

CAPÍTULO PRIMERO

El carácter modificado
de la acción humana

Todas las éticas habidas hasta ahora --ya adoptasen la forma de preceptos directos de hacer ciertas cosas y no hacer otras, o de una determinación de los principios de tales preceptos, o de la presentación de un fundamento de la obligatoriedad de obedecer a tales principios-- compartían tácitamente las siguientes premisas conectadas entre sí: 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado.

Es propósito de las consideraciones siguientes mostrar que tales premisas ya no son válidas y reflexionar sobre lo que ello significa para nuestra situación moral. Más concretamente, afirmo que ciertos desarrollos de nuestro poder han modificado el carácter de la acción humana. Y dado que la ética tiene que ver con las acciones, seguidamente habremos de afirmar que la modificada naturaleza de las acciones humanas exige un cambio también en la ética. Esto, no sólo en el sentido de que los nuevos objetos que han entrado a formar parte de la acción humana han ampliado materialmente el ámbito de los casos a los que han de aplicarse las reglas válidas de comportamiento, sino en el sentido mucho más radical de que la naturaleza cualitativamente novedosa de varias de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética no prevista en las perspectivas y cánones de la ética tradicional.

Las nuevas capacidades a que me refiero son, claro está, las de la técnica moderna. Mi primer paso consistirá, pues, en preguntar de qué modo afecta esa técnica a la naturaleza de nuestras acciones, en

qué medida hace que las acciones se manifiesten de modo distinto a como lo han hecho a lo largo de todos los tiempos. Puesto que en ninguna de esas épocas careció el hombre de técnica, mi pregunta apunta a la diferencia humana entre la técnica moderna y todas las técnicas anteriores.

I. El ejemplo de la Antigüedad

Comencemos con una vieja voz acerca del poder y hacer de los hombres, que en un sentido arquetípico tiene ya, por así decirlo, un cierto tono tecnológico: el famoso coro de la *Antígona* de Sófocles.

Muchas son las maravillas,
pero el hombre es la mejor.
Por el mar canoso corre
sin miedo al soplo invernal
del Noto y a su destino
llega entre olas encrespadas;
atormenta a la diosa
soberana entre todas, la Tierra incansable
y eterna, y cultiva cada año los surcos
con la prole del caballo.

Echa la red y persigue
a la raza de los pájaros
de mentes atolondradas
y a las fieras de los bosques
y a las criaturas marinas
el hombre lleno de ingenio;
y con sus artimañas
domina a la fiera que el monte recorre,
pone yugo al corcel en su crin ondeante
y al fuerte toro silvestre.

Y lenguaje adquirió y pensamiento
veloz como el viento y costumbres
de civil convivencia y a huir aprendió

de la helada lluvia.
 Infinitos son los recursos con que afronta
 el futuro, mas de Hades
 no escapará, por más
 que sepa a dolencias graves
 sustraerse.

Pero así como mal puede usar
 de su arte sutil e increíble,
 le es posible aplicarla a lo bueno. Si cumple
 la ley de su país
 de acuerdo con los dioses
 por que jura, patriota será, mas no, en cambio,
 quien a pecar se atreva.
 ¡No conviva conmigo
 ni comparta mis ideas
 quien tal hace!

I. *El hombre y la naturaleza*

Este acongojado homenaje al acongojante poder del hombre habla de su violenta y violadora invasión del orden cósmico, de la temeraria irrupción del inagotable ingenio humano en los diversos campos de la naturaleza. Pero al mismo tiempo dice también que con las capacidades del lenguaje, del pensamiento y del sentimiento social, aprendidas por sí mismo, el hombre construye una morada para su propia humanidad, a saber: el artefacto de la ciudad. La profanación de la naturaleza y la civilización de sí mismo van juntas. Ambas se rebelan contra los elementos; la primera, por cuanto osa penetrar en ellos y violentar a sus criaturas; la segunda, por cuanto en el refugio de la ciudad y sus leyes erige un enclave contra ellos. El hombre es el creador de su vida como vida humana; somete las circunstancias a su voluntad y necesidades y, excepto ante la muerte, nunca se encuentra inerte.

No obstante, en este canto de alabanza se deja oír un tono contenido e incluso angustiado ante la maravilla del hombre; y nadie puede tomar ese canto por una simple jactancia. Lo que aquí no se dice, pero que para aquella época se hallaba inequívocamente tras esas pa-

labras, es que el hombre, a pesar de su ilimitada capacidad de invención, es todavía pequeño con relación a los elementos: precisamente esto es lo que hace tan temerarias sus arremetidas contra ellos y lo que permite a éstos tolerar sus impertinencias. Todas las libertades que el hombre se toma con los moradores de la tierra, del mar y del aire dejan inalterada la envolvente naturaleza de esos *ámbitos* e intacta su capacidad productiva. El hombre no ocasiona realmente daño alguno a esos ámbitos cuando desliga su pequeño reino del más grande. Mientras las empresas del hombre siguen su efímero curso, ellos permanecen. Por mucho que el hombre hostigue año tras año a la tierra con su arado, la tierra permanece inalterable e inagotable; el hombre puede y tiene que confiar en la infinita paciencia de la tierra y ha de adaptarse a sus ciclos. Igualmente inalterable es el mar. Ningún expolio de sus frutos puede consumir su abundancia; ningún surcarlo con naves hacerle daño, nada que se lance a sus profundidades mancillarlo. Y por numerosas que sean las enfermedades a las que el hombre halle remedio, la muerte no se somete a sus artimañas.

Cierto es todo esto, porque antes de nuestra época las intervenciones del hombre en la naturaleza, tal y como él mismo las veía, eran esencialmente superficiales e incapaces de dañar su permanente equilibrio. (Una mirada retrospectiva descubre que lo verdaderamente ocurrido no fue siempre tan inocuo.) Ni en el coro de *Antígona* ni en ninguna otra parte podemos encontrar una indicación de que esto fuera sólo un *comienzo* y de que cosas más grandes en arte y poder estuvieran por llegar; de que el hombre se encontrara involucrado en una carrera de conquistas sin fin. Había llegado tan lejos en su intento de dominar la necesidad, había aprendido a conquistar tantas cosas para humanizar su vida por medio de su ingenio, que al meditar sobre ello le sobrevino un estremecimiento por su propia temeridad.

2. *La «ciudad» como obra humana*

El espacio que el hombre se creó de ese modo fue ocupado por la ciudad de los hombres —cuya finalidad era cercar y no extenderse—; se formó así un nuevo equilibrio dentro del equilibrio superior del conjunto. Todo bien o mal al que su propia capacidad inventiva pudiera en ocasiones conducir al hombre se situaba den-

tro del enclave humano y no afectaba a la naturaleza de las cosas.

La invulnerabilidad del Todo, cuyas entrañas permanecen incólumes ante las impertinencias del hombre —es decir, la esencial inmutabilidad de la naturaleza como orden cósmico—, constituía de hecho el trasfondo de todas las empresas del hombre mortal, incluidas sus intromisiones en tal orden. La vida humana transcurría entre lo permanente y lo cambiante: lo permanente era la naturaleza; lo cambiante, sus propias obras. La más grande de éstas fue la ciudad, a la que pudo otorgar cierta permanencia con las leyes que para ella ideó y que se propuso respetar. Pero esta duración artificialmente conseguida carecía de garantía a largo plazo. Artefacto amenazado, la construcción cultural puede debilitarse o desviarse de su propósito. Ni siquiera dentro de su espacio artificial, aun con toda la libertad que éste otorga a la autodeterminación, puede nunca lo arbitrario abolir las condiciones fundamentales de la existencia humana. Es precisamente la inconstancia del destino del hombre lo que asegura la constancia de la condición humana. Azar, suerte y torpeza, los grandes niveladores en los asuntos de los hombres, operan al modo de la entropía y hacen desembocar finalmente todo proyecto en la eterna norma. Los Estados se levantan y caen, los imperios vienen y van, las familias prosperan y degeneran; ningún cambio es permanente. Y al final, en la recíproca nivelación de todo desvío momentáneo, la condición del hombre es la que siempre fue. Así también aquí, en el propio producto de su creación, en el mundo social, el control del hombre es escaso y su naturaleza permanente se impone.

En cualquier caso, esta ciudadela creada por el hombre, claramente separada del resto de las cosas y confiada a su custodia, constituía el completo y único dominio del que él debía responder. La naturaleza no era objeto de la responsabilidad humana; ella cuidaba de sí misma y cuidaba también, con la persuasión y el acoso pertinentes, del hombre. Frente a la naturaleza no se hacía uso de la ética, sino de la inteligencia y de la capacidad de invención. Pero en la «ciudad», en el artefacto social donde los hombres se relacionan con los hombres, la inteligencia ha de ir ligada a la moralidad, pues ésta es el alma de la existencia humana. Toda la ética que nos ha sido transmitida habita, pues, este marco intrahumano y se ajusta a las medidas de la acción condicionada por él.

II. Características de la ética habida hasta ahora

De las precedentes características de la acción humana tomemos ahora aquellas que son relevantes para una comparación con el estado actual de las cosas.

1. Todo trato con el mundo extrahumano —esto es, el entero dominio de la *techne* (capacidad productiva)— era, a excepción de la medicina, éticamente neutro tanto con relación al objeto como con relación al sujeto de tal acción: con relación al objeto, porque la actividad productiva afectaba escasamente a la firme naturaleza de las cosas y no planteaba, por consiguiente, la cuestión de un daño permanente a la integridad de su objeto, al conjunto del orden natural; y con relación al sujeto de la acción, porque la *techne* en cuanto actividad se entendía como un limitado tributo pagado a la necesidad y no como un progreso justificado por sí mismo hacia el fin último de la humanidad, en cuya consecución se implicara el supremo esfuerzo y participación del hombre. El verdadero oficio del hombre está en otra parte. En resumidas cuentas, la actuación sobre los objetos no humanos no constituía un ámbito de relevancia ética.

2. Lo que tenía relevancia ética era el trato directo del hombre con el hombre, incluido el trato consigo mismo; toda ética tradicional es *antropocéntrica*.

3. Para la acción en esta esfera, la entidad «hombre» y su condición fundamental eran vistas como constantes en su esencia y no como objeto de una *techne* (arte) transformadora.

4. El bien y el mal por los cuales había de preocuparse la acción residían en las cercanías del acto, bien en la *praxis* misma, bien en su alcance inmediato; no eran asunto de una planificación lejana. Esta proximidad de los fines rige tanto para el tiempo como para el espacio. El alcance efectivo de la acción era escaso. El lapso de tiempo

para la previsión, la determinación del fin y la posible atribución de responsabilidades, corto. Y el control sobre las circunstancias, limitado. La conducta recta tenía criterios inmediatos y un casi inmediato cumplimiento. El largo curso de las consecuencias quedaba a merced de la casualidad, el destino o la Providencia. Así, la ética tenía que ver con el aquí y el ahora, con las situaciones que se presentan entre los hombres, con las repetidas y típicas situaciones de la vida pública y privada. El hombre bueno era el que se enfrentaba a esos episodios con virtud y sabiduría, el que cultivaba en sí mismo la facultad para ello y se acomodaba en lo demás a lo desconocido.

Todos los mandamientos y máximas de la ética heredada, por diverso que sea su contenido, muestran esta limitación al entorno inmediato de la acción. «Ama a tu prójimo como a ti mismo»; «No hagas a los demás lo que no deseas que te hagan a ti»; «Educa a tu hijo en el camino de la verdad»; «Busca la excelencia mediante el desarrollo y la realización de las mejores posibilidades de tu ser como hombre»; «Antepón el bien común a tu bien particular»; «No trates nunca a los hombres solamente como medios, sino siempre también como fines en sí mismos»; etc. Obsérvese que en todas estas máximas el agente y «el otro» de su acción participan de un presente común. Quienes tienen algún derecho sobre mi comportamiento, en la medida en que mi acción u omisión los afecta, son los que ahora viven y tienen algún trato conmigo. El universo moral se compone de los contemporáneos y su horizonte de futuro está limitado a la previsible duración de la vida. Algo parecido sucede con el horizonte espacial del lugar en el que el agente y el otro se encuentran como vecinos, amigos o enemigos, como superior o subordinado, como más fuerte o más débil, y en todos los otros papeles en que los hombres están implicados. Toda moralidad quedaba reducida a este estrecho campo de acción.

De esto se deduce que el *saber* que, aparte del *querer* ético, se requiere para garantizar la moralidad de la acción, quedaba circunscrito a esos límites: no se trata del conocimiento del científico o del especialista, sino de un saber tal que resulta evidente para todos los hombres de buena voluntad. Kant fue tan lejos como para afirmar que «la razón humana puede llegar en lo moral, aun con el más vulgar entendimiento, a una gran exactitud y acierto»; que «no se precisa ciencia o filosofía alguna para saber lo que se tiene que hacer,

para ser bueno y honrado e incluso sabio y virtuoso... [El entendimiento vulgar puede] abrigar la esperanza de acertar, del mismo modo que un filósofo puede equivocarse»; «No necesito una gran agudeza para conocer lo que tengo que hacer para que mi voluntad sea moralmente buena. Inexperto respecto al curso del mundo, incapaz de tomar en cuenta todo lo que en él acontece», puedo, sin embargo, saber cómo debo actuar conforme a la ley moral⁴.

No todos los teóricos de la ética han llevado tan lejos la reducción del aspecto cognoscitivo de la acción moral. Pero ni siquiera cuando se le ha otorgado gran importancia —como ocurre en Aristóteles, donde el conocimiento de la situación y lo que a ella conviene introduce considerables exigencias de experiencia y juicio— tiene ese saber nada que ver con la ciencia teórica. Naturalmente, ese saber encierra en sí un concepto general del bien humano como tal, referido a las supuestas constantes de la naturaleza y condición humanas, y ese concepto general del bien puede o no ser elaborado en una teoría propia. Mas su traslado a la práctica requiere un conocimiento del aquí y del ahora, y ese conocimiento no es en absoluto teórico. El conocimiento peculiar de la virtud —del dónde, cuándo, a quién y cómo hay que hacer algo— no va más allá de la ocasión inmediata; en el contexto bien definido de ésta se lleva a cabo la acción del agente individual y también en él llega a su final. Lo «bueno» o «malo» de la acción se decide completamente dentro de ese contexto inmediato. La autoría de la acción no es nunca cuestionable y su cualidad moral le es inherente de manera inmediata. A nadie se le hacía responsable de los efectos posteriores no previstos de sus actos bien-intencionados, bien-meditados y bien-ejecutados. El corto brazo del poder humano no exigía ningún largo brazo de un saber predictivo; la parvedad de uno era tan poco culpable como la del otro. Precisamente porque el bien humano, conocido en su generalidad, es el mismo en todo tiempo, su realización o violación ocurre en cualquier momento y su entero lugar es siempre el presente.

III. Las nuevas dimensiones de la responsabilidad

Todo esto ha cambiado de un modo decisivo. La técnica moderna ha introducido acciones de magnitud tan diferente, con objetos y consecuencias tan novedosos, que el marco de la ética anterior no puede ya abarcarlos. El coro de *Antígona* sobre la «enormidad», sobre el prodigioso poder del hombre, tendría que sonar de un modo distinto hoy, ahora que lo «enorme» es tan diferente; y no bastaría ya con exhortar al individuo a obedecer las leyes. Además, hace tiempo que han desaparecido los dioses que en virtud del juramento recibido podían poner coto a las enormidades del obrar humano. Ciertamente, los viejos preceptos de esa ética «próxima» —los preceptos de justicia, caridad, honradez, etc.— siguen vigentes en su inmediatez íntima para la esfera diaria, próxima, de los efectos humanos recíprocos. Pero esta esfera queda eclipsada por un creciente alcance del obrar colectivo, en el cual el agente, la acción y el efecto no son ya los mismos que en la esfera cercana y que, por la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada, de responsabilidad.

1. La vulnerabilidad de la naturaleza

Tómese por ejemplo, como primer y mayor cambio sobrevenido en el cuadro tradicional, la tremenda *vulnerabilidad* de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados. Este descubrimiento, cuyo impacto dio lugar al concepto y a la incipiente ciencia de la investigación medioambiental (ecología), modifica el entero concepto de nosotros mismos

como factores causales en el amplio sistema de las cosas. Esa vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana *ha cambiado de facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella. ¡Y es un objeto de tan imponentes dimensiones que todo objeto anterior de la acción humana se nos antoja minúsculo! La naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es sin duda un *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar. ¿Qué clase de obligación actúa en ella? ¿Se trata de algo más que de un interés utilitario? ¿Se trata simplemente de la prudencia que nos prohíbe matar la gallina de los huevos de oro o cortar la rama sobre la que uno está sentado? Pero ¿quién es ese «uno» que está en ella sentado y que quizás caiga al vacío? Y ¿cuál es *mi* interés en que permanezca en su lugar o se caiga?

En la medida en que es el destino del *hombre*, en su dependencia del estado de la naturaleza, el referente último que hace del interés en la conservación de ésta un interés *moral*, también aquí ha de conservarse la orientación antropocéntrica de toda la ética clásica. No obstante, la diferencia sigue siendo grande. La limitación a la proximidad espacial y a la contemporaneidad ha desaparecido arrastrada por el ensanchamiento espacial y la dilatación temporal de las series causales que la praxis técnica pone en marcha incluso para fines cercanos. Su irreversibilidad, asociada a su concentración, introduce un factor novedoso en la ecuación moral. A esto se añade su carácter acumulativo: sus efectos se suman, de tal modo que la situación para el obrar y el ser posteriores ya no es la misma que para el agente inicial, sino que es progresivamente diferente de aquélla y es cada vez más el producto de lo que ya fue hecho. Toda la ética tradicional contaba únicamente con comportamientos no acumulativos. Se pensaba que la situación básica del hombre ante el hombre, en la cual tiene que probarse la virtud y manifestarse el vicio, permanece invariable; con ella empieza toda acción, una vez más, desde el principio. Las situaciones repetidas, que, dependiendo del tipo que sean, establecen sus alternativas de acción —valor o cobardía, mesura o exceso, verdad o engaño, etc.—, restablecen en cada caso las condiciones primitivas. Éstas no pueden ser rebasadas. Ahora bien, la autopropagación acumulativa de la trans-

formación tecnológica del mundo rebasa continuamente las condiciones de cada uno de los actos que a ella concurren y transita por situaciones sin precedente, para las que resultan inútiles las enseñanzas de la experiencia. Ciertamente, la acumulación como tal, no contenta con transformar su comienzo hasta hacerlo irreconocible, pretende destruir la condición básica de toda la serie, su propia premisa. Todo esto tendría que estar presente en la voluntad de cada acto singular que aspire a ser moralmente responsable.

2. *El nuevo papel del saber en la moral*

En tales circunstancias el *saber* se convierte en un deber urgente, que trasciende todo lo que anteriormente se exigió de él: el saber ha de ser de igual escala que la extensión causal de nuestra acción. Pero el hecho de que realmente no *puede* ser de igual escala, esto es, el hecho de que el saber predictivo queda rezagado tras el saber técnico que proporciona poder a nuestra acción, adquiere por sí mismo relevancia ética. El abismo que se abre entre la fuerza del saber previo y la fuerza de las acciones genera un problema ético nuevo. El reconocimiento de la ignorancia será, pues, el reverso del deber de saber y, de este modo, será una parte de la ética; ésta tiene que dar instrucciones a la cada vez más necesaria autovigilancia de nuestro desmesurado poder. Ninguna ética anterior hubo de tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie. El hecho de que precisamente hoy estén en juego esas cosas exige, en una palabra, una concepción nueva de los derechos y deberes, algo para lo que ninguna ética ni metafísica anterior proporciona los principios y menos aún una doctrina ya lista.

3. *¿Tiene la naturaleza un derecho moral propio?*

¿Y si el nuevo modo de acción humana significase que es preciso considerar más cosas que únicamente el interés de «el hombre», que nuestro deber se extiende más lejos y que ha dejado de ser vá-

lida la limitación antropocéntrica de toda ética anterior? Al menos ya no es un sinsentido preguntar si el estado de la naturaleza extrahumana —la biosfera en su conjunto y en sus partes, que se encuentra ahora sometida a nuestro poder— se ha convertido precisamente por ello en un bien encomendado a nuestra tutela y puede plantearnos algo así como una exigencia moral, no sólo en razón de nosotros, sino también en razón de ella y por su derecho propio. Si tal fuera el caso, sería menester un nada desdeñable cambio de ideas en los fundamentos de la ética. Esto implicaría que habría de buscarse no sólo el bien humano, sino también el bien de las cosas extrahumanas, esto es, implicaría ampliar el reconocimiento de «fines en sí mismos» más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos. A excepción de la religión, ninguna ética anterior nos ha preparado para tal papel de fiduciarios; y menos aún nos ha preparado para ello la visión científica hoy dominante de la *naturaleza*. Esta visión nos niega decididamente cualquier derecho teórico a pensar en la naturaleza como algo que haya de ser respetado, pues la ha reducido a la indiferenciación de casualidad y necesidad y la ha despojado de la dignidad de los fines. Y, sin embargo, de la amenazada plenitud del mundo de la vida parece surgir una sorda llamada al respeto de su integridad. ¿Debemos escucharla?, ¿debemos reconocer su exigencia como vinculante, puesto que está sancionada por la naturaleza de las cosas, o bien no ver en ella más que un sentimiento nuestro al que, si lo deseamos, bien podemos abandonarnos siempre que podamos permitirnoslo? La primera alternativa, si se toman en serio sus implicaciones teóricas, nos obligaría a ampliar mucho más el mencionado cambio de ideas y a pasar de la doctrina de la acción, esto es, de la ética, a la doctrina del ser, esto es, a la metafísica, en la que toda ética ha de fundarse en último término. Acerca de este asunto especulativo no voy a decir aquí sino que deberíamos mantenernos abiertos a la idea de que las ciencias naturales no dicen toda la verdad acerca de la naturaleza.

IV. La tecnología como «vocación» de la humanidad

1. *El homo faber por encima del homo sapiens*

Si volvemos a consideraciones estrictamente humanas, observamos un nuevo aspecto ético en el crecimiento de la *techne* en cuanto aspiración humana, crecimiento que rebasa las metas pragmáticamente limitadas de otros tiempos. Por aquel entonces, así lo hemos visto, la técnica era un dosificado tributo pagado a la necesidad, no el camino conducente a la meta elegida de la humanidad; era un medio con un grado finito de adecuación a fines próximos bien definidos. Hoy la *techne*, en su forma de técnica moderna, se ha transformado en un infinito impulso hacia adelante de la especie, en su empresa más importante, en cuyo continuo progresar que se supera a sí mismo hacia cosas cada vez más grandes se intenta ver la misión de la humanidad, y cuyo éxito en lograr el máximo dominio sobre las cosas y los propios hombres se presenta como la realización de su destino. De este modo el triunfo del *homo faber* sobre su objeto externo representa, al mismo tiempo, su triunfo dentro de la constitución íntima del *homo sapiens*, del cual solía ser en otros tiempos servidor. En otras palabras, incluso independientemente de sus obras objetivas, la tecnología cobra significación ética por el lugar central que ocupa ahora en la vida de los fines subjetivos del hombre. La acumulativa creación tecnológica —es decir, el mundo artificial que va extendiéndose— intensifica en un constante efecto retroactivo las fuerzas concretas que la han producido; lo ya creado exige su siempre nueva capacidad inventiva para su conservación y ulterior desarrollo, recompensándola con un éxito aumentado que, a su vez, contribuye a que surja aquella imperiosa exigencia. Este *feed-back*

positivo de necesidad funcional y recompensa —en cuya dinámica no hay que olvidar el orgullo por los logros alcanzados— alimenta la creciente superioridad de un aspecto de la naturaleza humana sobre todos los demás y lo hace inevitablemente a costa de ellos. Si bien nada tiene tanto éxito como el éxito, nada nos atenaza tanto como él. La ampliación del poder del hombre sobrepasa en prestigio a todo lo demás que pertenece a su plenitud humana; y así, esa ampliación, sometiendo más y más las fuerzas de los hombres a su empeño, va acompañada de una contracción de su ser y de su concepto de sí. En la imagen que de sí mismo sustenta —la idea programática que determina su ser actual tanto como lo refleja— el hombre es ahora cada vez más el productor de aquello que él ha producido, el hacedor de aquello que él puede hacer y, sobre todo, el preparador de aquello que en breve él será capaz de hacer. Pero ¿quién es ese «él»? No vosotros o yo. Son el actor colectivo y el acto colectivo, no el actor individual y el acto individual, los que aquí representan un papel; y es el futuro indeterminado más que el espacio contemporáneo de la acción el que nos proporciona el horizonte significativo de la responsabilidad. Esto exige una nueva clase de imperativos. Si la esfera de la producción ha invadido el espacio de la acción esencial, la moral tendrá entonces que invadir la esfera de la producción, de la que anteriormente se mantuvo alejada, y habrá de hacerlo en la forma de política pública. Nunca antes tuvo ésta parte alguna en cuestiones de tal alcance y en proyectos a tan largo plazo. De hecho la esencia modificada de la acción humana modifica la esencia básica de la política.

2. *La ciudad universal como segunda naturaleza y el deber-ser del hombre en el mundo*

La frontera entre «Estado» (*polis*) y «Naturaleza» ha quedado abolida. La ciudad del hombre, que antaño constituía un enclave dentro del mundo no humano, se extiende ahora sobre toda la naturaleza terrenal y usurpa su lugar. La diferencia entre lo artificial y lo natural ha desaparecido, lo natural ha sido devorado por la esfera de lo artificial, y, al mismo tiempo, el artefacto total —las obras del hombre convertidas en mundo, que actúan sobre él y a través de

él— está engendrando una nueva clase de «naturaleza», esto es, una necesidad dinámica propia, con la que la libertad humana se confronta en un sentido totalmente nuevo.

En otros tiempos podía decirse *fiat iustitia, pereat mundus*, «hágase la justicia y perezca el mundo», donde «mundo» significaba, naturalmente, el enclave renovable situado en un Todo que nunca sucumbiría. Habiéndose convertido ahora en una posibilidad real la destrucción del Todo por actos del hombre —sean esos actos justos o injustos—, tales palabras no pueden ya ser pronunciadas ni siquiera en sentido retórico. Cuestiones que nunca antes fueron materia de legislación penetran en el campo de las leyes de que ha de dotarse la «ciudad» a fin de que haya un mundo para las generaciones humanas venideras.

Que siempre en el futuro *deba* haber un mundo tal —un mundo apto para que el hombre lo habite— y que siempre en el futuro deba ese mundo ser habitado por una humanidad digna de su nombre, es cosa que se afirmará gustosamente como un axioma general o como una convincente deseabilidad de la fantasía especulativa —tan convincente y tan indemostrable como la tesis de que la existencia de un mundo es mejor que su inexistencia—; pero como propuesta *moral*, esto es, como *obligación* práctica para con la posteridad de un futuro lejano y como principio de decisión para la acción presente, esa tesis es muy diferente de los imperativos de la anterior ética de la contemporaneidad; han sido nuestras nuevas capacidades y ha sido el nuevo alcance de nuestra presciencia lo que ha hecho entrar esa tesis en la escena moral. La *presencia del hombre en el mundo* era un dato primero e incuestionable del cual partía cualquier idea de obligación en el comportamiento humano. Ahora esa presencia misma se ha convertido en *objeto* de obligación: de la obligación de garantizar en el futuro la premisa primera de toda obligación, esto es, justamente la existencia de candidatos a un universo moral en el mundo físico. Y esto implica, entre otras cosas, conservar este mundo físico de tal modo que las condiciones para tal existencia permanezcan intactas, lo que significa protegerlo, en su vulnerabilidad, contra cualquier amenaza que ponga en peligro esas condiciones. Ilustraré con un ejemplo la diferencia que esto introduce en la ética.

V. Viejos y nuevos imperativos

1. El imperativo categórico de Kant decía: «Obra de tal modo que puedas querer también que tu máxima se convierta en ley universal». El «puedas» aquí invocado es el de la razón y su concordancia consigo misma. *Presupuesta* la existencia de una sociedad de actores humanos (seres racionales actuantes), la acción tiene que ser tal que pueda ser pensada sin autocontradicción como práctica universal de esa comunidad. Obsérvese que aquí 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. Pero no hay *autocontradicción* en la idea de que la humanidad deje un día de existir y tampoco la hay, por consiguiente, en la idea de que la felicidad de las generaciones presentes y próximas se obtenga a costa de la infelicidad o incluso de la inexistencia de generaciones posteriores; finalmente, tampoco implica autocontradicción lo contrario: que la existencia y la felicidad de las generaciones posteriores se obtengan a costa de la infelicidad y aun el exterminio parcial de las presentes. El sacrificio del futuro en aras del presente no es *lógicamente* más atacable que el sacrificio del presente en aras del futuro. La diferencia consiste sólo en que en un caso la serie continúa y en el otro no. Pero de la regla de autoconcordancia *dentro* de la serie —por larga o corta que ésta sea— no cabe deducir que *deba continuar*, prescindiendo del reparto de felicidad e infelicidad o el predominio de la infelicidad sobre la felicidad o incluso de la inmoralidad sobre la moral⁶; se trata de un mandamiento completamente diferente, que se encuentra fuera de la serie y la precede y que, a la postre, sólo puede ser justificado metafísicamente.

2. Un imperativo que se adecuara al nuevo tipo de acciones hu-

manas y estuviera dirigido al nuevo tipo de sujetos de la acción diría algo así como: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o, expresado negativamente: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; o, simplemente: «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o, formulado, una vez más positivamente: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre».

3. Es evidente sin más que la violación de esta clase de imperativos no implica contradicción racional alguna. Puedo querer el bien actual sacrificando el bien futuro. De igual manera que puedo querer mi propio final, así también puedo querer el de la humanidad. Sin incurrir en contradicción alguna conmigo mismo puedo preferir tanto para mí como para la humanidad un fugaz relámpago de extrema plenitud al tedio de una infinita permanencia en la mediocridad.

Pero el nuevo imperativo dice precisamente que nos es *lícito*, en efecto, arriesgar nuestra vida, pero que no nos es *lícito* arriesgar la vida de la humanidad; que Aquiles tenía sin duda derecho a elegir para sí una efímera vida de hazañas gloriosas antes que una larga vida segura y sin fama (con la suposición tácita, claro está, de que habrá una posteridad que sabrá contar sus hazañas), pero que nosotros no tenemos derecho a elegir y ni siquiera a arriesgar el no ser de las generaciones futuras por causa del ser de la actual. Por qué carecemos de ese derecho, por qué, al contrario, tenemos una obligación para con aquello que todavía no es en absoluto y que tampoco tiene «en sí» por qué ser —que, en cualquier caso, en cuanto no existente, no tiene ningún derecho a *exigir* existencia—, eso no es algo fácil de justificar teóricamente y es quizás imposible de justificar sin la religión. Nuestro imperativo lo toma por el momento, sin justificarlo, como un axioma.

4. Es evidente, por otra parte, que el nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado, pues éste no constituye la dimensión causal en la que tal imperativo es aplicable. El imperativo categórico de Kant estaba dirigido al individuo y su criterio era instantáneo. Nos invitaba a cada uno de nosotros

a considerar qué es lo que sucedería si la *máxima* de nuestra acción actual se convirtiera en principio de una legislación universal, o bien si lo fuera ya en ese instante; la autoconcordancia o no concordancia de tal universalización *hipotética* es convertida en prueba de mi elección *privada*. Pero en esta reflexión racional no tenía parte alguna el que hubiese alguna probabilidad de que mi elección privada se convirtiese de hecho en ley universal o de que solamente contribuyese a tal universalización. De hecho las consecuencias *reales* no son contempladas en absoluto y el principio no es el principio de la responsabilidad objetiva, sino el de la condición subjetiva de mi autodeterminación. El nuevo imperativo apela a otro tipo de concordancia; no a la del acto consigo mismo, sino a la concordancia de sus *efectos* últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro. Y la universalización que contempla no es de ningún modo hipotética, es decir, no es la mera transferencia lógica del «yo» individual a un «todo» imaginario y sin ningún vínculo causal con ello («si todos obraran así»). Antes al contrario, 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. Esto añade al cálculo moral el horizonte *temporal* que falta en la operación lógica instantánea del imperativo kantiano: si este último remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro imperativo remite a un *futuro* real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad.

VI. Formas anteriores de «ética orientada al futuro»⁷

Cabría ahora objetar que eligiendo a Kant, hemos elegido un ejemplo extremo de ética de la intención y que muestra afirmación del carácter orientado al presente de toda ética anterior, en cuando ética orientada a los contemporáneos, queda refutada por diferentes teorías éticas del pasado. Piénsese en los tres ejemplos siguientes: la conducción de la vida terrena, hasta la inmoción de su felicidad, con vistas a la salvación eterna del alma; el providente cuidado del legislador y el gobernante por el bien común futuro; la política de la utopía, con la disposición a utilizar a los que ahora viven como simple medio para una determinada meta —o a apartarlos como un obstáculo para ella—, de lo cual ofrece el marxismo revolucionario el mejor ejemplo.

I. La ética de la consumación en el más allá

De estos tres casos, el primero y el tercero tienen en común que ambos colocan el futuro, en cuanto posible lugar de valor absoluto, por encima del presente, reduciendo éste a mera preparación de aquél. Una diferencia importante consiste en que, en el caso religioso, las acciones presentes no llevan de un modo causal al estado futuro, sino que únicamente aspiran a cualificar a la persona para alcanzar tal estado; cualificarla a los ojos de Dios, al que la fe ha de confiar la realización de ese estado. Tal cualificación consiste en una vida agradable a Dios, vida de la que en general cabe suponer que es la más digna de ser vivida y la mejor de suyo, y, por lo tanto, no necesita en absoluto ser elegida únicamente por el deseo de una eventual beatitud eterna; más aún, si ésta fuera la motivación

principal de su elección, perdería parte de su valor y de su capacidad de cualificación. Esto significa que esta última es tanto mejor cuanto menos se la pretende. Si alguien quiere conocer el contenido de esa cualificación, habrá de fijarse en las normas de vida; descubrirá así que se trata precisamente de los preceptos de justicia, amor al prójimo, sinceridad, etc., que también una ética intramundana de estilo clásico prescribiría o podría prescribir. Por lo tanto, en la versión «moderada» de la fe en la salvación del alma —como es, por ejemplo, si no me equivoco, la judía— nos encontramos de nuevo con una ética de la contemporaneidad y la inmediatez; y qué ética sea en cada caso concreto es algo que no se desprende de la meta ultraterrena como tal, sobre cuyo contenido nada sabemos, sino de cómo fue organizada en cada caso la vida agradable a Dios, que debe ser su condición.

No obstante, la condición puede estar tan determinada en su contenido —y así será en las formas «extremas» de fe en la salvación del alma— que su cumplimiento no se considere en modo alguno como un valor en sí mismo, sino que se contemple exclusivamente como el envite en una apuesta cuya pérdida —la no obtención de la recompensa eterna— significaría la pérdida de todo. Y es que en este caso, el de la terrible apuesta metafísica —elaborada por Pascal—, lo que se apuesta es la entera vida terrenal con todas sus posibilidades de felicidad y realización, la *renuncia* a las cuales es precisamente la condición para la salvación eterna. De esta clase son todas las formas de ascetismo radical, mortificador de los sentidos y negador de la vida, cuyos practicantes, de verse defraudadas sus expectativas, se habrían engañado completamente. Este cálculo se diferencia del habitual cálculo hedonista mundanal, con los riesgos de sus meditadas renunciaciones y sus aplazamientos temporales, sólo en el carácter integral de su *quid pro quo* y en la inmensidad de la ganancia correspondiente a la apuesta. Pero es precisamente esta inmensidad la que aleja todo este empeño del ámbito de la ética. Entre lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno no se da ninguna suerte de conmensurabilidad y tampoco, debido a ello, ninguna correlación que tenga sentido —ni sentido cualitativo ni sentido de cálculo, en el que haya que preferir lo uno a lo otro—; y con respecto al *valor* de la meta a alcanzar, cuyo sapiente enjuiciamiento tendría que constituir una parte esencial de la decisión ética, no se encuentra más que la hueca de-

claración de que es absoluto. Carece también de la conexión *causal*, imprescindible en el pensamiento *ético*, entre la acción y su (esperado) resultado; tal resultado no debe ser causado por la renuncia al mundo, pues ésta sólo debe ser compensada por su concesión, que se debe a otra instancia.

Por eso, si se pregunta *por qué* la radical renuncia a este mundo es contemplada como algo tan meritorio que le sea lícito prometerse semejante compensación o recompensa, *una* respuesta podría ser que la carne es pecadora, el placer malo y el mundo impuro; y en este caso —como también en el caso, algo distinto, de que la individuación como tal fuera mala— volvemos a encontrar en el ascetismo una genuina instrumentalidad de la acción y un camino para la realización de fines internos mediante nuestro propio obrar, a saber: el camino que lleva de la impureza a la pureza, del pecado a la santidad, de la esclavitud a la libertad, del egocentrismo al desprendimiento de sí. En la medida en que esto sea así, el ascetismo será en sí mismo, en tales condiciones metafísicas, el *mejor* modo de vida. Con ello nos encontraríamos de nuevo ante una ética de la inmediatez y la contemporaneidad, si bien una muy egoísta y extremadamente individualista forma de ética del perfeccionamiento personal, que además —en los momentos de iluminación espiritual a los que su esfuerzo puede conducirle— puede disfrutar ya aquí el premio futuro en forma de vivencia mística del Absoluto.

Podemos decir en suma que, en la medida en que todo este entramado de orientación al más allá tiene algo que ver con la ética —lo que sucede especialmente en la mencionada forma «moderada» de una vida agradable a Dios como condición de la recompensa futura—, también se ajusta a nuestra tesis del carácter orientado al presente de toda ética habida hasta ahora.

2. La responsabilidad del gobernante por el futuro

Pero ¿qué es lo que ocurre en los casos de ética *intramundana* orientada al futuro, únicos que pertenecen realmente a la ética racional? Habíamos mencionado en segundo lugar el providente cuidado del legislador y el gobernante por el bien futuro de la comuni-

dad. Acerca del aspecto *temporal* que aquí nos interesa la teoría antigua no nos dice nada. Mas este silencio es harto elocuente y algo puede deducirse, desde fuera de la filosofía, del elogio otorgado a los grandes legisladores como Solón y Licurgo y también de la crítica hecha a un gobernante como Pericles. El elogio al legislador incluye sin duda la duración de su obra, pero no su planificación previa de algo que solamente se hará realidad para los hombres venideros y que es todavía inalcanzable para los coetáneos. La aspiración del legislador es establecer una forma política viable, y la prueba de su viabilidad radica en la duración —inalterada en lo posible— de lo creado. El mejor Estado, así se pensaba, es el mejor también para el futuro, precisamente porque su equilibrio interno, actual en cualquier tiempo, garantiza el futuro como tal y es también, naturalmente, el mejor *en* el futuro, ya que los criterios de un orden bueno (entre los cuales se cuenta la duración) no cambian: Y no cambian porque tampoco cambia la naturaleza humana, que, con sus imperfecciones, se halla contemplada en la concepción de un orden político viable, que eso es lo que tiene que ser la concepción del legislador sabio. Por tanto, esta concepción no apunta al Estado ideal, perfecto, sino al mejor Estado real, esto es, al mejor Estado posible, que es ahora tan posible y, a la vez, está tan amenazado como en el futuro. Es precisamente este peligro, que amenaza todo orden con el desorden de las pasiones humanas, el que hace necesaria la sabiduría rectora del gobernante, más allá de la singular sabiduría fundadora del legislador. El reproche de Sócrates a la política de Pericles no es que sus grandiosas empresas fracasaran más tarde, tras su muerte, sino que ya en su tiempo tan grandiosos proyectos —junto a sus éxitos iniciales— hubieran ensoberbecido a los atenienses y echado a perder las virtudes ciudadanas. El posterior infortunio de Atenas no es atribuido al fracaso de aquella política, sino a la perversión de sus orígenes; ni siquiera un «éxito» la habría vuelto mejor *a posteriori*. Lo bueno de entonces continuaría hoy siendo lo bueno y, con toda probabilidad, habría durado hasta hoy.

La previsión del gobernante consiste en la sabiduría y la medida que aplica al *presente*. Este presente no está ahí como simple vía hacia un futuro distinto, sino que, en caso favorable, se conserva en un futuro semejante, y ha de estar tan justificado en sí mismo como éste. La duración se produce como una consecuencia más de

lo bueno ahora y en cualquier época. Ciertamente, la extensión temporal del efecto y la responsabilidad son mayores en la acción política que en la privada, pero su ética es, en la concepción pre-moderna, una ética orientada al presente, aplicada a un orden de vida de mayor duración.

3. La utopía moderna

a) Esto cambia en lo que, como tercer caso, denominé política de la utopía, que es un fenómeno absolutamente moderno y que presupone una escatología dinámica de la historia otrora desconocida. Las escatologías religiosas de tiempos pasados no representaban todavía ese caso, si bien lo preparaban. El mesianismo, por ejemplo, no exige ninguna política mesiánica, sino que deja el advenimiento del Mesías al arbitrio de la voluntad divina, y al comportamiento humano sólo en la medida en que éste puede hacerse digno de tal acontecimiento mediante el cumplimiento de las normas que, también fuera de tal perspectiva, le son exigidas. Aquí es aplicable a escala colectiva lo que antes se dijo, a escala personal, de la esperanza en el más allá: aunque la expectativa última prevalece sobre el aquí y el ahora, no se ha confiado a éstos su realización activa. Se sirve tanto mejor a esa expectativa cuanto más fieles permanecen el aquí y el ahora a su propia ley decretada por Dios, cuyo cumplimiento depende exclusivamente de él.

b) Ha habido también en todo caso una forma extrema de esto en los llamados «urgidores del final», que tomaban a su cargo su realización y pretendían propiciar con un último impulso de acción terrenal el reino mesiánico o milenario para el que ya veían llegada la hora. De hecho algunos de los movimientos quiliastas, especialmente al comienzo de la Edad Moderna, se acercan a las políticas utópicas, particularmente cuando no se contentan con el impulso y la preparación del camino, sino que comienzan ya a establecer positivamente el Reino de Dios, acerca de cuyo *contenido* tienen una precisa idea. En la medida en que los conceptos de igualdad y justicia social desempeñan un papel en esa idea, se encuentra ya ahí la motivación característica de la ética utópica moderna; pero no aparece todavía el abismo abierto generación tras generación entre el

ahora y el después, el medio y el fin, la acción y la meta, abismo que es característico de la escatología secularizada, es decir, del utopismo político moderno. Continúa siendo una ética orientada al presente, no una ética orientada al futuro. El hombre auténtico está ya presente, y en las pequeñas «comunidades de los justos» también está ya presente el Reino de Dios en la Tierra, desde el instante en que éstas establecen en su propio círculo ese Reino, como algo anhelado y tenido por posible. Pero la pugna con los órdenes del mundo que todavía se oponen a su expansión acontece en la forma de espera de un gran milagro, no como un proceso mediado de causalidad histórica. El último paso hacia la ética utópica intramundana no se había dado aún.

c) Sólo con el moderno *progreso* —como hecho y como idea— surge la posibilidad de concebir todo lo anterior como paso previo hacia lo actual, y todo lo actual como paso previo hacia lo futuro. Cuando esta concepción —que, en cuanto ilimitada, no entiende ningún estado de cosas como definitivo y le deja a cada uno su inmediatez orientada al presente— se asocia a una escatología secularizada que señala un lugar finito en el tiempo al Absoluto definido como intramundano, apareciendo así la idea de un dinamismo teleológico del proceso que conduce al orden definitivo, cuando eso ocurre se dan las condiciones teóricas para la política utópica. El «establecer ya en la Tierra el reino de los cielos» (Heine) presupone tener ya una idea de en qué consistiría tal reino de los cielos terrenal —así al menos debería pensarse, si bien la teoría muestra aquí una considerable laguna— y, en cualquier caso, aun a falta de tal idea, presupone una concepción del acontecer humano que mediatiza radicalmente todo lo anterior, esto es: lo condena a la provisionalidad, lo despoja de su valor propio o, en el mejor de los casos, lo convierte en vehículo para la consecución del auténtico valor que está por venir, hace de él un medio para el fin futuro, único válido.

Aquí se da de hecho una ruptura con el pasado; y en la doctrina que lo expone con más pureza —la filosofía marxista de la historia y su correspondiente ética de la acción— ya no es válido lo que dijimos acerca del carácter orientado al presente de la ética anterior y acerca de la constancia de la naturaleza humana presupuesta en esa ética. La acción se realiza con vistas a un futuro que ni el agente, ni

las víctimas ni el resto de los coetáneos disfrutarán. La obligación para con el ahora brota de allí, no del bienestar o el dolor de su mundo contemporáneo; y las normas de actuación son tan provisionales, tan «inauténticas», como lo es el estado que debe ser abolido por esa actuación y llevado a un estado superior. La ética de la escatología revolucionaria se ve a sí misma como una ética de transición, mientras que la ética auténtica —todavía esencialmente desconocida— entrará en vigor sólo cuando aquélla haya sentado las bases para ello y se haya después autoeliminado.

Ya existe, por tanto, un ejemplo de ética orientada al futuro de amplia perspectiva, vasto alcance temporal de la responsabilidad asumida, gran extensión del objeto (toda la humanidad futura) y hondura del empeño (toda la esencia futura del hombre), y —ahora podemos ya añadirlo— una seria consideración de los poderes de la técnica, aspectos todos ellos en los que no es inferior a la ética que nosotros vamos a propugnar aquí. Tanto más importante será precisar la relación entre estas dos formas de ética que, como respuestas a la presente situación sin precedentes y, en especial, a la tecnología, tantas cosas tienen en común frente a la ética premoderna y son, sin embargo, tan distintas. Esto habrá de esperar hasta que sepamos algo más sobre los problemas y tareas con que la ética pretendida en este libro tiene que enfrentarse y que le vienen planteados por el enorme progreso de la técnica. El poder de la técnica sobre el destino del hombre ha rebasado incluso el poder de la ética del comunismo, el cual pensaba sólo servirse de ese poder como de todos los demás poderes. Valga como anticipo que, mientras ambas «éticas» tienen que ver con las posibilidades utópicas de esta tecnología, la ética que aquí buscamos *no* es escatológica y, en un sentido todavía por determinar, es antiutópica.

VII. El hombre como objeto de la técnica

Nuestra comparación se ha hecho con las formas históricas de ética de la contemporaneidad y la inmediatez, para lo cual la ética kantiana nos ha servido sólo de ejemplo. Lo que se cuestiona no es su validez en el ámbito que le es propio, sino su suficiencia ante las nuevas dimensiones de la acción humana. Nuestra tesis es que las nuevas clases y dimensiones de acción exigen una ética de la previsión y la responsabilidad ajustada a aquéllas, una ética tan nueva como las circunstancias a las que se enfrenta. Hemos visto que éstas son las que surgen de las obras del *homo faber* en la edad de la técnica. Mas no hemos mencionado todavía la clase potencialmente más ominosa de tales obras. Únicamente hemos examinado la aplicación de la *techne* al ámbito *no* humano. Sin embargo, el propio hombre se ve incluido entre los objetos de la técnica. El *homo faber* vuelve su arte sobre sí mismo y se dispone a rehacer innovadoramente al inventor y fabricante de todo lo demás. Esta culminación de su poder, que puede muy bien significar el sometimiento del hombre, esta última intervención del arte en la naturaleza, es un desafío a los máximos esfuerzos del pensamiento ético, que nunca antes tuvo que vérselas con alternativas elegibles frente a lo que se consideraba datos definitivos de la condición humana.

I. La prolongación de la vida

Tómese, por ejemplo, el más fundamental de esos datos: la mortalidad del hombre. ¿Quién, anteriormente, necesitó adoptar una resolución acerca de la duración deseada y elegible de la vida? No había elección posible con respecto a sus límites máximos: «Setenta

años; a lo sumo ochenta». Su inexorabilidad era objeto de lamento, de resignación o de ociosos —por no decir necios— sueños sobre posibles excepciones; rara vez, casi nunca, era objeto de aceptación. La fantasía intelectual de un G. B. Shaw o un Jonathan Swift especulaba sobre las ganancias del «no tener que morir» o sobre la maldición del «no poder morir» (Swift, con esto último, fue el más listo de los dos). Mitos y leyendas jugaban con tales temas sobre el trasfondo nunca puesto en duda de lo inalterable, que hacía rezar al hombre serio, con el salmista: «Enséñanos a contar nuestros días a fin de que logremos un corazón sabio». Nada de ello se encontraba dentro del ámbito del obrar y de la decisión eficaz. La cuestión era sólo qué actitud se adoptaba ante lo dado.

Mas hoy en día los progresos alcanzados en el campo de la citología apuntan a la posibilidad de contrarrestar en la práctica los procesos bioquímicos de envejecimiento y de aumentar así la duración de la vida humana y, quizás, de prolongarla por un espacio de tiempo indefinido. La muerte no aparece ya como algo necesario, consustancial a la naturaleza de los seres vivos, sino como un fallo orgánico evitable o, en cualquier caso, tratable en principio y aplazable por largo tiempo. Parece estar próxima a cumplirse una permanente aspiración de la humanidad. Y por vez primera hemos de plantearnos seriamente esta pregunta: «¿Hasta qué punto es tal cosa deseable?», «¿hasta qué punto es deseable para el individuo y para la especie?». Estas cuestiones atañen nada menos que al sentido mismo de nuestra finitud, a nuestra actitud frente a la muerte y al significado biológico general del balance de muerte y procreación. Antes aún que tales preguntas últimas se nos plantean otras más prácticas, las relativas a quién deberá tener acceso a la supuesta bendición: ¿Personajes de particular valía y mérito?, ¿de prominencia e importancia social?, ¿aquellos que puedan costárselo?, ¿todos? La última respuesta podría parecernos la única justa. Pero para ello tendríamos que pagar en el extremo opuesto, en el origen. Pues es claro que, a escala de grandes poblaciones, el precio que es preciso pagar por la prolongación de la vida es una disminución proporcional en las opciones de nuevas vidas a la existencia. La consecuencia sería un descenso proporcional de la juventud y un aumento de la población de edad avanzada. ¿En qué medida sería esto bueno o malo para el estado general humano? ¿Ganaría o per-

dería la especie con ello? ¿Sería *justo* o injusto cerrar el camino a la juventud ocupando el lugar que ella podría tener? El tener que morir es algo que va ligado al haber nacido; la mortalidad es sólo el reverso de la perenne «natalidad», para decirlo con un término acuñado por Hannah Arendt. Así fue siempre; ahora su sentido ha de ser repensado en el marco de la decisión.

Tomemos el caso extremo: si suprimimos la muerte habremos de suprimir también la procreación, pues esta última es la respuesta de la vida a la primera. De este modo tendríamos un mundo de viejos en el que no habría ya juventud, un mundo de individuos ya conocidos en el que no existiría el asombro de aquellos que nunca antes fueron. Mas quizá sea precisamente ésa la sabiduría que encierra la cruda fatalidad de nuestra mortalidad: ofrecernos la siempre renovada promesa que hay en la originalidad, inmediatez y ardor de la juventud, junto a la continua irrupción de la alteridad como tal. La mayor acumulación de experiencia prolongada no reemplaza a esas cosas; nunca puede recuperarse el singular privilegio de contemplar el mundo por primera vez con ojos nuevos, nunca revivir el asombro —que constituye para Platón el comienzo de la filosofía—, nunca sustituir la curiosidad del niño, curiosidad que desfallece en el adulto y que muy raras veces se convierte en afán de conocimiento. En este comenzar una y otra vez, que sólo puede obtenerse a cambio del una y otra vez acabar, podría muy bien radicar la esperanza de la humanidad, su mecanismo de defensa para no caer en el tedio y la rutina, su oportunidad de preservar la espontaneidad de la vida.

También es preciso considerar el papel que el *memento mori* desempeña en la vida del individuo, así como el perjuicio que su atenuación, relegándolo a un futuro indeterminado, le ocasionaría. Quizás nos sea necesaria una frontera ineludible en el tiempo que podemos esperar, una frontera que nos estimule a contar y hacer contar nuestros días.

Podría suceder así que lo que pretende ser un filantrópico regalo de la ciencia al hombre —la realización de un deseo abrigado desde tiempos inmemoriales: escapar a la maldición de la mortalidad— se convirtiera en un perjuicio. No estoy dejándome llevar por la tentación de profetizar y —a pesar de mi opinión ya reconocible— tampoco estoy dejándome llevar por juicios de valor. Mi tesis es,

sencillamente, que ese regalo que ya tenemos en perspectiva ha hecho que surjan nuevas preguntas, preguntas que nunca antes fueron planteadas en términos de elección práctica y que ningún principio de la ética anterior —que tomaba las constantes humanas como algo evidente— está capacitado para debatir. Y, sin embargo, hemos de enfrentarnos a tales preguntas desde la ética y a la luz de los principios, no desde la presión de los intereses.

2. *El control de la conducta*

Algo parecido sucede con el resto de las casi utópicas posibilidades que el progreso de las ciencias biomédicas en parte pone ya a nuestra disposición —para su traducción en capacidad técnica— y en parte promete. Entre ellas, el control de la conducta está ya mucho más cerca de la fase de su realización que el todavía hipotético caso al que acabo de referirme; y las cuestiones éticas que plantea son menos hondas, pero tienen una relación más directa con la concepción moral del hombre. También esta nueva forma de intervención sobrepasa las viejas categorías éticas. Éstas no nos han equipado para juzgar, por ejemplo, sobre el control de la mente mediante agentes químicos o mediante influjos eléctricos directos sobre el cerebro por implantación de electrodos; intervenciones que —supongámoslo así— se efectúan con vistas a fines perfectamente admisibles e incluso loables. La mezcla de posibilidades saludables y dañinas es notoria, pero la frontera entre ambas no puede trazarse fácilmente. Liberar a enfermos mentales de síntomas dolorosos que provocan trastornos funcionales en el organismo parece sin duda beneficioso. Pero es imperceptible el paso que lleva de aliviar al paciente —una meta perfectamente acorde con la tradición médica— a aliviar a la *sociedad* de la incomodidad provocada por comportamientos individuales difíciles entre sus miembros. Esto representa el paso del uso médico al uso social de las posibilidades técnicas; se abre así un campo indefinido de potencialidades preocupantes. Los rebeldes problemas del dominio y de la anomia en la moderna sociedad de masas hacen extremadamente seductor el extender tales métodos de control a categorías extramédicas con vistas a la manipulación social. Surgen aquí varias preguntas sobre los derechos y

la dignidad del hombre; el complicado problema de la tutela que quita los derechos de mayoría frente a la que los otorga exige respuestas concretas. ¿Debemos inducir la disposición al estudio en los niños en edad escolar mediante el suministro masivo de drogas y esquivar así la apelación a la autonomía de la motivación? ¿Debemos superar la agresividad mediante la pacificación electrónica de ciertas regiones cerebrales? ¿Debemos provocar sentimientos de felicidad, o al menos de placer, por medio de una estimulación independiente de los centros del placer —esto es, independiente de los objetos de dicha y de placer— y de su obtención en la vida y actuación personales? Las preguntas pueden multiplicarse. Las empresas podrían tener interés en utilizar algunas de esas técnicas para aumentar la productividad de sus empleados. Dejando aparte la consideración acerca de la coacción o el consentimiento, e independientemente de la cuestión de los efectos colaterales no deseados, cada vez que de esta manera esquivamos el modo humano de tratar los problemas del hombre, sustituyéndolo por los cortocircuitos de un mecanismo impersonal, suprimimos algo de la dignidad del yo personal y damos un paso más en el camino que lleva a convertir a los sujetos responsables en sistemas programados de comportamiento. La funcionalidad social, por importante que sea, constituye sólo una cara del asunto. La pregunta decisiva es qué clase de individuos componen la sociedad para que la existencia de ésta pueda ser valiosa como un todo. En algún momento a lo largo de la línea de creciente capacidad de manipulación social al precio de la pérdida de la autonomía individual habrá que plantearse la cuestión del valor, de si «vale la pena» toda la empresa humana. La respuesta apunta a la idea de hombre con la que nos sentimos comprometidos. Hemos de volver a reflexionar sobre ello a la luz de lo que hoy podemos hacer con esa idea o del perjuicio que podemos ocasionarle, cosa que antes no era posible.

3. *La manipulación genética*

Esto tiene aún mayor vigencia en lo que se refiere al último objeto de la tecnología aplicada al hombre: el control genético de los hombres futuros. Es un tema demasiado extenso como para tratarlo de

pasada en estas consideraciones preliminares, por lo que tendrá su propio capítulo en la «parte aplicada» que se publicará con posterioridad⁸. Aquí nos contentaremos con aludir a este ambicioso sueño del *homo faber*, que vulgarmente se resume diciendo que el hombre quiere tomar en sus manos su propia evolución, no sólo con vistas a la mera conservación de la especie en su integridad, sino también con vistas a su mejora y cambio según su propio diseño. Si tenemos derecho a ello, si estamos cualificados para tal papel creador, son las preguntas más serias que se les puede plantear a unos hombres que de repente se hallan dueños de ese poder que el destino ha puesto en sus manos. ¿Quiénes serán los escultores de esa imagen, según qué modelos y sobre la base de qué conocimientos? Se plantea también la cuestión del derecho a experimentar con los seres humanos futuros. Éstas y parecidas preguntas, que exigen una respuesta *antes* de que emprendamos viaje a lo desconocido, muestran de la forma más enérgica en qué medida nuestro poder de acción desborda los conceptos de toda ética anterior.



VIII. El dinamismo «utópico» del progreso técnico y el exceso de responsabilidad

La característica éticamente relevante común a todos los ejemplos mencionados es lo que podríamos llamar su rasgo «utópico» —rasgo inherente a nuestra acción en las condiciones de la técnica moderna—, o su tendencia utópica (*drift*), afecte a la naturaleza no humana o a la humana y esté o no planificada la «utopía» que se halla al final del camino. En virtud del carácter y la extraordinaria magnitud de su efecto de bola de nieve, la capacidad tecnológica nos empuja hacia metas otrora reservadas a las utopías. Dicho de otro modo, la capacidad tecnológica ha transformado lo que antes eran juegos experimentales y quizás instructivos de la razón especulativa en diseños competitivos de proyectos realizables. Y al elegir entre ellos hemos de elegir entre extremos con efectos remotos y en su mayor parte desconocidos. Lo único que podemos conocer de ellos es su carácter extremo, o sea: que afectan a la condición total de la naturaleza en nuestro planeta y a la clase de criaturas que deben o no poblarlo. La inevitable dimensión «utópica» de la tecnología moderna hace que se reduzca cada vez más la saludable distancia entre los deseos cotidianos y los fines últimos, entre las ocasiones de ejercer la prudencia usual y las de ejercer una sabiduría iluminada. Dado que hoy en día vivimos a la sombra de un utopismo no querido, incorporado a nosotros, automático, continuamente estamos enfrentándonos a perspectivas últimas cuya elección positiva requiere de la mayor sabiduría. Es una situación imposible para el hombre en general, que no posee esa sabiduría, y en particular para el hombre contemporáneo, que niega incluso la existencia del objeto de esa sabiduría, es decir, la existencia de valores absolutos y de una verdad objetiva. La sabiduría nos es más necesaria precisamente cuando menos creemos en ella.

Así, pues, si la nueva naturaleza de nuestra acción exige una nueva ética de más amplia responsabilidad, proporcionada al alcance de nuestro poder, entonces exige también —precisamente en nombre de esa responsabilidad— una nueva clase de humildad. Pero una humildad no debida, como antes, a nuestra insignificancia, sino a la excesiva magnitud de nuestro poder, es decir, al exceso de nuestra capacidad de hacer sobre nuestra capacidad de prever y sobre nuestra capacidad de valorar y de juzgar. Ante el potencial casi escatológico de nuestros procesos técnicos, la ignorancia de las consecuencias últimas será en sí misma razón suficiente para una moderación responsable, que es lo mejor, tras la posesión de la sabiduría.

Hay otro aspecto digno de mención en esta necesaria ética nueva de la responsabilidad por un futuro remoto y de la justificación ante él: la duda sobre la capacidad del gobierno representativo para responder adecuadamente con sus principios y procedimientos habituales a las nuevas exigencias. Esto es así debido a que, de conformidad con esos principios y procedimientos, sólo se hacen oír y sólo se hacen valer, obligando a tomarlos en consideración, los intereses *presentes*. Las autoridades públicas han de rendir cuentas ante ellos y es así como se concreta el respeto a los derechos, a diferencia de su reconocimiento abstracto. Mas el «futuro» no está representado en ningún grupo; él no constituye una fuerza capaz de hacer notar su peso en la balanza. Lo no existente no es un *lobby* y los no nacidos carecen de poder. Así pues, la consideración que se les debe no tiene tras de sí ninguna realidad política en el proceso de decisión actual; y cuando los no nacidos tuvieran la posibilidad de exigirla, nosotros, los deudores, ya no estaríamos allí.

Esto replantea con la mayor viveza la vieja cuestión del poder de los sabios o de la fuerza de las ideas —cuando no están ligadas al interés personal— en el cuerpo político. ¿Qué *fuerza* debe representar al futuro en el presente? Éste es un problema de filosofía política sobre el que tengo mis propias ideas, probablemente quiméricas y a buen seguro impopulares. Dejémoslas de lado por el momento, pues, antes de que pueda ser tomada en serio en la práctica la cuestión de su realización, es preciso que la nueva ética encuentre su *teoría*, en la que puedan fundamentarse los man-

datos y las prohibiciones, o sea, un sistema del «debes» y «no debes». Esto quiere decir que antes de preguntar qué poder ejecutivo o qué poder de influencia debe representar al futuro en el presente, está la pregunta de qué *inteligencia* o qué *saber de los valores* debe hacerlo.

IX. El vacío ético

Aquí es donde yo y todos nosotros hemos de pararnos, pues precisamente el movimiento —el movimiento del saber humano en forma de ciencia natural— que ha puesto a nuestra disposición esas fuerzas cuya utilización tiene ahora que ser regulada por normas es el mismo movimiento que, por una forzosa complementariedad, ha destruido los fundamentos de los cuales podrían derivarse normas y ha destruido la propia idea de norma. Por suerte no ha destruido el sentimiento de la norma y ni siquiera de determinadas normas, pero este sentimiento se vuelve inseguro de sí mismo cuando ese supuesto saber lo contradice o al menos le niega toda sanción. Este sentimiento se encuentra en una difícil situación frente a las sonoras exigencias de la codicia y el temor. Al no estar fundamentado ni poder estarlo, no le queda más remedio que avergonzarse de sí mismo en presencia del saber superior a él. Este saber «neutralizó» con respecto al valor, en primer lugar, la *naturaleza* y, después, también al hombre. Ahora temblamos ante la desnudez de un nihilismo en el que un poder máximo va aparejado con un máximo vacío, y una máxima capacidad va aparejada con un mínimo de saber sobre ella. La cuestión es si podemos tener una ética sin recuperar la categoría de lo sagrado, categoría que fue totalmente destruida por la ilustración científica; una ética que pueda poner freno a esas capacidades extremas que hoy poseemos y que nos sentimos casi obligados a aumentar y ejercitar. Ante las consecuencias que a nosotros mismos nos amenazan directamente y que nos acosan, el miedo puede ser —a menudo lo ha sido— el mejor sustitutivo de la auténtica virtud y sabiduría. Pero este recurso falla frente a las perspectivas lejanas, que son las que aquí principalmente importan; y ello sobre todo porque los inicios, en su insignificancia, nos parecen generalmente inocentes. Sólo

el miedo a profanar algo sagrado es independiente de los cálculos del temor a las consecuencias y del consuelo que proporciona la incertidumbre al saberlas tan lejanas. Pero una religión que no está ahí no puede aliviarle su tarea a la ética; y mientras de la religión cabe decir que existe o no existe en cuanto hecho determinante para los hombres, de la ética hay que decir que tiene que existir. Y tiene que existir porque los hombres actúan, y la ética está para ordenar las acciones y regular su poder. Tanto más tiene que existir cuanto mayores sean los poderes de la acción que ella ha de regular; y el principio regulador tiene que ser proporcionado tanto a la magnitud como al carácter de lo que ha de regular. Por tanto, las nuevas capacidades de acción requieren nuevas reglas éticas y quizás, incluso, una nueva ética. Se dijo «no matarás» porque el hombre tiene el poder de matar y a menudo la ocasión y la inclinación a hacerlo; en definitiva, porque de hecho se mata. Sólo bajo la *presión* de los hábitos reales de acción y, en general, del hecho de que se actúa sin que *eso* precise un mandato anterior, aparece la ética como reguladora de tales acciones a la luz de lo bueno o lo permitido. Tal presión brota de las nuevas capacidades tecnológicas de acción del hombre, cuyo ejercicio es inherente a su existencia. Si la naturaleza de esas capacidades es realmente tan nueva como aquí se afirma, y si realmente ha quedado abolida, en virtud de sus consecuencias potenciales, la neutralidad moral de que anteriormente disfrutaba la relación técnica con la materia, entonces tal presión significa que hay que buscar en la ética cosas nuevas que puedan guiarla, pero, ante todo, que puedan establecer su validez teórica frente a aquella presión. El acierto de las premisas —es decir: que la acción tecnológica colectiva y acumulativa es *novedosa* en cuanto a sus objetos y magnitud, y que por sus efectos, independientes de toda intención directa, no es ya éticamente *neutra*— ha quedado mostrado en las reflexiones precedentes. La tarea de buscar una respuesta comienza propiamente ahora.