sin embargo una de las características principales de la técnica moderna es, según Heidegger, su poder de transformar la naturaleza. A propósito de ello, es posible afirmar que en el siglo XXI aquella ha abandonado su formato antropológico-instrumental para adquirir su faceta más radical que se manifiesta en grandes plexos tecnológicos como centrales nucleares, redes de telecomunicaciones y el ciberespacio informático. La técnica contemporánea ya no es más controlable y menos manipulable. Si el *útil*, esto es, el objeto “a-lamano” [*Zuhandenheit*] responde a una dimensión de herramienta que se empuña como por ejemplo, un martillo, un taladro o un sERRUCHO, la tecnociencia contemporánea ya no es un objeto listo para usarse que pueda ser manipulado o utilizado mediante el mero arbitrio personal; la técnica contemporánea no puede ser empuñada, se despliega a gran escala (una escala planetaria) y eso la torna, muchas veces, inmanejable<sup>116</sup>.

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

Ahora bien, para refrendar las ideas centrales de este capítulo, no he querido detenerme más en el examen heideggeriano de la esencia de la técnica moderna<sup>117</sup>. Para ello me valgo principalmente de su curso *Der Satz Vom Grund*. Desde él es posible entender y constatar de manera más precisa lo que he llamado “el paradigma de la modernidad” (la *ratio*, propia del *subjectum theoreticus*) y su tenaz resistencia a abandonar el modo de vivir de la globalización.

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

---

<sup>116</sup> Con respecto a esta idea, véase de WINNER, Langdon, *Tecnología autónoma. La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.

<sup>117</sup> Para un análisis más detallado sobre el tópico en cuestión, véase, HEIDEGGER, Martin, “La question de la technique” y “Bâtir Habiter Penser”, ambos en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958. Trad. André Préau.

Cotidianamente, para el común de los mortales que habitan en una gran ciudad, el día comienza con un orden: no es la luz del sol la que nos despierta ni el bullicio de los animales que comienzan a vivir su día. No es la naturaleza misma la que nos llama a emprender la faena del día e incorporarnos a ella. Es el orden proveniente de una máquina que hemos programado para ello y le llamamos por lo mismo *despertador*. Esto implica un cálculo previo: el sonido ha sido calculado con anterioridad para que nos eche a andar a una cierta hora, para lograr que *funcionemos*, que el día *rinda*, que dé de sí. Hemos de vivir el día para cumplir con una agenda también previamente establecida por las necesidades cotidianas<sup>118</sup>.

Este fragmento, escrito a propósito de un artículo en torno a Heidegger, nos muestra al parecer lo mismo que se ha señalado anteriormente. Ahondando el argumento, se podría decir que el tipo de pensamiento que prima en la era de la técnica y en la era de la globalización es aquel que nos lleva a ser tan racionales que desechamos todo otro tipo de vivencias que excedan el ámbito de la razón. O bien, como ha dicho Marcel, esa razón ha colonizado de tal manera el mundo que también ha acaparado nuestro entendimiento, llevándonos al peligroso estadio del “tener” más que al del “ser”<sup>119</sup>.

A partir de lo anterior, en este capítulo valido la tesis heideggeriana que advierte recurrentemente sobre el decisivo fenómeno del “olvido del ser”<sup>120</sup>. Éste deriva en la constatación de la manera de habitar y de simbolizar el mundo de los seres humanos actuales y su tardío entendimiento de la realidad.

Al respecto, según Heidegger:

El ocaso ya se ha producido. Las consecuencias de este acontecimiento (*Ereignis*) son los grandes hechos de la historia mundial que han marcado este siglo. Ellos solamente indican el curso final de aquello que ya ha finalizado. Este fin del curso es seguidamente ordenado por la técnica de la ‘historia’ en el sentido del último estadio de la metafísica. Semejante puesta en orden es el último acto por el

cual aquello que ha finalizado es instalado en la apariencia de una realidad que opera de modo irresistible, porque pretende poder pasar sin un desocultamiento de la *esencia del ser*, y ello de una manera tan decidida que todo presentimiento de dicho desocultamiento le resulta superfluo<sup>121</sup>.

La base del pensamiento de Heidegger es el constante y tenaz esfuerzo por distinguir entre ser y ente, impostergable necesidad del saber contemporáneo que, hasta hoy, toda la tradición filosófica occidental no habría comprendido con suficiente nitidez. El reconocimiento explícito de la llamada “diferencia ontológica” revela el hilo conductor de la reflexión heideggeriana: comprender la dimensión técnica del mundo en un determinado modo de realizarse la identidad entre ser y pensar. Puede apreciarse claramente en el texto “Der Satz der Identität” en donde el filósofo concibe la identidad no como un rasgo del ser, sino que a éste como rasgo esencial de aquella<sup>122</sup>. Explorar el sentido de esta identidad, entendiéndola como co-pertenencia circular entre ser y pensar, y su vínculo con la constelación esencial de la técnica bajo la cual existen todos los habitantes del orbe es un tema que, por lo demás es tratado paradigmáticamente en otros lugares de la obra de Heidegger<sup>123</sup>. Entonces, el interés central en la presente sección es presentar a la técnica moderna como el último resabio de la historia de la metafísica occidental y, en consecuencia, como un peligro para el pensar, peligro dentro del cual el ser humano se encuentra definitivamente con su paradójica esencia que lo destina, por un lado, como apertura al ser, y por otra, lo conmina inexorablemente a ser seducido por el ente, en su configuración más radicalmente metafísica<sup>124</sup>.

Heidegger comienza preguntándose por el modo en el que se despliega la existencia humana y su mundo dentro de lo que él llama “Die Zeit des Weltbildes”, esto es, la modernidad, expresión que, a su juicio, designa uno de los modos en que la metafísica misma se ha mostrado al ser humano y ha

<sup>118</sup> RIVERO WEBER, Paulina, “Convertir la noche en día y el día en una carrera sin fin: por una ética ecológica radical”, en *Signos filosóficos*, Número 10, 2003, p. 47.

<sup>119</sup> Cfr., MARCEL, Gabriel, *Être et avoir*, Paris, Auvier, 1935.

<sup>120</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, “Dépassement de la Métaphysique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958., Trad. de André Préau. (“Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954).

<sup>121</sup> HEIDEGGER, Martin, “Dépassement de la Métaphysique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958 ; Trad. de André Préau, p.83. (“Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954). En este punto, Heidegger es enfático, y sus palabras parecen tener, más que un tono apocalíptico, un dejo de amarga resignación.

<sup>122</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*, Neske, Tübingen, 1957. En esta edición, es posible observar dos importantes ensayos del autor: “Der Satz der Identität” y Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik”.

<sup>123</sup> Como por ejemplo, *Carta sobre el Humanismo*, *La pregunta por la técnica*, *Construir Habitar Pensar y La cosa*.

<sup>124</sup> Al estar el hombre “llamado” a dominar todo lo ente, se sitúa en el preciso escenario que Heidegger rechazara tempranamente: como *subjectum*, como fundamento y tribunal, a partir del cual todo debe ser medido y entendido. El hombre interpelado por la esencia de la técnica moderna, convierte al mundo en un objeto emplazado ante su racionalidad calculante, desconociendo y olvidando la diferencia ontológica.

configurado simbólicamente la realidad<sup>125</sup>. Heidegger se pregunta qué es la modernidad, no en sentido histórico, político o social, sino que, en tanto experiencia, epocalmente destinada a los mortales, que el filósofo de Friburgo denomina historia del ser. Su reflexión pretende superar el análisis particularmente superficial que por siglos postergó al ser a favor del ente, convirtiendo a toda la historia del pensamiento en estériles divagaciones que, a lo más, han rondado ciegamente la escabrosa periferia de la pregunta fundamental que debe hacerse la filosofía.

Una de las ideas capitales que rige la modernidad para Heidegger, es la consideración de la verdad como *adequatio*, base del progreso técnico y científico. Ciertamente, en la concepción heideggeriana, el fundamento de lo anterior se encuentra en la *ratio* calculante, la exacerbada racionalidad que se asegura en sí misma, a partir de los descubrimientos de las ciencias físico-matemáticas, que promueven como nunca antes un apetito de dominio que llegará a su paroxismo con el lugar central que se da el sujeto en la modernidad; éste se sitúa como amo y señor del universo, sitial que se otorga a partir de la consolidación de su esencia, entendida como exclusivamente racional y computante<sup>126</sup>.

La técnica tiene como fundamento de su constitución la reducción del mundo a la representación del sujeto<sup>127</sup>. Esto significa que, para Heidegger, la constitución técnica del mundo no es un fenómeno más de la vida, sometido a los azares de la cotidianidad. Muy por el contrario, la técnica, entendida como el último bastión de la metafísica occidental, representa la expresión máxima de la voluntad de poder de la era moderna, manifestada en la forma que el sujeto tiene de conducirse frente al ámbito de las cosas. Es, entonces, a partir de la subjetividad, así entendida que, desde la segunda mitad del siglo XX, todo lo considerado relevante en el mundo se provoca, se ordena, se dispone y se vuelve calculable. El individuo humano se ha convertido en sujeto teórico, es decir, en aquella criatura que se encuentra en el mundo para conocerlo, para dominarlo, para controlarlo y para acumularlo; él es el punto único donde radican todas las certezas y todas las evidencias; a su voluntad y a su racionalidad se reduce la totalidad de la existencia. El mundo se transforma en un objeto emplazado, enfrentado a la representación racional y unilateral del sujeto. De este modo, es posible decir, con Heidegger, que en esta época sonámbula de la historia, el mundo ha devenido en imagen<sup>128</sup>.

Ahora bien, la metafísica cartesiana constituye, según Heidegger, la expresión más radical de esta suerte de estatuto ontológico que señala la conversión del ser

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

Colapso y devastación encuentran su conveniente consumación en aquello en que el hombre de la metafísica, el *animal racional*, está dis-puesto [*Festgestellt*] como animal de trabajo. [...] Esta disposición confirma la extrema ceguera del hombre en lo concerniente al olvido del ser. Pero el hombre quiere ser *él mismo* el voluntario de la voluntad de voluntad, para el cual toda verdad se transforma en el error mismo que él necesita, a fin de poder asegurar ante sí tal ilusión. Para él se trata de ver que la voluntad de voluntad no puede querer nada más que la nulidad de la nada, frente a la cual él se afirma sin poder conocer su propia y completa nulidad [...] Antes que el ser pueda presentarse en su verdad original, es preciso que el ser se fracture como voluntad, que el mundo se derrumbe, que la tierra se devaste y que el hombre sea obligado al mero trabajo. Es solamente después de este ocaso que acontece [*ereignet sich*], por largo tiempo, la abrupta duración del comienzo. En el ocaso todo termina: todo, es decir, el ente en el completo horizonte de la verdad de la metafísica<sup>129</sup>.

<sup>125</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt, 1950. (En español, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1997; Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte).

<sup>126</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, "Überwindung der Metaphysik", en *Op. Cit.*, 1954. También, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971.

<sup>127</sup> Cfr., de HEIDEGGER, Martin, «La question de la technique» (pp. 9-48), «Bâtir Habiter Penser» (pp.170-193) y «La chose» (pp.194-223), en *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958. (*Vortäge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954).

<sup>128</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, "Die Zeit des Weltbildes", en *Op. Cit.*, 1950.

<sup>129</sup> HEIDEGGER, Martin, "Dépassement de la Metaphysique", en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958 ; Trad. de André Préau, pp. 82-83. ("Überwindung der Metaphysik", en *Vortäge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954).

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

Ahora bien, ¿qué clase de desocultamiento es propio de aquello que adviene por medio de la interpelación provocante? En todas partes se solicita que algo se encuentre inmediatamente ahí en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra solicitud ulterior<sup>130</sup>. Lo así solicitado tiene su propia posición y estancia. Lo llamamos ‘fondo’ [*Bestand*]. La palabra dice aquí algo más esencial que sólo «reserva». La palabra ‘fondos’ es promovida ahora a la dignidad de un título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es concernido por la desocultación provocante. Lo que está [*steht*] en el sentido de fondo ya no está más ante nosotros como objeto [*Gegestand*]<sup>131</sup>.

Por eso, según Heidegger la esencia de la técnica no sería nada técnico. Y en este hecho es donde radica su peligro y su gravedad. El alcance ontológico de tal composición del mundo es lo que le preocupa: es la técnica en tanto un modo de develarse el ser<sup>132</sup>.

Una reflexión sobre la esencia de la técnica no puede reducirla a un sistema de artefactos o a un régimen de operaciones que el sujeto tiene en su haber, sino a una figura de mundo, o más exactamente, a un modo histórico-ontológico de

<sup>130</sup> Pasaje particularmente complejo de traducir. El texto en alemán señala que “[...] Ueberall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein reiteres Bestellen”.

<sup>131</sup> Cfr., de HEIDEGGER, Martin, « La question de la technique », en *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 23. (*Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954).

<sup>132</sup> Cfr., de HEIDEGGER, Martin, « La question de la technique », en *Op. Cit.*, p. 9.

desocultación que, en virtud a los modificados alcances propios de la acción humana contemporánea, y suscitados por el avance tecnológico, adquiere en el presente su máximo nivel de manifestación. Es bajo esta manera de presentarse el ser que toda la vida queda reducida a un sistema de demanda y producción, en el cual la irracional – o quizás se podría decir, demasiado racional – intervención de la naturaleza se convierte en uno de los motores de dicho sistema<sup>133</sup>.

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

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

Si la preocupación central que subyace a este libro se relaciona con lo que se podría denominar “crisis de la moral contemporánea”, en lo específicamente concerniente a la noción del ser humano como *subjectum* heredera del pensamiento cartesiano, la época de la globalización exige que la ética considere aquella comprensión, precisamente para intentar prescindir de ella<sup>134</sup>.

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

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

Es a partir de este esfuerzo, y producto de una precaria aproximación hermenéutica a estos autores que, en muchos círculos académicos todavía se cree y sostiene una de las siguientes dos teorías. Según la primera, seríamos los

<sup>133</sup> Racional en el sentido cartesiano del término, el cual Heidegger rechaza.

<sup>134</sup> Esto es, como *fundamento*. *Subjectum* es la palabra con que los pensadores romanos tradujeron el vocablo griego *hypokείμενον* (ὑποκείμενον) que significa “fundamento”.

afortunados espectadores del advenimiento de un proceso histórico, denominado *postmodernidad*, en el que se habría superado la noción del ser humano como sujeto a partir del cual se fundaba toda la realidad<sup>135</sup>. Por lo tanto, sería perfectamente posible demostrar la irrefutable verdad de que el individuo se ha desembarazado definitivamente de las cadenas de la versión cartesiana de la modernidad. Así se habría instalado, para ya nunca más volver a salir, en la tribuna más expectante de esta nueva aurora humana, caracterizada por la bonanza económica, la globalización de las comunicaciones, la proliferación de los tratados internacionales, la multiplicación exponencial y consuetudinaria de relaciones multilaterales, la definitiva instalación cultural de la paridad de género y, para terminar esta enumeración, el desmoronamiento de las utopías ideológicas de corte radicalizado, llámense marxismo o fascismo. La segunda teoría señala que la noción moderna de sujeto ha sido absolutamente desmantelada por Heidegger, reduciéndola a una suerte de retazo humano, a un ente residual de la historia de la filosofía occidental, cuya única esperanza es, precisamente, aguardar en la terrible quietud de su impotencia, un nuevo y más hospitalario acontecer del ser<sup>136</sup>.

Ambas teorías son erradas. Las realidades que parecen constatar están aún lejos de configurarse en nuestra era. En efecto, frente a la tremenda colonización cultural ejercida hasta hoy por la modernidad, y a la irrefrenable marcha del sujeto tecnocientífico, no se ha trascendido el paradigma moderno de existencia; el ser humano sigue encapsulado en una forma despótica e irrespetuosa de comportarse con el entorno social y natural, lo que incluso puede llevar a la humanidad a su autodestrucción. Y esto es avalado por el mismo Heidegger, en el contexto de su reinterpretación de la historia de la metafísica<sup>137</sup>. Señala que el *cogito* se ha consolidado como la fuente de toda y cualquier certeza posible y plausible, la cual es pensada de modo implícito y conjunto con toda representación que el “Yo” se haga del mundo de las cosas. De este modo, por un lado, el “Yo” se consolida como el núcleo articulador de la realidad; aquel *subjectum* que otorga unidad a todas aquellas representaciones, reduciendo al *objectum* al ámbito de la *ratio* mensurable, al terreno fértil de lo claro y distinto, que una vez representado y reformateado teóricamente, puede ser dispuesto técnicamente (en el sentido de la *Ge-stell*); y por otro lado, el “Yo” deja de disgregarse en su facticidad histórica para transformarse en la violenta unidad cuyo núcleo es conocido como la *voluntad de poder*. Ésta se inicia junto con el pensamiento occidental y adquiere su más radical expresión a partir del decisivo despliegue tecnológico contemporáneo. Solo después del cabal entendimiento del paradigma ontológico que le subyace, dicha expresión alcanza su máxima incidencia en la historia humana<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> Para una introducción a los conceptos de modernidad y postmodernidad, véase, SCRUTON, Roger, *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1999.

<sup>136</sup> Cfr. DUQUE, Félix (Comp.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Del Serbal, 1991.

<sup>137</sup> Véase HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, 2 ts., Pfullingen, Neske, 1961, II, pp.141 y ss.

<sup>138</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, 2 ts., Pfullingen, Neske, 1961, II, pp.141-173.

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

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

Una de las descripciones más radicales del sujeto moderno del siglo XX es el célebre curso “*Der Satz vom Grund*”, dictado por Heidegger en Friburgo, en el semestre de invierno de 1955-1956. Ahí analiza el estatuto de fundamento que, desde la modernidad, le ha correspondido al sujeto humano. En el presente capítulo sostengo que dicho desenmascaramiento del sujeto moderno es una constatación que bien puede aplicarse para uno de los propósitos centrales de esta tesis, que es mostrar a la técnica contemporánea como un peligro para el pensar, faceta no del todo comprendida hasta hoy<sup>139</sup>.

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

Heidegger comienza con *Nihil est sine ratione* enunciación latina del principio de razón; es decir, *nada es sin razón*. O, dicho de otro modo: *Todo tiene una razón*, entendiendo *todo* como *todo aquello que de alguna manera es*<sup>140</sup>. Así, el principio *Nada es sin razón* sería equivalente a *Todo lo que es tiene una razón*, por lo que dicho principio se presenta cubriendo y abarcando *todo lo que de algún modo es*<sup>141</sup>. Por consiguiente, para el ser humano ha sido algo espontáneo andar en pos de la razón o fundamento. Siempre se está, incluso cuando uno no se percata de ello claramente, en busca de una razón o fundamento:

<sup>139</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971. (En francés *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967; Trad. de André Préau. En castellano, *El principio de razón*, Madrid, Narcea, 1978; Trad. de José Luis Molinuevo. Y, también, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Del Serbal, 1991; Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela).

<sup>140</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 216. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 247).

<sup>141</sup> Remitiendo a la doctrina de las modalidades del ser, algo puede ser *efectivamente real*, *posible* y *necesario*, vale decir, el ser puede tomar la modalidad de realidad efectiva (*Wirklichkeit*), posibilidad (*Möglichkeit*) y necesidad (*Notwendigkeit*). Sin embargo, estos modos del ser, señalan además a los sentidos de irrealidad, imposibilidad y contingencia, los cuales también *son* y, por consiguiente, también provocan a preguntar por su razón o fundamento (*Grund*).

Todas las veces que queremos fundamentar o profundizar en alguna cosa, estamos ya en busca de un fundamento, es decir, una razón. Esto que enuncia el principio de razón nos es así familiar y, por familiar, inmediatamente evidente<sup>142</sup>.

Sin embargo, esta familiar cercanía del principio de razón con nuestra cotidianidad, pone a máxima prueba la capacidad humana de sopesar su dimensión y trascendencia en la vida y en la historia. Es justamente este rasgo del principio el que determina su característica más esencial e inquietante: el radical ocultamiento de su verdadero sentido que escapa a la cabal comprensión del sujeto contemporáneo.

Ahora bien, el contenido del principio de razón ha sido históricamente conocido bajo la forma de que *Nada ocurre sin causa*. “Toda causa es sin duda, una suerte de razón. Pero no toda razón efectúa algo, en el sentido de acción causal”<sup>143</sup>. Dicho en otras palabras, toda causa es, de algún modo, una razón pero no viceversa. Detengámonos un momento para analizar el concepto de causa en Heidegger, en el contexto de la diferencia que se establece entre dicho concepto y el de razón o fundamento, sin perjuicio de la importancia y significación que tiene la aclaración de la pregunta por el concepto de causalidad como condición para esclarecer el sentido de la técnica y su relación con el principio de razón.

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

Según Heidegger:

...en la historia del pensamiento occidental que comienza en el siglo VI a.C., hicieron falta dos mil trescientos años para que la representación familiar

<sup>142</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 216. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 247).

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 217. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 248).

*Nada es sin razón* fuera establecida expresamente como principio, reconocida como ley, admitida en toda su dimensión y, deliberadamente, promovida a una validez universal<sup>144</sup>.

Esto quiere decir que hasta el siglo XX el principio de razón permaneció en aparente letargo; es decir, no se cuestionó su significación y alcance. Sin embargo, con el transcurrir del tiempo este sopor decreció. El llamado del principio de razón se ha ido haciendo, cada vez más urgente, tanto así que, finalmente, en el siglo XVII “Leibniz ha reconocido como principio fundamental la idea, desde largo tiempo corriente que, nada es sin razón, la cual él ha presentado como el principio de razón”<sup>145</sup>. En su prólogo a *Le principe de raison*, Jean Beaufret señala que ya Schopenhauer había hecho notar este punto al advertir que “...es Leibniz quien, por primera vez, ha expresado el principio de razón, formulándolo como un principio fundamental de todo conocimiento y de toda ciencia”<sup>146</sup>.

El principio de razón ha existido siempre, relacionado con un devenir histórico, que conforma su manifestación en el tránsito existencial humano. Esta incubación del principio aludido, ha sido también gestación de una voz, cada vez más imperativa y apremiante, que ya no permite ser desoída y, que ya en el tiempo de Leibniz, reclamó su destino esencial.

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

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

El sujeto que corresponde a la interpelación del principio es, sin duda, el sujeto moderno, el cual tiene un importante antecedente en el sujeto cartesiano, representado en su más alta cima por Descartes. Al respecto, Ortega ha dicho que este filósofo representa “el modo de pensar cartesiano”, el cual se corresponde, absolutamente con el principio de razón y su esencia invocadora del modo de pensar y actuar asegurador y calculante. Y es Descartes,

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 217. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 248).

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> HEIDEGGER, Martin, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 9.

justamente, quien eleva a categoría superlativa la sensación de extravío e inseguridad del ser humano en la vida; la falta de certezas y la consiguiente duda, como consecuente implícito de esa deriva espiritual. Es él quien instaura la *Duda metódica* como el único camino para alcanzar el conocimiento indubitable. Lo único seguro y cierto es el sujeto en cuanto pensante, por lo que el pensamiento será, entonces, la realidad fundamental, vale decir, lo que ulteriormente *hay o es*<sup>147</sup>.

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

La situación de la filosofía en la época moderna es, aún ateniéndose exclusivamente a este punto de relación con las ciencias, completamente distinta de la anterior. Durante el siglo XVI y los dos primeros tercios del siglo XVII, las ciencias matemáticas, en que van incluidas la astronomía y la mecánica, logran un desarrollo prodigioso. A la ampliación de sus temas acompaña una depuración creciente de su método, y le siguen grandes descubrimientos materiales y aplicaciones técnicas de fabulosa utilidad. Se mueven con gran independencia de la filosofía; más aún: en pugna con ésta. Esto trae consigo que la filosofía deja de ser *el* Conocimiento, *el* Saber, y se aparece a sí misma solo como *un* conocimiento y *un* saber frente a otros.

Y agrega más adelante que:

<sup>147</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, Volumen 8, Madrid, Alianza, 1987, p. 316.

En vista de esto, la filosofía se siente como una ciencia más, de tema más decisivo, pero de método más torpe. En esta situación no tiene más remedio que emular a las ciencias. Quiere ser una ciencia y, por tanto, no puede mirar frente a frente a lo Real, sin más: tiene, a la vez, que mirar a las ciencias exactas. Deja, pues, de regirse exclusivamente por la Realidad que es su tema, y toma – en uno u otro grado – orientación, control de las ciencias. Por eso la filosofía moderna tiene una mirada doble; por eso la filosofía moderna es bizca<sup>148</sup>.

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

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

El principio de razón interpela al sujeto moderno de manera tenaz. Su llamado, cada vez más acuciante, había tenido en su incubación una progresión que fue adquiriendo una forma más explícita y unívoca. De hecho, esta progresión que va adquiriendo el principio de razón, es mostrada bajo la forma y rango que Leibniz comienza a otorgarle cuando lo llama *principium rationis*, vale decir que, la proposición que rezaba *Nihil est sine ratione* pasa a ser ahora no cualquier principio, ya que será el *principium magnum, grande et nobilissimum*, a saber, el más grande, poderoso y noble de los principios, el cual, con el pensador barroco, alcanza la jerarquía necesaria y suficiente para situarse en la base de toda formulación teórica. Heidegger señala que: “Ese carácter del principio de razón aparece manifiesto en el título latino completo que Leibniz da al principio, consignándolo como *principium redendae rationis sufficientis*”<sup>149</sup>. O sea, que el principio de razón llega a ser ahora *principio de razón suficiente*, esto es, *principio que vuelve a dar la razón o fundamento*. Vale decir que, *verdad*, para Leibniz, es siempre una proposición verdadera, esto es, un juicio

<sup>148</sup> ORTEGA Y GASSET, José, *Op. Cit.*, Volumen 8, Madrid, Alianza, 1987, pp. 73 y ss. (Las cursivas son mías).

<sup>149</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 218. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 249).

correcto. La razón que se vuelve a dar confiere su derecho al acto conectivo entre sujeto y predicado del juicio. En otras palabras, se da fundamento o razón de dicho acto conectivo, o sea, se da cuentas de su verdad. “Cuenta se dice en latín *ratio*...el fundamento de la verdad del juicio está representado como *ratio*”<sup>150</sup>.

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

Siempre es preciso que haya un fundamento de la conexión de los términos de una proposición, que debe encontrarse en sus conceptos. He ahí mi gran principio, con el cual creo que todos los filósofos deberán estar de acuerdo, y del cual uno de sus corolarios es este axioma común que nada ocurre sin razón, que siempre se puede volver a dar una razón por la cual una cosa ha ocurrido así más bien que de otro modo<sup>151</sup>.

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

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

Por lo tanto, el principio de razón como *ratio* dará cuenta de lo que hace que algo sea válido, y fundamentará aquello, en el sentido de que es calculable racionalmente y está seguramente emplazado ante el representar del sujeto. La *ratio* será entonces, el modo de *percatarse*, en el sentido de aceptar, anticipar y recibir. Como sostiene Heidegger: “Este calcular, en sentido amplio, es el modo

en que el hombre acepta, anticipa y recibe, es decir, de una manera general se percata de algo. *Ratio* es el modo de percatarse, es decir, la razón”<sup>152</sup>. De tal manera, comienza a primar el pensar calculante como el pensar seguro, que funcionará como criterio de entidad que determinará que algo sea o no sea como ente. Este pensamiento, que da dominio y seguridad de lo emplazado y representado, será fundamental para el entendimiento de la técnica moderna como un peligro para el pensar.

### 3.6. La interpelación del principio de razón

Bajo la interpelación del principio de razón pareciera que nos encontramos reclamados por algo superior. Existen instancias que no manejamos ni comprendemos adecuadamente, toda vez que el principio está en nosotros, pero al mismo tiempo, está más allá de nosotros. Por lo tanto, se manifiesta omnipresente, abarcando múltiples parcelas del acontecer humano, entre otras, el trabajo, la ciencia, la técnica, el deporte, la política y la religión. Ahora bien, la urgencia con que interpela el principio de razón y la prontitud y particular sumisión con la cual correspondemos a su llamado representa un signo de la globalización, y entraña un particular peligro: el no poder vivir ni actuar más que bajo su señorío e interpelación. Según Heidegger:

El hombre moderno, sin duda, escucha esta interpelación. La escucha de una manera extrañamente decisiva, podríamos decir que se somete al prevalecer del principio de razón de una manera cada vez más pronta y más exclusiva. Más aún: el hombre actual corre el peligro de no poder medir la grandeza de lo que es grande más que según la medida del *principium rationis*<sup>153</sup>.

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

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 219. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 250).

<sup>151</sup> LEIBNIZ, Gottfried W., *Correspondance entre Leibniz et le landgrave Ernst von Hassen-Keinfels*, éd. Par C.L. Grotefend, Hanovre, 1846, p. 49; cfr. Gerhardt, Phil II, p. 62.

<sup>152</sup> HEIDEGGER, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 223.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p.224. (*Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1967, p. 254).

Ahora bien, bajo esta intelección del *principium rationis*, la concepción cartesiana del ser como sustancia queda cuestionada<sup>154</sup>. De acuerdo a la revisión heideggeriana, la esencia de algo no alude solamente a la idea de ese algo como siendo en sí y por sí, sino que, en el fondo, a una figura del ser histórico que interpela destinalmente, a saber, de modo epocal. A diferencia del sujeto moderno o cartesiano, el ser humano de la técnica moderna es ex-stático y ex-céntrico, en cuanto existe bajo la interpelación del principio de razón que es, en sí mismo, un centro. Ciencia y técnica se entregan, sin reservas, al predominio del principio de razón, el cual prevalece como única pauta para su acción.

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

...lo verdaderamente inquietante no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logramos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época<sup>155</sup>.

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

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

El pensamiento calculador (*rechnendes Denken*) es un pensar necesario y hasta imprescindible para el desarrollo de la humanidad. Sin embargo, es un tipo

<sup>154</sup> Cfr., DESCARTES, René, *Les principes de la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1950, Pr. LI, LII y LIII, pp. 89 y ss.

<sup>155</sup> HEIDEGGER, Martin, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 27. (*Serenidad*, Barcelona, Del Serbal, 1988; Trad. de Yves Zimmermann, p. 25).

peculiar de pensamiento, alejado de aquel requerido por la contemporaneidad, a saber, el pensar reflexivo o meditativo (*bessinliches Nachdenken*). Según Heidegger, la peculiaridad de este último:

...consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este es cálculo aún cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas, cada vez, más ricas, y a la vez, más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es<sup>156</sup>.

A través del pensamiento calculador, entonces, el ser humano pierde posibilidades de ejercer el pensar meditativo, por considerarlo una suerte de actividad sin asidero ni sustrato concreto; en rigor, ineficaz. El peligro de la técnica moderna se instala en la esencia misma del existir humano, encapsulándolo en una sola forma de pensar el mundo: de manera calculada y aseguradora.

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

Indudablemente, vivimos supeditados al imperar de los objetos técnicos, cayendo en una relación de vasallaje respecto de ellos. No obstante, su utilidad es innegable y tienen un alcance planetario. Por ello, como reconoce el mismo Heidegger: “sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento”<sup>157</sup>.

<sup>156</sup> HEIDEGGER, Martin, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 20.

<sup>157</sup> HEIDEGGER, Martin, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 28.

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

Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano – aclara Heidegger – y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior<sup>158</sup>.

Sostengo que este compromiso del ser humano con su destino debería implicar una nueva etapa en su relación con la técnica, sin abandonar por ello, su mundo y sus instrumentos. Esta actitud que, por un lado no rechaza el mundo técnico ni el uso de sus artefactos pero se niega a ser sometida a ellos, Heidegger la designa con una antigua expresión alemana: *Gelassenheit zu den Dingen, demorarse* ante las cosas<sup>159</sup>. A través de esta actitud sería posible proyectar una fundamentación ontológica para el *êthos* actual. A propósito de esto, no sería inadecuado recordar que el mismo Heidegger reconoce que:

...donde se piensa tan esencialmente la esencia del hombre, esto es únicamente desde la pregunta por la verdad del ser, pero por donde el hombre no ha sido elevado a centro del ente, debe despertar el pedido de una instrucción comprometedora y regulaciones que dicen cómo debe vivir destinacionalmente el hombre experimentado desde la ec-sistencia para el ser<sup>160</sup>.

<sup>158</sup> *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 30.

<sup>159</sup> *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 23. Yves Zimmermann traduce *Gelassenheit* por *Serenidad*, y así es como se conoce en el mundo de habla hispana, esta conferencia de Heidegger. Sin embargo, considero que dicha palabra alemana apunta, más que a la consolidación de una actitud calmada de sosiego y de inacción, al establecimiento de un nuevo *êthos*, a través del *de-morarse* en las cosas, estar atentos a ellas y a lo que pasa; estar atentos a los fenómenos propiamente humanos y propiamente morales. Por ende, entiendo *Gelassenheit* como una nueva manera de *estar* en las costumbres, de *estar* en las *mores*.

<sup>160</sup> HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957, p. 53.

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

En su más amplio sentido, Heidegger define la “ontología” como una ética originaria, ya sea implícita o explícitamente cuando se refiere al habitar, a la estancia del hombre o a la estructura ontológica fundamental ser-en-el-mundo<sup>161</sup>. Para el filósofo de Friburgo, tanto la ética como la ontología no darían la nota para generar el advenimiento de regulaciones prácticas que redunden en una sostenida optimización de las condiciones de vida de los seres humanos presentes y futuros. Y esto, precisamente por estar insertas dentro del inexcusable “error” de la metafísica occidental (que no ha reconocido la diferencia ontológica), propio del pensamiento puramente subjetivo y cuyo afán colonizador es necesario detener y abolir, justamente a partir de la generación del pensar meditativo,<sup>162</sup>.

En tanto disciplina filosófica de carácter propositivo y normativo, la ética según Heidegger solo puede configurarse al regazo de la metafísica, esto es, en la región del olvido fundamental y del total oscurecimiento de la verdad del ser. Sin embargo, a mi juicio, ella sería capaz también de alcanzar la feliz coincidencia con aquel “otro pensar”, con aquella “ontología” que apunta a la verdad del ser y, con ello, a la estancia del ser humano, su *êthos* originario, su habitación esencial; a saber, su morada verdadera.

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

Si bien la descripción heideggeriana de la esencia de la técnica moderna, logra evidenciar la extrema penuria contemporánea y, más aún, pareciera hasta razonable pensar en la imposibilidad de que éste tenga a su alcance la superación de dicho estado de menesterosidad ontológica, es toda la obra del filósofo, por lo menos, desde el *Informe Natorp* en adelante, la que aporta una

<sup>161</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957.

<sup>162</sup> En la *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger reflexiona sobre el obrar humano, señalando que éste no es propiamente un “producir”. Lo anterior significa que la conducta del ser humano es, en el fondo, la misma realización del ser, en el entendido de que el obrar esencial es el pensamiento. Esto no significa que el pensar sea el obrar “práctico”, como lo opuesto a “teórico”. El ser humano no obra, de hecho no puede hacerlo, por cuanto el ser desea el pensar en cuanto éste tiene la capacidad de realizar y llevar a cabo lo que es. Para ahondar en estos tópicos, véase de HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957. (Véase, también, de NANCY, Jean-Luc, «Heidegger», en *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001, pp. 720 y s.).

valiosa plataforma teórica, esto es, una suerte de protocolo procedimental, para diagnosticar con cierta rigurosidad y precisión la actual situación existencial del ser humano, y de esa forma, configurar la ética que propondré en este libro<sup>163</sup>.

Cuando la tecnología propicia la modificación en los alcances de la acción, varía también el escenario moral en el que habitan y conviven los individuos humanos. En concordancia y a partir de ese diagnóstico, intento proyectar un pensamiento ético en estrecha sintonía con aquel escenario. Lo anterior no quiere decir, bajo ningún punto de vista, que esté afirmando que sea posible adivinar de algún modo, una ética en Heidegger, en el sentido de una disciplina inserta en la tradición metafísica occidental, que él mismo exilia tempranamente de su pensamiento. “Existir éticamente” puede significar elegir-se en cuanto lugar (*da*) del ser (*sein*); sentirse requerido y necesitado (*Brauch*) por y para su verdad, comprometerse con y confiar-se al ser, como medio de su desocultación. O dicho de otro modo, existir en el lugar (*êthos*) que el ser se depara en el advenir de su presencia. Este es el sentido al que Heidegger se refiere al hablar de “ética originaria”: el reconocimiento de que el ser es “el lugar de morada del hombre”<sup>164</sup>. Por ende, “ética originaria” en Heidegger significa la descripción del habitar humano. Entonces, si ser *hombre* quiere decir ser como mortal sobre la tierra, a saber, habitar, es posible, a partir de aquello, bosquejar, precisamente, una ética del habitar, inherente al *hombre* como un ser que está-en-el-mundo, sin que por ello sea una ética originaria, fenomenológicamente descriptiva, sino que una ética propositiva<sup>165</sup>. Es así, entonces, que el ser humano estaría llamado a asumir y modular auténtica, originaria y genuinamente el habitar que le es propio al estar en medio de las cosas tratando con el mundo. Dicho de otro modo, el ser humano estaría “destinado” a la ética. Por esto, la “ética para la globalización” representa el camino “hacia una fundamentación ontológica del *êthos* actual”.

Heidegger ha insistido en que la metafísica, en su modo de darse epocalmente, se ha caracterizado por ser un pensamiento dirigido hacia un *telos* y hacia una estructura del ser como fundamento. El ser, convertido en un ente, es el presupuesto primero y último de la fundamentación de la metafísica, la cual implica lo que este pensador llama el olvido del ser a favor del ente. La metafísica es, entonces, un modo de darse el ser: como olvido [*Seinsvergessenheit*], ya que ha omitido imperdonablemente la ineludible tarea de pensar el ser, ha olvidado el pensamiento esencial, otorgándole a la

<sup>163</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, en LESSING, Hans-Ulrich, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Deutschland, 1989, V. 6, pp. 237-269. (Hay edición en español: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, Madrid, Ed. Trotta, 2002; Trad. de Jesús Adrián Escudero).

<sup>164</sup> Cfr., HEIDEGGER, Martin, *Brief über den Humanismus*, Ed. Bilingüe alemán/francés por Roger Munier, *Lettre sur L'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957.

<sup>165</sup> Uso la palabra *hombre* por necesidades metodológicas y de mejor entendimiento en el contexto del pensamiento heideggeriano, sin perjuicio de que en esta tesis he buscado alejarme de ese modo terminológico.

intelección técnica del ente un inmerecido protagonismo. Las respuestas de la metafísica occidental no han sido suficientemente clarificadoras ni menos esperanzadoras. El ser no es la naturaleza, ni la “cosa en sí”, ni tampoco Dios. Heidegger es enfático en señalar que el ser no es un ente pese a que ha devenido en una especie de *Summum Ens*, figura que representa el crucial error de la metafísica que ha pretendido definir el ser desde la limitada esfera de la inteligencia humana, y que, en ese contexto, ha *nombrado* el ser, determinándolo a partir de un mero término incapaz de expresar su cabal significación.

Técnica es, entonces, olvido del ser, olvido del ser a favor de los entes. Es un provocar que solicita sin cesar que el mundo esté siempre dispuesto y disponible, como objeto listo para ser usado como recurso. Patéticamente vaga el hombre actual sobre la tierra<sup>166</sup>. En el desierto del sinsentido, abierto por el desmesurado aparato técnico, deambula el *ser-ahí* cotidiano quien, de ningún modo, queda dispensado de esta llamada y que ha olvidado en la penumbra de su inusitado progreso, su *êthos* más originario:

El hombre, convertido en *animal racional*, quiere decir, hoy en día, la criatura que trabaja, que no puede más que errar por el desierto de la tierra desolada<sup>167</sup>.

Heidegger no propone la generación de una nueva ética frente a la técnica, que regule y limite la desproporción de su violencia con respecto a la naturaleza. Precisa que el acontecer de la técnica obedece a un destino del ser y que es a partir de ahí de donde proviene el peligro, el cual consistiría en un modo de manifestación y acacimiento del ser. Por lo tanto, aquel estado de velada penuria en el que la técnica nos ha dispuesto no se transforma ni cambiando la técnica ni arremetiendo ciegamente contra ella<sup>168</sup>.

El advenimiento y consumación del nihilismo de la metafísica era necesario para que, en su culminación, el pensar meditativo pudiera ver en lo más olvidado y oculto del ser, el cual se manifiesta en la esencia de la técnica<sup>169</sup>.

<sup>166</sup> Parafraseando el poema tardío de Hölderlin. Al respecto, Cfr., de HEIDEGGER, Martin, “...L'Homme habite en poète...», en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 224-245. (“Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954 [“...dichterisch wohnt der Mensch...”]).

<sup>167</sup> Cfr., de HEIDEGGER, Martin, “Dépassement de la Metaphysique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958; Trad. de André Préau, p. 81. (“Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954).

<sup>168</sup> No obstante, y como ya se ha señalado, aquí se piensa que Heidegger – aunque sin proponérselo – abre un camino: el camino de una ética originaria que buscará el fundamento para regular la relación del ser humano con la naturaleza y el universo, y preserve su existencia sobre la tierra.

<sup>169</sup> Cfr., de HEIDEGGER, Martin, “La question de la technique”, en *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958; Trad. de André Préau, p. 25. (“Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954). También, “Die Erinnerung an die Metaphysik”, en *Nietzsche II*,

Para Heidegger aquello no está en manos del ser humano, mucho menos en la de aquel que ha pretendido tener todo lo ente a sus pies; la posibilidad pertenece al ser y solo en esa medida le corresponde, también, al ser humano en su pertenencia al ser.

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

La continuidad ontología-ética que subyace a la comprensión heideggeriana de la técnica, ya había sido esbozada en *Ser y Tiempo*, específicamente en el párrafo 26: “El estar de unos con otros se fundamenta de modo inmediato, y a menudo exclusivamente, en aquello sobre lo que recae la ocupación común”<sup>170</sup>.

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

“Los otros” no significa todo el resto de los demás fuera de mí, de los cuales yo me distingo; “los otros” son, más precisamente, aquellos de quienes generalmente uno no se distingue; aquellos entre quienes también se está<sup>171</sup>. Podría entenderse que el ser humano constantemente está rodeado de otros; o que siempre hay otros presentes en su mundo circundante. Pero Heidegger da un paso más. La estructura fundamental del ser-en-el mundo, en su segundo momento, refiere a un “nosotros” antes que a un “yo”. Para Heidegger, el *ser-con* (*Mitsein*) determina existencialmente al *Dasein*, aún cuando el otro no esté ahí presente, ni sea percibido. Es más, incluso el “estar solo” del *Dasein* es un *ser-con* en el mundo. El estar solo es un modo deficiente del *ser-con*, y su posibilidad es una prueba de éste<sup>172</sup>.

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

en el mundo. Se trata, por el contrario, de que en la comprensión de mi ser propio ya va implícita la comprensión de los otros.

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

El *ser-con* heideggeriano es una estructura ontológica y no ética; una estructura que por definición no permite ser-ante otro y ofrecer la propia subjetividad al escrutinio moral del prójimo. *Ser-con* es una suerte de *a priori* y no una oportunidad cotidiana para la experiencia moral. La ocupación común no querrá decir, entonces, experiencia común. El *Dasein*, cuyo ser es *sorge*, se ocupa de los entes a la mano y es solícito o procura por los otros entes. La preocupación se divide en ocupación (*Besorgen*) y solicitud (*Fürsorge*), de acuerdo al ente al cual se refiere el *Dasein* en cuestión<sup>173</sup>.

Así, los seres humanos conviven de las más diversas maneras y están vueltos a otros de distintos modos. El ser uno para otro, el estar uno contra otro, el prescindir de los otros, son modos posibles de solicitud, de procurar por los demás, de convivir con ellos. Y, precisamente, estos modos de la deficiencia y la indiferencia son los que caracterizan la forma cotidiana y mediana de estar unos con otros. Por lo tanto, estos modos deficientes de solicitud, que parecen ser los más presentes y recurrentes en el estar cotidiano del ser humano, implican la posibilidad cierta de una convivencia auténtica; a saber, la posibilidad de la ética en el itinerario del *ser-ahí* cotidiano.

Ahora bien, frente a los modos deficientes, defectivos o indiferentes de relacionarse con el prójimo, Heidegger reconoce modos positivos o auténticos. Dentro de ellos, distingue dos posibilidades extremas. En un polo de la convivencia auténtica se encuentra una manera de estar con el otro en la que se le sustituye o arrebatada su lugar, y con ello, la preocupación que le es propia. En seguida, se le entrega o devuelve solucionado lo que era problemático y se debía resolver. A este tipo de solicitud por el otro, Heidegger lo denomina “sustitutivo-dominante”, porque en ella el otro puede volverse dependiente y dominado<sup>174</sup>. En el otro extremo aparece la posibilidad de una solicitud que, si bien no reemplaza ni toma el lugar del otro, se le anticipa en su poder ser “existitivo”; no para quitarle la preocupación, sino precisamente, para devolvérsela como tal. Esta solicitud, que señala fundamentalmente a la preocupación propiamente tal, o sea, a la existencia del otro, y no a lo que aquel se ocupa, ayuda al otro a volverse transparente y lúcido en su cuidado y libre para él. A este modo auténtico de estar vueltos los unos a los otros, Heidegger le

Neske, Pfullingen, 1941. (Hay traducción al español: “El recuerdo que se interna en la metafísica”, en *Nietzsche II*, Barcelona, Eds. Destino, 2000; Trad. Juan Luis Vermal).

<sup>170</sup> HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1941, p. 111.

<sup>171</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 107.

<sup>172</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 109.

<sup>173</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 110.

<sup>174</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 111.

llama “anticipativo-liberador”<sup>175</sup>. Por lo tanto, el estar vuelto hacia otros no es solo una singular e irreductible relación de ser, sino que en cuanto *ser-con*, esa relación ya está dada con el ser del *Dasein* y, de este modo, no deja espacio a la ética.

Heidegger no concibe la acción humana como teleológica ni como acto comunicativo. En el fondo, por ello es que su filosofía niega la posibilidad a la ética. Sin embargo, en este capítulo he intentado mostrar lo contrario: que toda acción es algo que ocurre hacia el mundo, algo que trasciende al mundo de los otros. Y de ese modo, toda acción, por el hecho de ser teleológica, es graduable y juzgable. En cualquier acción comunicativa de un cara a cara, se juega la experiencia moral, el conflicto entre subjetividades, de validez irreductible<sup>176</sup>. Comunicar es, entonces, *αποφάνεσθαι*, “traer a aparecer”. Heidegger, lejano a su objetivo central, otorga la coyuntura necesaria para pensar que si es posible la acción intersubjetiva, que es factible el modo exclusivo de existir éticamente. *Ser y Tiempo* representa, en definitiva, pensar en la posibilidad irrepetible de invertir la rutina del *ser-con*, fracturándola y, consecuentemente, convirtiéndola en la oportunidad moral de *ser-ante* el otro.

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

---

<sup>175</sup> Cfr., *Ibid.*

<sup>176</sup> Reconozco aquí mi deuda con el profesor Humberto Giannini, de quien tanto aprendí respecto de la experiencia moral, durante su curso de doctorado del año 2004.

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

Habiendo elucidado la globalización como un modo de disposición de la técnica contemporánea, es razonable aventurar un paso más en el camino de una fundamentación ontológica del *êthos* actual. Para ello, es pertinente dirigir la mirada a uno de los intentos contemporáneos más célebres y difundidos por otorgar una base metafísica a la ponderación moral en la época técnica, a saber, la ética de la responsabilidad de Jonas<sup>177</sup>.

En este capítulo analizo tal ética y comienzo proponiendo una plataforma autosuficiente de fundamentación teórica que supera la aporía histórica entre dos opciones para dar cuenta del razonamiento moral: aquella basada en los fines o teleológica, y la deontológica, que concede dicho papel a los deberes. Este análisis pretende mostrar coincidencias con Heidegger. La ética de la responsabilidad también sostiene que el paradigma cartesiano es responsable de la objetivación técnica del mundo y de la escisión entre individuo y naturaleza. Por ello, a la objeción que puede presentarse con respecto a si la propuesta de Jonas no es sino la misma de Heidegger, solo que desde una perspectiva ética, responderé que aquél pensador concibe la culminación de la historia de la metafísica no solo como una expresión posiblemente irreversible del poderío técnico. Es el fundamento de su ética, por cuanto afirma que el fin del ser humano se encuentra precisamente en la naturaleza; esto es, en el ser<sup>178</sup>.

A partir de ello, se presenta la principal novedad y el principal aporte de la ética de Jonas: la complementación de los fines y deberes como criterios de corrección moral. La ética para la “civilización tecnológica” o ética de la responsabilidad es concebida no solo como la posibilidad de imputar al ser humano los actos que comete sino que, por sobre todo, como una obligación de limitar el poderío tecnocientífico, el cual sería capaz de alterar las condiciones de la vida en su conjunto. Ya no solo *esa* vida en particular está amenazada sino que *la* vida lo está. La propuesta de Jonas es coherente con la necesidad de que la ética sea dirigida más a la política pública que a las acciones privadas<sup>179</sup>. Sin embargo, al ser la de Jonas una filosofía de la naturaleza o una “biología filosófica”, se ve obligado a fundamentar su ética en la existencia de un Dios justo y creador que ha preparado “una verdadera sorpresa ontológica” posibilitando la aparición de entidades (humanas y extrahumanas) que no hacen

<sup>177</sup> Concepto introducido por Max Weber, entendiéndolo como la razonable consideración de las consecuencias previsibles de una acción determinada. Cfr., *Le Savant et le Politique*, Paris, Éditions La Découverte, 2003.

<sup>178</sup> Para Jonas ésta es la principal razón por la cual su ética no puede ser considerada antropocéntrica, toda vez que es heterónoma al igual que la de Aristóteles.

<sup>179</sup> Precisamente para reforzar este punto, analizaré también en este capítulo, aunque someramente la ética de Apel.

sino reafirmar el ser y la naturaleza<sup>180</sup>. Este argumento, aparte de ser muy optimista, reduce la ética a una cuestión de fe; es decir, se torna *demasiado* metafísico.

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

La ética de la responsabilidad fue desarrollada por los filósofos alemanes Hans Jonas y Karl-Otto Apel, durante el último cuarto del siglo XX; el primero desde la opción teleológica y el segundo, desde la deontológica. No obstante, como ya está dicho, coincidirán en que las actuales condiciones exigen combinar ambas opciones. El rumbo actual que sigue la existencia humana, supone atender a las inexorables y, también, imprevisibles consecuencias de los usos de la tecnología. Para acotar epistemológica y metodológicamente la presente reflexión sobre la ética de la responsabilidad, describiré por separado las posiciones de Jonas y de Apel<sup>181</sup>. Luego analizaré si ambas propuestas pueden ser consideradas como dos fundamentaciones éticas divergentes, pero complementarias, concluyendo que en ambas es posible apreciar dicha integración. Constatar lo anterior representa la plataforma a partir de la cual se comienza a elaborar la propuesta definitiva de este libro.

La ética de la responsabilidad podría ser considerada como teleológica. Su criterio de corrección moral es el hacerse responsable por las secuelas de nuestras acciones, es decir, propone una meta a alcanzar. Ella distingue dos etapas en la historia de la técnica: la premoderna, en la cual bastaría con una ética que llamaremos “tradicional” y que Jonas consigna como “la ética habida hasta ahora”, y la técnica moderna, la cual debe ser abarcada desde el principio de responsabilidad<sup>182</sup>. Esta ética asocia la modernidad con la idea de progreso.

<sup>180</sup> La expresión pertenece a Jean-Yves Goffi. Al respecto, véase “Hans Jonas”, en CANTO-SPERBER, Monique (Directora), *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Tomo I, México, F.C.E., 2001, p. 848.

<sup>181</sup> Cfr. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung.*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988. Del mismo autor, *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997. APEL, Karl-Otto, “Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung”, en *Philosophie und Begründung*, Francfort am Main, Suhrkamp, 1987, y, de este mismo autor, “Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten”, en Hans-Joachim Waschkies, *Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz, Bouvier Verlag, Bonn, 1993, pp. 191-207

<sup>182</sup> Esta ética “tradicional” sería el conjunto de todas las éticas que han existido hasta la aparición del principio de responsabilidad de Jonas. Todas ellas difieren en muchos y diversos aspectos, pero comparten según este filósofo, tres premisas fundamentales. Primero: la condición del ser humano permanece inalterada para siempre. Segundo: Sobre esa base es posible determinar con mucha

La humanidad genera descubrimientos con un ritmo sincopado. El desafío tecnocientífico de evitar el desastre total supone prever, con un alto grado de exactitud, las verdaderas consecuencias de la acción técnica. La naturaleza es incapaz de revertir los daños y devastaciones que provoca la inexorable colonización técnica. Es el triste corolario de una acción humana cuyos alcances, en tiempo y espacio, superan toda posibilidad de cálculo.

El escenario es, por cierto, poco alentador. Jonas propone un nuevo fundamento para la moral contemporánea, un nuevo imperativo que exige la preservación de una vida humana auténtica y el respeto por la identidad genética de la especie. Así, la ética de la responsabilidad podría ser entendida como una ética del cuidado del ser, porque solo busca cuidar y mantener lo que aún subsiste sin esperanzas ya de mejorar las actuales condiciones de vida<sup>183</sup>.

Por su parte, la ética de Apel es una ética dialógica o de la corresponsabilidad que enfatiza el carácter comunicativo e intersubjetivo del lenguaje. Este punto será decisivo para lo que aquí se pretende mostrar. La migración del elemento lingüístico desde su estatuto lógico al dialógico muestra de modo convincente que la ética de Apel es un pensamiento desarrollado teniendo presente la propuesta jonasiana. En *La ética del discurso como ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas*, Apel presenta el diálogo como un método y procedimiento concreto de la ética contemporánea para resolver conflictos morales. Se lo desarraiga del nivel del coloquio o conversación. La magnitud del diálogo como elemento racional bien determinado, surge cuando los dialogantes, pueden y deben reconocerse, antes de dialogar, como interlocutores válidos entre sí<sup>184</sup>.

Apel hará especial hincapié en que las opiniones intersubjetivas solo podrán convertirse en verdadero conocimiento superando la prueba en el espacio público. El lenguaje, por lo tanto, deviene en el vehículo de la ética. Sólo podrá desarrollarse una ética a partir del diálogo entendido como criterio comunicativo; a saber, no será posible la verdadera comunicación sin diálogo. La ética, que es eminentemente pura intersubjetividad, o es discursiva o no es nada. Esta ética se fundamenta en una corresponsabilidad entre los participantes en el diálogo, ya que a través de éste se tomarán decisiones que afectarán a otros, las cuales serán responsabilidad de todos aquellos que participan en ellas. Por lo tanto, pese a ser un pensamiento de formato neokantiano, la ética del discurso considera las consecuencias de la acción humana, vale decir, posee un componente teleológico.

---

nitidez y sin mayores tropiezos, qué es el bien humano. Tercero: El alcance de la acción humana y, por lo tanto, el de su responsabilidad, está bien delimitado en tiempo y en espacio. (Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, pp. 17 y ss.).

<sup>183</sup> En la última sección de este capítulo se discutirá, más en detalle, sobre las implicancias de esta afirmación, en el entendido de que puede representar el punto de flexión buscado para el propósito de fundamentar ontológicamente la ponderación moral contemporánea.

<sup>184</sup> Cfr., APEL, K.O., “Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten”, en Hans-Joachim Waschkies, *Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz, Bonn, Bouvier Verlag, 1993.

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

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

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

A juicio de Apel la dificultad mayúscula que presenta la búsqueda de tal consenso se acrecienta por el cientificismo que ha validado la tesis de que solo desde la ciencia sería posible hablar de objetividad<sup>185</sup>. En el presente capítulo argumento que esto equivale a reducir la racionalidad humana a la racionalidad técnica y, de este modo, relegar la ética a la periferia de la irracionalidad. Será preciso, entonces, esclarecer cuáles son los elementos componentes de dicha antinomia, y que resulta decisiva para una ética de la responsabilidad. Para comenzar corresponde exponer la concepción jonasiana de técnica premoderna y técnica moderna<sup>186</sup>.

Jonas sostiene que la técnica ha acompañado al ser humano desde su aparición. El uso de herramientas permitió la satisfacción de las necesidades humanas desde un principio. El *Homo Faber* precede al *Homo Sapiens* en la cadena evolutiva. El hacer y el fabricar anteceden al prever. Posteriormente, el *Homo Sapiens* se habría reafirmado en su condición de individuo capaz de hacer ciencia y capaz de calcular y prevenir las consecuencias de sus actos. Sin embargo, la humanidad habría involucionado en lo concerniente a su estatuto ontológico. A través de su poderío y alcance técnico manifiesta su más desmesurado poder que ahora incluye la capacidad de manipular y modificar genéticamente la vida. Sin embargo, es evidente que no posee igual capacidad

---

<sup>185</sup> Cfr., “Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten”, en Hans-Joachim Waschkies, *Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz, Bouvier Verlag, Bonn, 1993, pp. 191-207.

<sup>186</sup> Cfr., *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Op. Cit., pp. 16 y ss.

para prever las exactas consecuencias de su acción. A lo más, puede conformarse con aproximarlas. La técnica que otrora aparecía como un medio finito y controlable se ha tornado en un irrefrenable ímpetu de descubrimiento y conquista que se supera a sí mismo, transformándose en una peligrosa conjunción multifactorial de fines subjetivos, más allá del valor objetivo que pueda corresponderle<sup>187</sup>.

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

Para Jonas, nada hay comparable a la ciencia moderna en dicho período. La innovación surgía en él casi por azar y era guardada y conservada como un gran secreto. El parque de artefactos y herramientas producido por la técnica premoderna, permanecía estable por largos períodos de tiempo. Jonas define este período como “posesión y estado”, por cuanto existía un adecuado equilibrio entre el ser humano y su utilización de la técnica<sup>188</sup>.

Junto con la técnica premoderna, surge una ética tradicional con la cual aquélla guardaría una estrecha coherencia. Los alcances de la acción humana eran limitados en tiempo y espacio. Por ello, la ética tradicional regulaba las relaciones entre los individuos humanos, pero no entre ellos y la naturaleza. La ética solo modulaba las relaciones entre los próximos, temporal y espacialmente, esto es, entre los conciudadanos. La técnica aún no había ampliado el alcance de la acción humana. Por lo tanto, la ética tradicional era, fundamentalmente, antropocéntrica y, según Jonas, inmediatista, pero no por haber omitido, en su reflexión, ciertas problemáticas morales sino que, simplemente, porque éstas aún no se configuraban en el escenario humano<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> De ahí que “Hoy la *techne*, bajo la forma de técnica moderna, ha devenido en un impulso de avance infinito de la especie, en su tarea más crucial, en cuyo incesante progresar que, en pos de cosas más grandes, se supera a sí mismo, se pretende ver la misión de la humanidad, la que entiende como su éxito y la misma realización de su destino el lograr la máxima dominación sobre las cosas y los propios individuos humanos”. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 30.

<sup>188</sup> Cfr. *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*. Op. Cit., pp. 16 y ss.

<sup>189</sup> *Ibid.*

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

Este progreso genera, según Jonas, una dinámica que se antepone a la voluntad del ser humano, a través de una suerte de imperativo técnico que exige llevar a la práctica todo lo que, en teoría, se ve como posible. Lo que en el fondo quiere decir Jonas es que en este punto perdemos el control de la técnica y, con ello, la libertad. El progreso técnico se ha consolidado en el mundo actual, y es capaz de avanzar aún en contra de la voluntad humana. La fuente de esta dinámica circular se encuentra en una estrecha interrelación entre el progreso científico y el progreso tecnológico. La ciencia, para su desarrollo, va requiriendo instrumentos cada vez más avanzados y transforma así a la técnica en una especie de laboratorio gigante que debe proveerla, oportunamente, de todos los elementos necesarios para seguir descubriendo.

Jonas plantea que, como consecuencia última de este desarrollo, la naturaleza se ha vuelto vulnerable ante la acción humana<sup>190</sup>. Por esto, existiría actualmente, un desfase total entre esta última y la reflexión ética tradicional, ya que ésta desconoce, por razones ya aludidas anteriormente, la responsabilidad frente al entorno. El inusitado poder con que el sujeto contemporáneo se ha encontrado, revela la urgencia por encontrar fundamentos para normas de validez universal de la que hablan Jonas y Apel. Sin embargo, la dificultad para encontrar esos fundamentos provendría, según Jonas, del abismo que la filosofía contemporánea abrió entre la realidad, neutra axiológicamente, y el sujeto cognoscente, que es la única fuente del valor. Será necesario, entonces, generar una ética de la responsabilidad, que se haga cargo de esa escisión entre ser y conciencia.

¿Cómo extender la responsabilidad en concordancia con la ampliación de los alcances de la acción humana, basada en el desarrollo técnico? La nueva ética que considerará en su reflexión estas cuestiones será complementaria de la ética

---

<sup>190</sup> Cfr., *Técnica, Medicina y Ética*, Op. Cit.

tradicional. Ella será configurada a partir de un nuevo imperativo moral, contrastado con el mandato incondicional kantiano cuyo estatuto de criterio cierto de moralidad es cuestionado, como veremos a continuación.

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

Kant propone que toda metafísica de las costumbres, y en especial la suya, debe trascender el ámbito en que lo bueno se concibe como aquello que se adecua al ser, para dar paso a la nomenclatura teórica ilustrada que habla en términos de lo correcto; a saber, lo que se ajusta a la ley<sup>191</sup>. Así, busca descubrir un nuevo fundamento para la ética, que no sea metafísico como el aristotélico, sino que tenga una base racional, esto es, universal y necesaria para todos los individuos, en función de que la razón es lo único que comparten todos los seres humanos. Correspondería determinar el comportamiento de los seres racionales mediante principios, aún de naturaleza contingente. Su voluntad es la capacidad de determinarse a sí mismos mediante la representación de ciertas leyes llamadas imperativos. Para Kant, la mayoría o casi totalidad de los imperativos a través de los cuales los seres racionales modulan su quehacer, sus actos y sus conductas morales, son de carácter hipotético. Su cumplimiento depende de consecuencias coyunturales, favorables o desfavorables de su observancia. Para Kant el fundamento de la ética no está en tal clase de imperativos, ya que así cabría esperar tantas fundamentaciones morales como seres humanos hay sobre la tierra<sup>192</sup>. El imperativo que funda la ética kantiana y que representa en sí mismo la Ley Universal como el criterio de moralidad racional, tiene que prescindir de los elementos contingentes de la cotidianidad y de los elementos emotivistas. Es un imperativo incondicional, esto es, categórico.

Kant enuncia la primera formulación del imperativo categórico, de la siguiente forma: “Actúa de tal manera que puedas siempre querer que la máxima de tu acción se convierta en Ley universal”<sup>193</sup>. Esta formulación transforma al imperativo en un criterio que permite discernir las normas morales de las que no lo son, de acuerdo a si pueden o no ser universalizables. La máxima o principio particular mediante el cual un individuo dirige su acción, tiene que ser susceptible de universalización. Una máxima será moral cuando pueda ser universal. El acto moral correcto será aquel que emane de la adecuación de nuestras máximas particulares con la Ley Universal. El acto malo o inmoral no lo será por sus consecuencias sino que por la imposibilidad de que un ser racional pudiera querer que la máxima bajo la cual es concebida dicha acción se

<sup>191</sup> Para una revisión más exhaustiva de la ética de Kant, véase ROSS, David, *Kant's Ethical Theory*, Oxford, 1969. También, DELEUZE, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

<sup>192</sup> Aquí radicaría el gran aporte de Kant a la ética: la pretensión de universalidad basada en la idea de que no sería razonable otorgar igual valor a todas las conductas, prácticas y valoraciones.

<sup>193</sup> Kant, Immanuel, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, Librairie Delagrave, 1939; Trad. par Victor Delbos.

transforme en Ley para todos. La acción moral tiene que poder ser pensada sin autocontradicción como práctica universal de una colectividad determinada. La razón es el fundamento de la ética kantiana y el deber, el núcleo articulador de su estructuración.

Para Jonas el criterio que Kant ofrece es, en el fondo, de carácter lógico y no propiamente moral. Su centro es la ausencia de contradicción. Desear que fuese universalizable la máxima de mentir cuando convenga sería ilógico ya que, tarde o temprano, uno mismo sería su víctima. Mentir sería inmoral no porque sea malo, incorrecto o reprochable, sino que, simplemente, porque la máxima que lo avala no es susceptible de universalización. De este modo, el imperativo categórico no representa un principio de responsabilidad objetiva, ya que las consecuencias morales de su aplicación, jamás llegan a ser consideradas; son sólo una expresión mental<sup>194</sup>.

Según Jonas, el imperativo categórico sería de carácter inmediateista y antropocéntrico, por cuanto en el ejercicio racional que él propone no considera las consecuencias reales de la acción<sup>195</sup>. El principio moral del cálculo personal e intransferible, es la condición subjetiva de la autodeterminación<sup>196</sup>.

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

Jonas propone extender la responsabilidad, en concordancia con la ampliación de los alcances de la acción humana. Su nueva ética considerará en su reflexión estas cuestiones y complementará a la ética tradicional. Para configurarla Jonas propone un nuevo imperativo, que en una de sus formulaciones dice: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la presencia de una vida humana auténtica sobre la tierra”<sup>197</sup>. A diferencia del kantiano, que apelaba a la concordancia encapsulada entre acto y sujeto, el nuevo imperativo recurre a una sintonía de mayor amplitud entre las secuelas últimas de los actos y la supervivencia de los seres humanos.

En oposición al imperativo categórico kantiano, que supone el ejercicio imaginario de cada conciencia particular para ver si su máxima es o no

<sup>194</sup> Jonas afirma al respecto que “...la reflexión fundamental de la moral no es ella misma moral, sino lógica; el “poder querer” o “no poder querer” expresa autocompatibilidad o autoincompatibilidad lógica, no aprobación o desaprobación moral”. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 33.

<sup>195</sup> Al catálogo de *reales* las acciones de los hombres, Jonas se refiere a aquellos actos que inexorablemente repercuten de modo ampliado en el tiempo y en el espacio, esto es, trascienden la vecindad inmediata del lugar y del momento en que son ejecutados. Sin embargo, es importante reparar en el hecho de que las éticas tradicionales – entre ellas la kantiana – probablemente no consideraron este elemento en su reflexión, no como producto de una inexcusable omisión, sino porque en el instante en que fueron concebidas, la acción humana no se presentaba aún modificada, y por ende la responsabilidad del sujeto humano aparecía particularmente restringida al ámbito propio de su alcance.

<sup>196</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 35.

<sup>197</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Op. Cit., pp. 32-33.

universalizable, Jonas busca un principio de responsabilidad objetiva; a saber, aquel dirigido a la política pública y en donde las consecuencias de los actos sí son relevantes a la hora de sancionar su moralidad. Por ello, si bien las acciones individuales requieren solo de las normas de la ética tradicional, la ética de Jonas pretende ajustarse a las actuales condiciones de existencia, en donde la acción humana se ve modificada por el avance tecnocientífico, y propone un imperativo de más largo alcance donde las normas morales deben remitir “a un futuro real previsible como ámbito abierto a nuestra responsabilidad”<sup>198</sup>. Según Jonas:

Las acciones sometidas al nuevo imperativo – acciones del Todo colectivo – tienen su referencia universal en la medida real de su eficacia; se ‘totalizan’ a sí mismas en el progreso de su impulso y no pueden sino desembocar en la configuración del estado universal de las cosas<sup>199</sup>.

Así, el cómputo moral propiamente kantiano, se ve complementado por el nuevo imperativo jonasiano, ya que se le añade una perspectiva de futuro de la cual carece. En esta medida, el imperativo de Jonas, supera la subjetividad moral ilustrada ya que señala un futuro concreto y objetivo como el horizonte de la responsabilidad humana. De este modo, considera las consecuencias reales y concretas de la acción humana, así como un factor futurista en la responsabilidad que pretende situarse como fundamento moral de valor universal. Su idea de futuro, a diferencia de la utópica, lo concibe más como amenaza que como un anuncio de una aurora prometida<sup>200</sup>.

Según Jonas, la vida humana auténtica contempla dos elementos básicos. Primero, una preservación del medio ambiente y de la biodiversidad. El

<sup>198</sup> JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Op. Cit., p.33

<sup>199</sup> JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995; Traducción de Javier Fernández Retenaga; p. 41. Se ocupa aquí esta traducción por tratarse de un párrafo particularmente complejo en alemán, y asegurar una mayor fidelidad a lo expuesto originalmente por el autor.

<sup>200</sup> En los capítulos quinto y sexto de su “*Ética*”, Jonas discute las implicancias de su principio de responsabilidad, en relación con los postulados marxistas y con los fundamentos utópicos de Ernst Bloch, respectivamente. Ahí, señala la utopía como el deseo irrefrenable de prosperidad en el mundo. Una utopía alentada por los afanes de riqueza de los mismos países ricos (Estados Unidos y las potencias europeas) y que solo sería un obstáculo para la ética de la responsabilidad ya que incitaría al “más” y no al “menos”. La solución, entonces, ha de ser la constricción (responsabilidad) más que el crecimiento (utopía), por cuanto el propio pensamiento utópico representaría un particular peligro para la sociedad del siglo XXI: una “contribución” al debilitamiento de las posibilidades que tendría el marxismo de ser el defensor de la “causa del mundo”. Es así, que la advertencia del peligro que entraña la utopía capitalista no solo sería la política más verdadera, sino que también la más efectiva. (Véase, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, pp. 257 y ss.).

antropocentrismo enraizado en la ética “tradicional”, no contempla un interés por la preservación de la naturaleza, toda vez que más allá de la preservación humana, la naturaleza tendría, según Jonas, un derecho moral propio que el nuevo imperativo no busca fundamentar ni explicar, sino que simplemente lo toma como un axioma<sup>201</sup>. Lo anterior nos sitúa en un punto problemático de la ética de Jonas. Para este autor, el fin de la existencia es precisamente la vida misma, y este fin, como tal, es “producido” por la naturaleza<sup>202</sup>. Entonces, “¿Debe ser el hombre?” ¿Debe primar el ser sobre la nada? A partir de estas interrogantes, Jonas busca fundamentar la necesidad de extender el derecho moral propio del ser humano a la naturaleza toda. Su ética permite cuestionar la separación dogmática entre ser y valor, adquiriendo una concepción bergsoniana de la vida, en la cual ésta le es solo prestada al individuo pero que, a la vez, reafirma el valor del ser frente a su eventual extinción en la nada: “El hecho de que el ser no sea indiferente respecto de si hace de su diferencia con el no ser el valor fundamental de todos los otros valores”<sup>203</sup>. La naturaleza, como parte del ser, encierra en sí misma un fin de carácter no subjetivo. Por ello, representa una fuente de valor y, por ende, posee derechos morales propios, sin perjuicio de que la actual tecnociencia pueda ocultar la posibilidad de concebirla como un fin en sí misma<sup>204</sup>.

Ahora bien, el segundo elemento de la vida humana auténtica, es la preservación de la identidad genética humana. Para Jonas, es imprescindible respetar las características humanas naturales y respetar su libertad; a saber, su posibilidad de discernir entre el bien y el mal. En la era de la tecnociencia contemporánea (expresada, por ejemplo, en la biotecnología) tenemos la permanente tentación de “mejorar” y perfeccionar al ser humano, determinándolo; a saber, privándolo de esa libertad<sup>205</sup>. No obstante, siempre puede surgir un desajuste entre la capacidad de actuar y, por otra, la de prever las reales consecuencias de los

<sup>201</sup> “¿Y si la nueva manera de actuar humana implicase que es menester considerar más elementos que solo el interés de ‘el hombre’, que nuestro deber se despliega más lejos y que ya no es más válida la restricción antropocéntrica de toda ética anterior?”. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 28. En este sentido no sería necio preguntarse si la naturaleza extrahumana – subyugada por el aparato técnico – plantea en sí misma una exigencia moral en función de un derecho propio.

<sup>202</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, pp. 107 y ss.

<sup>203</sup> JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 116.

<sup>204</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 29.

<sup>205</sup> De esto se puede desprender algo importante: la técnica moderna no busca que el hombre se adapte al medio, sino que éste sea adaptado a las *necesidades* del primero. Al respecto Jonas ha llegado a afirmar que “...aquí nos conformaremos con señalar aquel ambicioso anhelo del *homo faber*, que indica que el hombre quiere manejar su propia evolución, no por mera conservación de su especie, sino que por sobre todo, apuntando a su prosperidad y cambio, según su proyecto propio”. (JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 48.). No queda claro hasta qué punto Jonas extiende esta argumentación. Pareciera que no rechaza cierto tipo de intervenciones tecnocientíficas en el ser humano, como pueden ser los trasplantes de órganos. Sin embargo, no está de acuerdo con el ensañamiento terapéutico por mantener vivo “a la fuerza” a un individuo, con la clonación o cualquiera otra manipulación genética tendiente a perfeccionarlo, esto es, que busque “sacarlo” de su “vida humana auténtica”. (Véase, *Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997.).

cambios técnicos. Según Jonas, esta desarticulación debería despertar en el ser humano una humildad que le permitiera mirar objetivamente su inmenso poder de actuar frente a la pequeñez de su capacidad de prever. Esta humildad es un manifiesto indicio del carácter no utópico de la ética de Jonas, quien no busca producir un individuo mejor, como consecuencia de la aplicación de su imperativo, sino que la conservación del ser humano tal cual salió de la naturaleza. Su imperativo es conservador, ya que busca la preservación de la humanidad que ya tenemos y no un nuevo linaje generacional<sup>206</sup>.

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

De este carácter no utópico surge lo que Jonas llama la “heurística del temor”, método para definir qué es lo que, en definitiva, se quiere conservar<sup>207</sup>. Para descubrir qué es realmente apreciado, hay que guiarse por los temores más que por los deseos. Solo los primeros servirían de freno ante la imprudencia de algunos procesos técnicos que, dando grandes saltos en sus descubrimientos, no otorgan posibilidad alguna de retroceder y deshacer los daños causados.

Ahora bien, como el hacer es inherente al individuo éste no puede dejar de elegir; a saber, la moral también le es propia y, por ende, no puede vivir sin ética. ¿Cómo fundamentar una ética de la responsabilidad que se haga cargo, no solo de los seres humanos ya existentes, sino que también de los que todavía no existen, a saber, las futuras generaciones? La pregunta, obviamente, plantea un problema. La ética de Jonas se responsabiliza por la preservación de la vida y la biodiversidad a partir de un imperativo futurista que exige la conservación de un

medio ambiente apto y digno para la vida de seres humanos todavía inexistentes. Para zanjar la dificultad, este pensador considera que es menester revisar la idea de naturaleza y, de ese modo, profundizar en alguna medida, en la necesaria superación del abismo entre ser y conciencia abierto por la filosofía moderna<sup>208</sup>. Esta revisión implicaría el planteamiento que la libertad y las capacidades creativas, capacidades valorativas y de ponerse fines, tendrían que estar presentes en la naturaleza, aún antes de la aparición de la humanidad. Así, el ser humano debe preservarse porque es depositario de una herencia natural magnífica cuyo valor lo compromete con la existencia. Debemos responder por el futuro de nuestra especie y del mundo, en función de un compromiso y responsabilidad con el plan infinito y universal de la creación<sup>209</sup>. En síntesis, la ética de la responsabilidad le exige al ser humano el cumplimiento de un deber fundamental: dar cuenta del futuro de su especie pero también de la naturaleza en virtud de una obligación contraída con el pasado que los ha originado a ambos.

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

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

Hans Jonas no comparte la crítica de Heidegger a la ética metafísica. Por el contrario, ésta es crucial para que su propio proyecto pueda fundamentar su nuevo imperativo, el cual opera al modo de un axioma y exige para ser refrendado, una fundamentación ontológica. La permanencia del ser humano en la existencia puede ser asumida bajo la forma de un “cuidado del ser”, en el entendido de que la existencia en su totalidad se encuentra, actualmente, amenazada. Entonces, y ante la amenaza de la devastación total se hace imprescindible la vuelta a la metafísica y abrir nuevamente la posibilidad de otorgar un fundamento ontológico a la ética. Al ser su esencia parte integrante de su existencia, el sujeto contemporáneo tiene el poder de responsabilizarse por la permanencia de la humanidad sobre la tierra. Y es ese *poder* de responsabilidad el que, desde esa perspectiva ontológica, señala el *deber* de responsabilidad del individuo<sup>210</sup>.

<sup>206</sup> Jonas no explicita contra quién o quiénes esgrime este argumento. Lo cierto es que su discurso surge de la convicción de que la actual tecnociencia encierra en sí misma el “peligroso” impulso de mejorar todo aquello que se vea como posible mejorar. El peligro último sería la desfiguración de “la vida humana auténtica”, una de las bases en que descansa su ética de la responsabilidad.

<sup>207</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 57.

<sup>208</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, pp. 78 y ss.

<sup>209</sup> Cfr., JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 72.

<sup>210</sup> Al respecto, Jonas ha señalado que “...este imperativo ontológico, surgido de la idea de hombre, es el que se halla tras la prohibición – antes presentada sin fundamento – del juego del ‘todo’ o

El imperativo jonasiano contradice los dogmas tradicionales de la historia reciente del pensamiento occidental: aquel que afirma la imposibilidad de la verdad metafísica, y el que señala que del ser no es posible originar ningún deber<sup>211</sup>. Para Jonas la escisión heideggeriana entre ser y deber daría cuenta solo de un tipo de metafísica y no de *la* metafísica occidental<sup>212</sup>. Por ello, la ética de la responsabilidad necesita de la fundamentación ontológica, esto es, supone un puente entre el deber y el ser, ya que lo bueno o valioso lo es por sí mismo, porque en su “posibilidad contiene la demanda de su realidad”. Con esto, Jonas cree haber demostrado que la axiología es parte de la ontología, ya que el hecho de que el bien y el valor sean *en sí mismos* significa que pertenecen a la realidad del ser<sup>213</sup>.

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

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

Ahora bien y para mostrar de modo más convincente la relevancia del concepto de responsabilidad en el trabajo teórico de la filosofía moral del siglo XX, analizaré sinópticamente, el pensamiento de Karl-Otto Apel, explicando en qué consiste la transformación postmetafísica y referida al lenguaje de la filosofía kantiana que él propone. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant pregunta cuáles serían las condiciones de posibilidad de un conocimiento válido<sup>214</sup>. Para responder introduce la separación entre un mundo nouménico (de la cosa en sí) que es incognoscible, y un mundo fenoménico que se presenta a la conciencia. Apel no necesita recurrir a esta distinción, ya que con su filosofía, el punto de

---

‘nada’ con la humanidad. Solo la idea de hombre, por cuanto nos dice *por qué* debe haber hombres, nos dice también *cómo* deben ser”. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 82.

<sup>211</sup> Kant y Heidegger, respectivamente.

<sup>212</sup> En relación a esto, Jonas ha señalado que “...la separación entre el ser y el deber que este concepto de ser provoca refleja una determinada *metafísica*, que solo puede alegar en su favor la ventaja crítica (occamista) de que hace la hipótesis más económica del ser (pero, con ello, también la más pobre para la explicación de los fenómenos, es decir, al precio de su propio empobrecimiento)”. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 89.

<sup>213</sup> JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort am Main, Insel Verlag, 1988, p. 139.

<sup>214</sup> Cfr., *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Santillana, 1998; Prólogo, Traducción, Notas e Índice de Pedro Ribas.

partida de la reflexión emigra desde la conciencia individual al lenguaje que puede ser, en principio, compartido por todos.

Todos aquellos que están dotados de una competencia comunicativa que no supone solo poder entender, acordar e interpretar son interlocutores válidos para Apel y también para Habermas<sup>215</sup>. Por lo tanto, la pregunta central para Apel, a diferencia de Kant, será: ¿Existen condiciones de posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre la verdad y el sentido de los enunciados? La respuesta será afirmativa, haciendo a todos los interlocutores corresponsables de sus acciones en sociedad y sus consecuencias. El solo uso del lenguaje y la presencia de reglas convencionales, revelan al usuario su pertenencia a una comunidad. El “yo pienso” de Kant refiere a una filosofía de la conciencia, basada en el *Cogito ergo sum* cartesiano. Ésta cede el paso en Apel a un “nosotros argumentamos”<sup>216</sup>.

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

(U) Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que, previsiblemente, resulten de su cumplimiento generalizado para los intereses de *cada* uno, puedan ser aceptadas, libremente, por parte de todos los afectados<sup>217</sup>.

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

---

<sup>215</sup> Al respecto, Cfr., Habermas, Jürgen, “Wahrheitstheorien, en H. Fahrenbach (comp.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973.

<sup>216</sup> Gadamer también ha señalado la importancia del diálogo para la configuración de una ética contemporánea que contemple la responsabilidad como uno de sus elementos fundamentales: es esencial al ser humano ser lenguaje y diálogo; a saber, ser una subjetividad dialogante, esto es, una intersubjetividad. (Al respecto, véase, GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1996, p. 380.)

<sup>217</sup> Citado por Apel, en “Fallibilismus. Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, en *Philosophie und Begründung*, Francfort am Main, Suhrkamp, 1987.

mediante consenso, las normas que van a tener validez para todos los que hayan participado, en igualdad de condiciones, en su formulación.

Sin embargo, resulta que (U) no es suficiente para garantizar dicho consenso. Según Apel, este principio supone que debe y puede ser aplicado para la regulación de conflictos, lo cual, en la práctica, es imposible sin atender a las necesarias excepciones en su aplicación. Apel propone un principio de complementación (C), el cual ordena colaborar para la instalación progresiva de las condiciones de posibilidad de (U). Por lo tanto, (C), así definido, sería un principio formal (en cuanto no entrega contenidos) que actuaría como idea regulativa de una acción teleológica; vale decir, estaría poniendo en práctica una suerte de estrategia moral, lo que desde el punto de vista de la responsabilidad protegería al medio social del riesgo implicado en una aplicación irrestricta y arbitraria de (U). Entonces, (C) sería un principio teleológico que pondría de manifiesto la verdadera pretensión de universalidad de la ética discursiva ya que si no fuera reconocido, se podría suponer que, por ejemplo, doctrinas como la de los Derechos Humanos, podrían aplicarse solamente en el mundo occidental (donde se entiende que hay condiciones para su aplicación). Por consiguiente, el reconocimiento de este principio implica, a su vez, la aceptación de una responsabilidad referida a la historia, que obliga a colaborar en su aplicación en las comunidades de habla<sup>218</sup>.

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

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

---

<sup>218</sup> Cfr., APEL, Kart-Otto, "Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung", en *Philosophie und Begründung*, Francfort am Main, Suhrkamp, 1987, y, de este mismo autor, "Diskursethik als Ethik Mitverantwortung für kollektive Aktivitäten", en Hans-Joachim Waschkes, *Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz, Bouvier Verlag, Bonn, 1993, pp. 191-207