

---

# RACIONALIDAD ÉTICA EN UN MUNDO TECNOLÓGICO: HACIA UNA ÉTICA RETICULAR Y POLICÉNTRICA

JORGE E. LINARES<sup>1</sup>  
IGNACIO AYESTARÁN<sup>2</sup>

## 1. LA ÉTICA EN UN MUNDO TECNOLÓGICO GLOBAL Y CAMBIANTE

La ética siempre ha sido un campo de debate y conflicto. Allí donde no hay incertidumbre ni discusión seguramente no hay ética. De hecho, la ética nace y se desarrolla como un campo para evaluar y deliberar sobre diversos conflictos de la racionalidad práctica: conflictos entre fines y medios, entre hechos y valores, entre conocimientos e incertidumbres, entre realidades e intereses. La ética siempre se mueve en el conflicto y el debate. Esto es lo que la distingue en muchos casos de las morales convencionales. Estas últimas presuponen valores y situaciones asentadas que, por lo general, dejan poco lugar para la incertidumbre y el debate. Otra forma de expresarlo equivale a decir que ser personas morales significa saber que las cosas pueden ser buenas o malas, pero no significa saber, y menos aún saber certeramente, cuáles son buenas y cuáles son malas, pues estamos destinados a elegir en condiciones cargadas de incertidumbre. Es en esos momentos de vacilación cuando la deliberación ética resulta más necesaria que nunca. Justamente, cuando no existe incertidumbre ni vacilación, no ha lugar para la ética, sino para el simple cálculo técnico reductible a una solución algorítmica o computable.

La aceleración de novedades y el incremento de incertidumbres es una característica propia de un mundo tecnológico como el que vivimos en la actualidad. La innovación científica y el cambio tecnológico a gran escala conllevan nuevos desarrollos que nos sumergen con frecuencia en la duda, a pesar de que estemos obligados a decidir y actuar. Por eso, no es casual que desde la segunda mitad del siglo XX se hayan desarrollado las princi-

---

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México. /  
jelinares@prodigy.net.mx  
Departamento de Filosofía, Universidad del País Vasco (UPV/EHU), España. /  
ignacio.ayestaran@ehu.es

Este texto comenta el artículo de Ramón Queralto (2008), "Mutación de la ética en la sociedad tecnológica contemporánea. Ética y felicidad humana", *Ludus Vitalis* XVI (30): 165-196. Disponible en [www.ludusvitalis.org/debates](http://www.ludusvitalis.org/debates).

pales corrientes de las éticas aplicadas, desde la ética de la ingeniería, la bioética y la ética asistencial hasta la ética ambiental, la ética profesional o la ética empresarial, entre otras. Este fenómeno de las éticas aplicadas no responde a un intento de disgregar la ética, sino más bien al contrario: enfrentar los dilemas éticos que han proliferado porque han crecido tanto el alcance de nuestros actos individuales y colectivos como su capacidad para afectar la vida contemporánea con efectos positivos y negativos; de ahí la importancia social que han adquirido las cuestiones éticas.

En esta tesitura uno de los desafíos más atractivos actuales es el intento de pensar nuevas formas de acción ética que nos sirvan para evaluar y racionalizar los fenómenos contemporáneos en este mundo global y complejo que nos ha tocado vivir. En ese marco se podría situar el intento de Ramón Queraltó, quien en sus últimas obras <sup>3</sup> ha tratado de desarrollar una propuesta de racionalidad ética para la sociedad tecnológica contemporánea. A principios de este siglo ya había iniciado un estudio sobre la ética reticular o en red <sup>4</sup>, que ha cristalizado en uno de sus últimos artículos, titulado “Mutación de la ética en la sociedad tecnológica contemporánea” <sup>5</sup>, el cual constituye un manifiesto para la vida contemporánea y una síntesis de sus investigaciones.

Desde aquí, coincidimos plenamente con la primera tesis que Queraltó expone en dicho artículo con respecto al carácter fundamental de la técnica y la tecnología como mediación del sujeto con el mundo, y no como mero *instrumento*. La tecnología contemporánea ha creado un mundo circundante, un entorno material y simbólico, cargado de una exuberancia fenomenológica, y por eso nos parece más adecuado el concepto de “mundo tecnológico”, en lugar de la habitual reificación de “la” tecnología, que suele plantearse en muchos estudios sobre la ciencia y la tecnología. El centro de las discusiones éticas sobre dicho mundo tecnológico no sólo radica en los efectos de los sistemas técnicos singulares con los que nos relacionamos a diario, sino en el entramado complejo y globalizado que resulta de la concatenación (intencional o accidental) de todos esos sistemas. Esto nos hacen preguntarnos: ¿cómo han sido diseñados todos estos sistemas, cómo se integran, y cómo modifican y alteran nuestras vidas y nuestras relaciones sociales? Esta es una de las preguntas capitales para gestionar nuestras vidas y nuestro entorno tecnosocial.

Si los sistemas tecnológicos (encabezados por las biotecnologías y las tecnologías de la información) se han convertido, como señala Queraltó, “en factor empírico de la trama de la vida” <sup>6</sup>, es porque la racionalidad pragmático-tecnológica predomina en la sociedad contemporánea y orienta muchas de las decisiones prácticas de las personas. Queraltó ha señalado en diversos lugares el carácter hegemónico de esta racionalidad y sus consecuencias prácticas. Los individuos que han sido “criados” en el mundo tecnológico tienden a (re)interpretar los valores en sentido prag-

mático y a conferirle a la utilidad un estatus preponderante en la escala axiológica <sup>7</sup>. Tal y como señala con acierto, para estos individuos “los valores valen porque sirven <sup>8</sup>”. Los valores, en efecto, no valen por sí mismos en nuestra era, sino sólo porque sirven en cuanto pautas de resolución de conflictos sociales.

Ahora bien, ¿por qué este predominio de la finalidad pragmática, de la eficacia y de la utilidad tiene repercusiones éticas en la vida social? A nuestro parecer, la respuesta reside en el carácter expansivo y totalizador de la racionalidad pragmático-tecnológica, que implica que ella misma no ha sido capaz de ponerse límites. Se trata de una racionalidad que, por un lado, pierde de vista fácilmente sus efectos, sobre todo los que se generan a largo plazo, y por ende pierde el sentido básico de responsabilidad. Por otro lado, la racionalidad pragmático-tecnológica incrementa y expande su poder de transformación para “desustancializar” todo lo que encuentra a su paso. Estas dos características autoexpansivas, que en principio no encierran “maldad” alguna, conllevan un efecto social emancipador, ya que derriban barreras esencialistas y concepciones naturalizadas de las relaciones sociales o de las conductas individuales. En este aspecto la racionalidad pragmático-tecnológica ha sido fundamental en el proceso de secularización de las sociedades occidentales, típicamente impregnadas del espíritu tecnológico. Sin embargo, este mismo avance parece arrollar a su paso cualquier límite ético o político, uniforma todas las cosas como objetos de transformación (por ello Hans Jonas hablaba de un nuevo tipo de “nihilismo” tecnológico <sup>9</sup>), y tiende a concentrar en pocas manos y en pocas mentes el poder de decisión y de acción. He ahí uno de los problemas esenciales de la racionalidad que domina el mundo tecnológico actual.

Con frecuencia, el hecho resultante es este: *el poder de la tecnociencia no es el poder de todos ni para todos*. La racionalidad pragmática se extiende por doquier, pero el poder de acción y de transformación de la vida no se ha distribuido de manera justa. No todas las personas tienen a su alcance el poder tecnológico para usarlo en su beneficio, de acuerdo con sus propios proyectos de vida. En bastantes ocasiones la tecnociencia se ha revelado como un poder de transformación no democrático ni equitativo. En nuestra opinión, es necesaria una deconstrucción social y política de ese poder tecnológico autonomizado que, en muchas circunstancias, se separa de los fines de los individuos y de las comunidades. Hemos creado una fuerza de transformación de alcances planetarios, que nos ha convertido a toda la especie en un factor de cambio geológico y climático, pero no hemos traído al mundo un poder controlado por la mayoría de nosotros, quienes somos sus objetos primarios de transformación. Ese destino tecnológico no lo dirigimos los ciudadanos, lo dirigen unos cuantos que, en su ceguera y ambición desmedida, acaparan el poder económico y político que orienta

e impulsa el desarrollo tecnocientífico actual, que se ha vuelto imparable, autoexpansivo y omniabarcador, como si fuera el ángel exterminador de Walter Benjamin, especialmente entre las zonas más desfavorecidas del Sur y entre los grupos sociales más débiles del Norte dentro de las redes globales.

## 2. ENTRE LAS REDES ÉTICAS Y LA ÉTICA RETICULAR

Si la globalización tecnoeconómica se puede considerar como un fenómeno de redes en su arquitectura, parece claro que evaluar esas redes desde un enfoque ético es una alternativa de interés. En ese pensamiento alternativo puede situarse el esfuerzo de Queraltó por generar las bases de una ética reticular o en red. La propuesta de una ética reticular *prima facie* sugiere una deconstrucción de los valores, pero desde una orientación pragmática que no cae necesariamente en el relativismo. Ciertamente, Queraltó formula una aproximación relacional, pero ello no implica que sea relativista, al menos en términos generales, sino, más bien, la hace partícipe de una filosofía pluralista donde los elementos a valorar están interrelacionados. Ahora bien, a nuestro juicio, para hacer más viable este punto, sería necesario incluir en el enfoque de Queraltó un diálogo con los pragmatistas más reconocidos —pensando sobre todo en autores como William James, John Dewey o Hilary Putnam— los cuales podrían contribuir a una mayor consistencia en la propuesta de una red reticular, toda vez que aportarían una mayor firmeza a los argumentos deliberativos y, sobre todo, mostrarían que este tipo de racionalidad presenta una larga y consolidada tradición democrática en el tramo final de la modernidad.

De todas maneras, una ética reticular, en la medida en que es una red abierta a otras conexiones racionales y relacionales, permite también la interrelación y la hibridación con otras corrientes éticas y axiológicas en la gestión social y política de nuestras vidas. El propio Queraltó lo pone de manifiesto en su artículo:

a) Ofrece una ética con una “disposición al diálogo <sup>10</sup>”, que podría posibilitar una conversación entre la propuesta reticular y las éticas dialógicas, desde la hermenéutica hasta la ética de la acción comunicativa o discursiva, sin ningún demérito para ninguna de las corrientes apeladas.

b) Brinda una “ética para la felicidad <sup>11</sup>” en tanto que realización pragmática última, por lo que tendría una posibilidad de filiación con las éticas aristotélicas y neoaristotélicas que persiguen el florecimiento de la vida humana como felicidad o *eudaimonía*.

c) Aunque se distancia del deber rigorista de los imperativos categóricos, deja la puerta abierta para la compatibilidad con las éticas kantianas y neokantianas al respetar la “autonomía del sujeto humano <sup>12</sup>” y por ende su dignidad intrínseca como fin.

Quedaría pendiente, no obstante, pensar una ética de la alteridad desde la ética reticular. Tamaña empresa requeriría un esfuerzo adicional, aunque no imposible, y sería un gesto necesario para encarar justamente algo que perfila el propio Queraltó, a saber, un “entorno pluralista y multicultural”<sup>13</sup>. Para vivir de forma plural y convivir en un entorno intercultural, se hace imperioso incluir la cuestión del Otro o de la Otra desde el giro descolonizador en la ética reticular, máxime si consideramos que las diferencias Norte-Sur son cruciales en el mundo tecnocientífico, especialmente en los problemas de la legitimación de los saberes —tanto ancestrales como modernos— así como en los problemas concretos como las patentes, la biopiratería y la transferencia de tecnologías, entre otros. Este objetivo de la ética de la alteridad liberaría la racionalidad pragmática del riesgo relativista y reafirmaría la corresponsabilidad en un mundo más democrático, haciendo que la ética reticular transitara de la teoría a las redes éticas y sociales que conforman nuestras vidas en la globalización dentro de una necesaria —aunque difícil— ética cosmopolita intercultural.

### 3. RACIONALIDAD TECNOLÓGICA Y VOLUNTAD DE PODER

El punto más problemático, pero no por ello menos interesante, en el planteamiento ético de Queraltó estriba en el paso de una racionalidad tecnológica a una ética en red o reticular. La intuición primigenia de adoptar la semántica y la arquitectónica de redes para un tratamiento de los debates éticos contemporáneos resulta de lo más prometedor en su reivindicación axiológica. De facto, uno de los rasgos capitales que vivimos y expresamos en una sociedad tecnocientífica se manifiesta en el hecho de que Queraltó haya recurrido a la configuración reticular o en red para renovar y evolucionar la arquitectura de una teoría ética abarcadora. Pero no es tanto la apelación a la racionalidad tecnológica lo que hace que esta propuesta suya tenga similitud con la sociedad tecnológica desde la que ha nacido. Más bien es su referencia a la estructura reticular lo que la aproxima a una época dominada por redes de información, comunicación y conocimiento. Si tales redes han proliferado es legítimo, o al menos razonable, intentar explorar el campo de las redes éticas y axiológicas, porque las sociedades tecnológicas modernas han evolucionado en esta dirección. Si Martin Heidegger habló en su día de que la sociedad tecnológica moderna era “*Die Zeit des Weltbildes*”, es decir, la “época de la imagen del mundo”<sup>14</sup>, ahora se puede afirmar que vivimos en la sociedad de la “época de las redes del mundo”. Por tanto, explorar una ética que no se someta a las visiones especulares o representacionales tradicionales y que adopte estrategias reticulares parece una estrategia fructífera en esta época postheideggeriana.

Este salto estratégico y evaluativo hacia una ética en red, empero, no está exento de cierto riesgo. No es que no se deba acometer semejante tránsito o “mutación” —por usar el término de Queraltó. Muy al contrario, dicho paso es fundamental en el mundo global contemporáneo y el ejercicio queraltoniano resulta en esto una de las vías más originales y fecundas para el pensamiento latinoamericano o iberoamericano de las últimas décadas. Lo que resulta más problemático es arrastrar en su formulación algunas características de la racionalidad tecnológica y su posterior traslación al mundo de la ética contemporánea. Así, por ejemplo, una de las características de la racionalidad tecnológica, tal y como hemos destacado *supra*, estriba en que su propia estructura interna resulta “autoexpansiva de forma indefinida”<sup>15</sup>, ya que “la tecnología no puede sino aumentar”<sup>16</sup>, de donde se deriva que la eficacia operativa y autoexpansiva de la tecnología se acerque a una suerte de voluntad de poder impersonal:

Por eso, no sería exagerado afirmar que la racionalidad tecnológica tiende a funcionar, utilizando un término filosófico clásico, como “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*) sobre el mundo<sup>17</sup>.

Este punto es clave en la interacción entre la racionalidad tecnológica que ha caracterizado Queraltó y una ética en red, pluralista y abarcadora, dado que la racionalidad tecnológica tiende a ser tan vertical y jerarquizada como las morales tradicionales. Justamente el valor central que domina en la racionalidad tecnológica es el despliegue del poder a toda costa. La voluntad de poder no sería compatible con el equilibrio —aunque sea dinámico y no estático— de las redes. En una red no cabe hablar estrictamente de voluntad de poder, al menos de forma directa, ni mucho menos como valor central organizador o constitutivo. Lo que caracteriza a una red es máximamente su grado de “robustez” o “fragilidad”, tal y como se denomina esta propiedad en la teoría de redes<sup>18</sup>. La “voluntad de poder” de un nodo en una red puede generar problemas graves en la arquitectura reticular hasta llegar a desbaratarla. Cuando la voluntad de poder de un nodo —si cabe hablar así— o de un actor o “actante” —por usar la terminología de la teoría “actor-red”— se convierte en un fagocitador extremo de otros nodos, puede ocurrir que la red colapse, al vulnerar su grado de robustez. Por tanto, si en una ética reticular creciera una “voluntad de poder”, por definición ilimitada y autoexpansiva, estaría en serio peligro su subsistencia en cuanto tal.

A pesar de que los seres vivos, por caso, desarrollan formas diversas de “voluntad de poder”, los ecosistemas en donde conviven los seres vivos se dan en interrelaciones dinámicas de equilibrio. Al estar sometida la “voluntad de poder” de los seres vivos a otros seres vivos y, sobre todo, a otras especies y a condicionamientos ambientales y ecosistémicos, toda voluntad de poder encuentra su límite dentro de un hábitat o ecosistema.

Esto se expresa también en el caso del ser humano, cuya vida y voluntad dependen de las redes sociales y de los ecosistemas de la biosfera, a pesar de toda su parafernalia tecnológica. Es un principio sobradamente conocido en la ecología académica y en el estudio de los ecosistemas que toda especie tiende a expandirse hasta que encuentra un límite, y el límite que la voluntad de poder humana no puede traspasar tecnológicamente viene dado por los límites constrictivos de la dinámica planetaria, al menos mientras el ser humano no sea capaz de vivir de forma autónoma e independiente o en ambientes totalmente artificiales y autosuficientes (cosa muy improbable, por no decir que imposible). Han sido autores diversos, desde Jared Diamond<sup>19</sup> hasta Robert Costanza y otros<sup>20</sup>, los que han puesto de relieve que a lo largo de la historia de la humanidad el no habernos percatado de los límites sistémicos y ecosistémicos ha supuesto el colapso de muchas sociedades. La posibilidad de este colapso civilizatorio —cada vez más real— es uno de los dilemas éticos contemporáneos más urgentes a dirimir entre la racionalidad tecnológica y la ética de la sostenibilidad o sustentabilidad.

Podemos anticipar una conclusión del argumento que acabamos de exponer someramente. Una ética en red puede retomar el sentido pragmático que predomina en la sociedad tecnológica mundial del siglo XXI, como lo propone Queraltó, pero no puede asimilar uno de sus valores centrales, a saber, la voluntad de poder autoexpansiva, pues ello implicaría su neutralización. La ética para la sociedad tecnológica debe, por el contrario, intentar contrarrestar ese impulso expansivo de poder sin límite, mostrando la racionalidad de los equilibrios sociales y ecosistémicos —siempre vulnerables e incluso precarios— que la evolución ha generado.

Por eso, aunque estemos en presencia de sociedades tecnológicas e industriales, la voluntad de poder puede ser buena compañera de la racionalidad tecnológica, pero resulta mal consejera de la ética reticular. La voluntad de poder no se aviene bien con una red estable y sustentable. En una ética reticular toda voluntad de poder extrema choca con la dinámica y el funcionamiento del resto de los nodos de una red, desde el supuesto de que en esa dinámica se establecen los valores compartibles. Si no se desea que los valores surjan en una estructura piramidal jerárquica y vertical, a fin de evitar el colapso —de hecho, pueden existir redes con estructuras internas piramidales o jerárquicas temporales, pero que pueden ver mermada su robustez o sustentabilidad reticular a largo plazo hasta llegar al colapso— entonces los valores se han de generar de una forma conexionada a través de las interrelaciones de los nodos que conforman la red en cuestión. Así, se puede postular que los valores no son “en sí”, sino expresión y función de la posición de los nodos en la red, de igual manera que son expresión y función de la interrelación e interacción de los nodos entre sí. Si los valores son relacionales y reticulares, entonces

no cabe sostener la voluntad de poder como fundamento o inspiración de una ética en red. La voluntad de poder torna inservible la apelación a la ética reticular, porque ese tipo de voluntad sólo entiende una clase de relación, la relación de dominación o en todo caso de parasitismo, y no, por ejemplo, otros tipos de relación, como la simbiosis, frecuente en bastantes redes ecosistémicas, o la colaboración, común (a pesar de todo) en muchas redes sociales y tecnológicas, que podemos verificar en casos concretos como el diseño de software libre y la implementación de conocimientos de libre acceso.

#### 4. EL GIRO PRAGMATISTA EN LA ÉTICA DE LA RESOLUCIÓN DE PROBLEMAS

Por lo demás, en la propuesta de Queraltó hay una sensibilidad hacia la racionalidad tecnocientífica que muestra una especial vindicación para con las sociedades científicas y tecnológicas. Esta peculiaridad se expresa en la idea de que la racionalidad y la ética se presentan ambas como sistemas de resolución de problemas y conflictos<sup>21</sup>. De acuerdo con Queraltó, algo tiene valor “cuando sirve para resolver problemas o conflictos<sup>22</sup>”, ya que “el valor vale en tanto resuelve problemas<sup>23</sup>” y por eso el valor “es pauta de resolución de situaciones problemáticas<sup>24</sup>”. Esta forma de presentar los valores es acorde con una presentación del conocimiento y de la inteligencia como la capacidad para resolver problemas. En la actualidad ya se asume en algunas corrientes de la psicología y de las ciencias cognitivas que la inteligencia se mide como la capacidad que tiene un sujeto para resolver problemas. Esa es una cuestión que ya había sido planteada desde la filosofía de la ciencia postpositivista. Autores como Karl R. Popper<sup>25</sup> o Thomas S. Kuhn<sup>26</sup> habían esbozado que el papel central de la ciencia y de la racionalidad no es simplemente acumular conocimientos, sino resolver problemas o *puzzles* problemáticos.

Al definir tanto la racionalidad como la inteligencia con relación a la capacidad de resolver problemas, se posibilita que, en primer lugar, se adquiera una visión teórica y práctica de la racionalidad y no sólo logoteórica. En segundo lugar, al elevar los problemas al ámbito de la racionalidad, surge también una visión pluralista del conocimiento y de la realidad, ya que no existe un solo tipo de problemas, sino múltiples tipos de problemas, que requieren hábitos racionales y éticos diversos, de acuerdo siempre con la especificidad de cada problema, de cada momento —o *kairós*, por usar la terminología griega clásica— y de la escala de realidad. Estos son dos ejes que están implícitos en la ética reticular de Queraltó cuando presenta de una forma operacional y pragmática los valores. Como los problemas siempre son múltiples, tanto en el espacio como en el tiempo, no reductibles a un solo patrón algorítmico o computable —por ejemplo— siempre se han de suponer racionalidades y axiologías varia-

das, sobre todo en el campo de las éticas aplicadas, donde la razón debe ejercitarse de forma plural y diversa, ya que cada caso de análisis supone por lo general algún tipo de especificidad a analizar en un contexto determinado y en una situación particular.

Llegados a este punto, nos encontramos un lugar donde parece que intersectan la ética reticular y el pluralismo en red. Si los valores valen en tanto que resuelven problemas diversos, también hay que tener en cuenta que los valores se dan en redes, con lo que tendríamos una retícula de geometría variable y de topología dinámica que da origen a una ética policéntrica. Esto puede sonar extraño para algunas morales tradicionales jerárquicas y piramidales acostumbradas a un vocabulario axiológicamente restringido y a una metodología usualmente rígida, de poca utilidad y validez en contextos complejos de incertidumbres y cambios. Sin embargo, la posibilidad de una ética multicéntrica y de una ciencia policéntrica no resulta extraña en autores como Anthony Weston<sup>27</sup> o la reciente Premio Nobel Elinor Ostrom<sup>28</sup>. Desde campos diferentes, ambos han dado el paso de plantear una ética y una metodología plurales y policéntricas. Este policentrismo está más atento a la resolución de los problemas que a los formalismos, pues en un mundo complejo e incierto se hace preciso introducir una topología dinámica y una geometría variable de los problemas en red, pues unas veces las soluciones son globales y otras locales, en unas ocasiones las soluciones son universales y en otras particulares, en unas situaciones las soluciones son teóricas y en otras empíricas, en unos contextos las soluciones son naturales y en otras artificiales. La operacionalización y el pragmatismo son las estrategias más óptimas para evaluar estas situaciones complejas e inciertas, analizando las sinergias e interrelaciones de los problemas en red, ya que los valores pueden variar de acuerdo con su función y estructuración en la configuración reticular de los problemas. En esto conviene apreciar la consideración de Fernando Broncano cuando enuncia lo siguiente con razón:

Por ejemplo, dos valores pueden relacionarse bajo la relación de dependencia positiva en un caso, pero bajo la de dependencia negativa en una situación diferente. Por ejemplo, eficiencia y bajo coste; racionalidad y tiempo de reacción; coherencia y profundidad; verdad y utilidad, etc. La historia de estas tensiones o sinergias es la historia de la normatividad<sup>29</sup>.

Justamente, la historia de los valores y de la normatividad se ha construido y descubierto a través de la heterogeneidad de las tensiones que han alentado las reivindicaciones y las ansias de justicia y equidad promovidas por las diferentes conexiones e interrelaciones de las vidas humanas, a través de múltiples redes sociales y culturales. Desde una ética policéntrica o multicéntrica, esta historia de tensiones, e incluso de fuerzas contrapuestas en ocasiones, supone un incentivo más y no un problema metaético.

La mirada propia de la inteligencia ética hace bien en estar atenta a estas relaciones e interrelaciones, porque lo principal no es considerarse utilitarista, consecuencialista, pragmatista o virtuoso, sino en resolver problemas en un mundo sometido a tensiones y decisiones en un contexto de cambio e incertidumbre, es decir, admitir todas las soluciones racionales, tanto teóricas como prácticas, que contribuyan a construir un mundo más justo, sustentable y equitativo en la prosecución de la felicidad y el florecimiento de las capacidades humanas.

5. UN PROBLEMA ADICIONAL:  
EL CONFLICTO ENTRE LA RACIONALIDAD  
TECNOLÓGICA Y EL BIOCONSERVADURISMO

De acuerdo con todo lo expuesto en las secciones anteriores, quedan en el aire algunas preguntas que deberían hacernos reconsiderar el papel del pensamiento alternativo y de la filosofía crítica. Por ejemplo, ¿por qué la ética tradicional, en tanto discurso filosófico, se ha vuelto “ineficaz” en el mundo tecnológico? ¿Es que la teoría ética fue siempre incapaz de adaptarse al mundo pragmático de la *techné*? Parece, en primera instancia, que la ética filosófica tradicional no puede responder adecuadamente ante los problemas del mundo tecnológico porque éste es un mundo globalizado y multicultural, con sistemas de valores múltiples y traslapados, en el que se han derrumbado de facto los antiguos valores absolutos, rígidos y claramente estratificados, pero en el que subsisten, sin embargo, tradiciones morales muy arraigadas y profundamente conservadoras (esencialistas y rígidamente jerarquizadas), por no decir que regresivas (en el sentido freudiano). Así, tenemos como casos claros los cuerpos de doctrina moral de las tres grandes religiones monoteístas y sus estructuras eclesíásticas, que dominan sectores amplios de las sociedades actuales y que constituyen, probablemente, los únicos poderes terrenales que se oponen con eficacia al poder tecnocientífico desde sus aspiraciones *celestiales*.

La zona que actualmente pisa la teoría ética es *terra ignota* para la tradición filosófica occidental: es el mundo de la diversidad y la multiplicidad de formas de vida, de concepciones morales y de organización social. Aun así, una ética conformada a partir de un sistemas de valores plurales y dinámicos, como la que propone Queraltó, no es una consecuencia del mundo tecnológico, ni un modo de adaptarse mejor a su dinámica intrínseca; es más bien un modo de contrarrestar la uniformidad a la que tiende la racionalidad pragmático-tecnológica. Porque ésta parece no ser compatible con la diversidad y la pluralidad moral existentes. Tiende a ser más bien homogeneizadora de los fines vitales y de los medios materiales, y a uniformar las culturas técnicas, las culturas materiales y las culturas simbólicas en una sola cultura tecnológica transcultural globalizada, cuyo valor primordial es, justamente, su carácter pragmático expansivo. La

racionalidad tecnológica reduce con ello el espectro axiológico y restringe las opciones prácticas, de tal modo que puede llegar a conformar un sistema tan cerrado y tan rígido como el de las morales conservadoras y jerárquicas del pasado.

Además, subsiste otro problema: el pragmatismo típicamente tecnológico choca de frente contra el bioconservadurismo que ha regresado a la escena pública en muchos países occidentales de fuerte tradición cristiana. En la mayoría de los conflictos bioéticos actuales y más agudos: sobre el aborto, la eutanasia activa, el matrimonio homosexual, la homoparentalidad, la eugenesia biotecnológica, etc., que polarizan a las sociedades enteras, está presente la contraofensiva de esas biomorales que oponen conceptos naturalistas y esencialistas como freno a diferentes posibilidades biotecnológicas y biomédicas, que ampliarían los derechos y las libertades de las personas en sus múltiples formas de identidad y de sentido de la vida. El pragmatismo tecnológico tiene en este bioconservadurismo a su principal opositor. Y es lamentable que sea la única moral que se oponga a sus excesos y falta de límites.

Las morales religiosas bioconservadoras apelan a valores sustanciales en “defensa de la vida” (en realidad sólo un tipo de vida humana) y contra la “cultura de la muerte”. Se niegan a aceptar la diversidad, el cambio, la complejidad y la contingencia evolutiva de la existencia humana. Aquí hay que advertir que en el seno de las sociedades tecnológicas se dan contradicciones profundas y el ejemplo clarísimo es que en una de las sociedades tecnológicas por antonomasia, que es la de los Estados Unidos, conviven la racionalidad pragmático-tecnológica y una cultura religiosa conservadora y profundamente intolerante, donde la vida se mide por patrones economicistas, clasistas, en ocasiones racistas, bajo la protección de un dios capaz de bendecir guerras y especulaciones financieras en la expansión tecnoeconómica. En algunas corrientes dominantes en el corazón de la Unión Europea también se aprecian a veces estas contradicciones regresivas.

#### 6. HACIA UNA ÉTICA PLURAL Y POLICÉNTRICA PARA EL MUNDO TECNOLÓGICO

El profesor Queraltó señala tres aspectos en los que la ética ha sido afectada por esta rápida expansión de la racionalidad tecnológica en el mundo entero: a) en la noción misma de valor; b) en la manera de concebir la relación entre valores; y c) en la arquitectura interna de la ética. Queraltó señala, asimismo, algo que nos gustaría remarcar:

El hombre actual no es amigo de ‘someterse’ a la moral por razones ‘morales’ en el sentido tradicional, sino en todo caso porque la moral muestre eficacia real para su vida en busca de felicidad o bienestar. Expresado en otros términos: la ética será acogida por el hombre contemporáneo en la medida en que sirva para su felicidad y su bienestar<sup>30</sup>.

Ahora bien, esta concepción del valor y de la ética no es, en realidad, una novedad histórica sino que tiene raíces en las concepciones utilitaristas e incluso en las tradiciones protoutilitaristas y hedonistas más antiguas de la filosofía occidental, comenzando por Epicuro. Como hemos señalado a lo largo de este artículo, en la “ética práctica” contemporánea, es decir, en la bioética, la ética económica o incluso en la ética ambiental (aunque en ésta primeramente hubo una marcada influencia de concepciones metafísicas y sustancialistas) los temas de la felicidad y el bienestar, subsumidos en el concepto de “vida buena”, han conferido el cariz pragmático necesario para poder enfrentar los principales desafíos morales de la sociedad tecnológica de nuestros tiempos. En efecto, desde esas perspectivas de ética práctica no nos preguntamos ahora *qué* es el ser humano, *qué* es la virtud, *cuál* es el sentido de la existencia, sino más bien *cómo* podemos vivir y convivir bien, *cómo* podemos sufrir menos y potenciar nuestra existencia, *cómo* alcanzamos, suponiendo que sea alcanzable, la felicidad en nuestras vidas. Esta mutación implica, precisamente, que hemos entrado en una era reticular, con un pensamiento no sustancializado, que debe pensar en red y desde las diversas esferas vitales y sociales que conviven (a pesar de todo) y se desarrollan en el mundo actual.

La “exigencia de pragmatidad” a la que apela Queraltó ha tenido en los últimos cuarenta años respuestas en el terreno de la ética práctica en esta dirección. Pero es justo ahí donde hemos visto la confrontación axiológica entre el pragmatismo tecnológico y el esencialismo de las morales tradicionales, ambos intentando pugnar por colonizar las diferentes formas y redes de vida. Así pues, una ética para este mundo tecnológico se enfrenta, en nuestra consideración, a dos problemas principales para poder consolidarse: a) criticar y desarticular los esencialismos de las morales conservadoras y fomentar la secularización plena y definitiva de la sociedad contemporánea, y b) recuperar los valores emancipadores de la racionalidad pragmático-tecnológica, pero contener sus excesos y su falta de previsión responsable en las redes contemporáneas (contención, por tanto, de la primacía de la *voluntad tecnológica de poder*).

Desde nuestra perspectiva, la propuesta de Queraltó de una ética reticular se concreta en una ética de la diversidad y de la tolerancia. Pensamos que, desde ese punto de partida, también debemos darle contenido axiológico a ese sistema que, al menos teóricamente, haría posible regular el poder tecnocientífico, y equilibrarlo con los fines sociales y las aspiraciones de los individuos en la búsqueda de su felicidad. Es factible operar una traducción ético-política de los valores primarios de tal “sistema [ético] reticular de estabilidad dinámica”. En lo particular, nosotros nos acogemos a una propuesta crítica, ya planteada en otro lugar con mayor detalle, de realizar esta traducción a partir de cuatro principios operacionales: *responsabilidad, precaución, autonomía y justicia* <sup>31</sup>. Estos principios

admiten un grado de racionalidad pragmática, asumiendo, empero, los objetivos de una universalidad constructiva, plural y multicultural, no emanada del cielo, sino de las tensiones diarias y las interrelaciones cotidianas. Igual que hemos pasado de una historia universal a una *multiversal*, quizás es tiempo de pasar de una ética monocéntrica a otra *policéntrica*, pero sin olvidar que el objetivo es alcanzar ciudadanos que viven y conviven en sociedades que impulsan o deben impulsar la *responsabilidad* tecnológica, la *precaución* sustentable, la *autonomía* individual y la *justicia* equitativa y distributiva.

La ética que requerimos para el mundo tecnológico ya no puede basarse en una pirámide de valores absolutos, abstractos y vacíos: la “vida”, la “dignidad humana” o la “naturaleza”. Desde luego, son insuficientes, aunque necesarios, los principios y valores guía como el de la tolerancia o la pluralidad, justo por las razones del predominio pragmático o del embate del sustancialismo bioconservador. Los contenidos axiológicos de un sistema reticular ético global se encuentran en valores como tolerancia, laicidad, democracia participativa, derecho a la diferencia, derechos universales e inalienables para todos, equilibrio del poder, justicia distributiva y equidad, entre otros, desde sus tensiones y contradicciones. Todos ellos apuntan a equilibrar la pluralidad y la unidad. Esta traducción no sólo es necesaria en términos retóricos (es decir, en cuanto a la argumentación social y pública), sino en términos justamente pragmáticos: de carácter político y jurídico. Debemos saber interpretar y dotarles de contenido a dichos valores, por ejemplo, qué significa en la realidad social la “tolerancia”, no entendida como indiferencia o pasividad, sino tolerancia activa o proactiva que defiende la igualdad de derechos en la diversidad y que la concibe como un bien social, nos guste o no, para nuestras vidas y las de otros y otras.

Una ética para el mundo tecnológico no puede reducirse a esquemas procedimentales simples y comunicativos, sino que, desde deliberaciones cargadas de contenido, tiene que encarar la (re)interpretación pragmática de valores fundamentales, potencialmente universales al menos, capaces de reunir y conciliar posiciones diversas para generar un acuerdo ético-político de orden global y multicultural. Tal es la dimensión del desafío que enfrenta la sociedad tecnológica en un contexto democrático que debe superar los marcos regresivos, tanto conservadores como unidimensionales. Sólo así podremos apreciar la vida en su diversidad y riqueza, una vida cargada de incertidumbres y tensiones en un planeta de dilemas éticos, pero también de esperanzas.

- 1 Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México. / jelinares@prodigy.net.mx
- 2 Departamento de Filosofía, Universidad del País Vasco (UPV/EHU), España. / ignacio.ayestaran@ehu.es
- 3 Queraltó, Ramón 2003: *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El 'Caballo de Troya al revés'*, Madrid, Tecnos. Queraltó, Ramón 2008a: *La estrategia de Ulises o ética para una sociedad tecnológica*, Madrid-Sevilla, CICTES/Doss.
- 4 Queraltó, Ramón 2002: "Ética y sociedad tecnológica: pirámide y retícula", *Argumentos de Razón Técnica* 5, pp. 39-83.
- 5 Queraltó, Ramón 2008b: "Mutación de la ética en la sociedad tecnológica contemporánea. Ética y felicidad humana", *Ludus Vitalis*, vol. XVI, 30, pp. 165-196.
- 6 Queraltó, Ramón 2008b, op. cit., p. 167.
- 7 Aunque esto no signifique que las decisiones prácticas ni las propiamente tecnológicas sean necesariamente eficientes o más eficaces.
- 8 Queraltó, Ramón 2008b, op. cit., p. 175.
- 9 Cf. por ejemplo, Jonas, Hans 2000: "Gnosticismo, existencialismo y nihilismo", en su libro *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 279-301.
- 10 Queraltó, Ramón 2008b, op. cit., p. 184.
- 11 Queraltó, Ramón 2008b, op. cit., p. 189.
- 12 Queraltó, Ramón 2008b, op. cit., p. 182.
- 13 Queraltó, Ramón 2008b, op. cit., p. 186.
- 14 Heidegger, Martin 1995: "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 75-109.
- 15 Queraltó, Ramón 2008b, op. cit., p. 170.
- 16 *Ibidem*.
- 17 Queraltó, Ramón 2008b, op. cit., p. 171.
- 18 Para la demostración de este argumento desde la ciencia de las redes, véanse referencias tales como las siguientes: Albert, Réka; Jeong, Hawoong y Barabási, Albert-László 2000: "Error and attack tolerance of complex networks", *Nature*, 406, pp. 378-382; Montoya, José M.; Pimm, Stuart L. y Solé, Ricard V. 2006: "Ecological networks and their fragility", *Nature*, 442, pp. 259-264; Newman, Mark; Barabási, Albert-László; y Watts, Duncan J. 2006: *The Structure and Dynamics of Networks*, Princeton, Princeton University Press; Solé, Ricard V. y Bascompte, Jordi 2006: *Self-Organization in Complex Ecosystems*. Princeton: Princeton University Press. Desde un enfoque más filosófico, Ayestarán, Ignacio 2008: "Complejidad y arquitectura de redes sostenibles entre la biosfera y la tecnoosfera: de Internet a Gaia", *Ontology Studies* 8, pp. 357-372.
- 19 Diamond, Jared 2005: *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. Nueva York, Londres, Dublin, Victoria, New Delhi y Johannesburgo: Penguin.
- 20 Costanza, Robert; Graumlich, Lisa J. y Steffen, Will (ed.) 2007: *Sustainability or Collapse? An Integrated History and Future of People on Earth. Report on the 96<sup>st</sup> Dahlem Workshop*. Cambridge, Mass., y Londres: The Massachusetts Institute of Technology Press & Dahlem University Press.
- 21 Queraltó, Ramón 2008b, op. cit., p. 175.
- 22 Queraltó, Ramón 2008b, op. cit., p. 174.
- 23 *Ibidem*.

- 24 *Ibíd.*
- 25 Popper, Karl R. 1999: *All Life is Problem Solving*. Routledge: Londres y Nueva York.
- 26 Kuhn, Thomas S. 1962: *The Structure of the Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- 27 Weston, Anthony 2004: "Multi-centrism: A manifesto", *Environmental Ethics*, 26, pp. 25-40.
- 28 Ostrom, Elinor 2010: "A long polycentric journey", *Annual Review of Political Science*, 13, pp. 1-23. Ostrom, Elinor 2009: "Polycentric systems as one approach to solving collective-action problems," in Mohamed Salih (ed.), *Climate Change and Sustainable Development: New Challenges for Poverty Reduction*, Cheltenham, UK: Edward Elgar, pp. 17-35.
- 29 Broncano, Fernando 2009: "Valores como soluciones: algunos problemas que quedan por resolver", *Ludus Vitalis*, vol. XVII, 32, pp. 431-436.
- 30 Queraltó, Ramón 2008b, *op. cit.*, p. 175.
- 31 Vid. Linares, Jorge E. 2008: *Ética y mundo tecnológico*, FCE/UNAM, México, pp. 441-487.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, Réka; Jeong, Hawoong y Barabási, Albert-László (2000), "Error and attack tolerance of complex networks", *Nature* 406: 378-382.
- Ayestarán, Ignacio (2008), "Complejidad y arquitectura de redes sostenibles entre la biosfera y la tecnosfera: de Internet a Gaia", *Ontology Studies* 8: 357-372.
- Broncano, Fernando (2009), "Valores como soluciones: algunos problemas que quedan por resolver", *Ludus Vitalis* XVII (32), 431-436.
- Costanza, Robert; Graumlich, Lisa J. y Steffen, Will (ed.) (2007), *Sustainability or Collapse? An Integrated History and Future of People on Earth. Report on the 96<sup>st</sup> Dahlem Workshop*. Cambridge, Mass., y Londres: The Massachusetts Institute of Technology Press & Dahlem University Press.
- Diamond, Jared (2005), *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. Nueva York, Londres, Dublin, Victoria, New Delhi y Johannesburgo: Penguin.
- Heidegger, Martin (1995), "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, pp. 75-109.
- Jonas, Hans (2000), *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta.
- Kuhn, Thomas S. (1962), *The Structure of the Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Linares, Jorge E. (2008), *Ética y mundo tecnológico*. México: FCE/UNAM.
- Montoya, José M.; Pimm, Stuart L. y Solé, Ricard V. (2006), "Ecological networks and their fragility", *Nature* 442: 259-264.
- Newman, Mark; Barabási, Albert-László; y Watts, Duncan J. (2006), *The Structure and Dynamics of Networks*. Princeton: Princeton University Press.
- Popper, Karl R. (1999), *All Life is Problem Solving*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Ostrom, Elinor (2009), "Polycentric systems as one approach to solving collective-action problems," in Mohamed Salih (ed.), *Climate Change and Sustainable Development: New Challenges for Poverty Reduction*. Cheltenham, UK: Edward Elgar, pp. 17-35.
- Ostrom, Elinor (2010), "A long polycentric journey", *Annual Review of Political Science* 13: 1-23.
- Queraltó, Ramón (2002), "Ética y sociedad tecnológica: pirámide y retícula", *Argumentos de Razón Técnica* 5: 39-83.
- Queraltó, Ramón (2003), *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El 'Caballo de Troya al revés'*. Madrid: Tecnos.
- Queraltó, Ramón (2008<sup>a</sup>), *La estrategia de Ulises o ética para una sociedad tecnológica*, Madrid-Sevilla: CICTES/Doss.
- Queraltó, Ramón (2008<sup>b</sup>), "Mutación de la ética en la sociedad tecnológica contemporánea. Ética y felicidad humana", *Ludus Vitalis* XVI (30), 165-196.
- Solé, Ricard V. y Bascompte, Jordi (2006), *Self-Organization in Complex Ecosystems*. Princeton: Princeton University Press.
- Weston, Anthony (2004), "Multi-centrism: A manifesto", *Environmental Ethics* 26: 25-40.