
ÉTICA, RACIONALIDAD...
Y TAMBIÉN TECNOLOGÍA.
TRATANDO DE ATAR
ALGUNOS CABOS¹.

RAMÓN QUERALTÓ

Deseo agradecer, en primer lugar, tanto a *Ludus Vitalis* como a los profesores Gustavo Pereira (Uruguay), Fernando Broncano (España), Paul Durbin (USA), y Jorge E. Linares (México) e Ignacio Ayestarán (España), la oportunidad que me brindan para debatir y tratar de aclarar las ideas que he vertido en mi artículo “Mutación de la ética en la sociedad tecnológica contemporánea. Ética y felicidad humana”. Estimo que es el diálogo crítico y libre una herramienta básica a utilizar en la vida humana siguiendo aquel proverbio de que tal vez sea más aquello que nos une que lo que nos separa. Comentaré a cada uno de ellos por su cuenta, a fin de facilitar la mejor comprensión de mis respuestas.

I.
Hay un primer punto que conviene destacar, porque se reitera en el comentario del profesor Pereira, y que parece ser uno de sus ejes básicos. Rápidamente interpreta la tendencia autoexpansiva de la racionalidad tecnológica como una “patología social” (p. 212), utilizando después el asunto para obtener algunas conclusiones críticas que de hecho no creo que se puedan aplicar a mis ideas, pues soy ajeno a ellas por las razones siguientes. El análisis de los tres caracteres de la racionalidad tecnológica (RT) que llevo a cabo es descriptivo, por tanto no estoy juzgando de antemano que eso sea positivo o negativo, tan solo se trata de develar cuál es la situación con la que tenemos que vérnosla, es decir, se trata de saber a qué atenernos. Dependiendo de las circunstancias en las que vivamos podrán adquirir uno u otro valor. Y si queremos afrontar problemas éticos —u otras cuestiones sociales y culturales— es fundamental saber primero “cómo están las cosas”. De ahí que no haya que inferir que la tecnología y su RT sean patologías sociales *per se*. Precisamente mi intención en el

Departamento de Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política, Universidad de Sevilla, España. / queralto@us.es

Este texto responde a los comentarios aparecidos en los dos números anteriores al artículo de R. Queraltó (2008), “Mutación de la ética en la sociedad tecnológica contemporánea. Ética y felicidad humana”, *Ludus Vitalis* XVI (30): 165-196. Los textos están disponibles en www.ludus-vitalis.org/debates.

artículo es mostrar cómo, ante esa situación, podría actuar la ética a fin de evitar efectos no deseables en la vida humana. No pienso en absoluto en ningún “rol transvalorador” de RT al respecto (p. 213), sino encarar las cosas tal y como están. Es por eso que estudio el impacto de RT y propongo la metodología del “Caballo de Troya al revés” como herramienta posible de introducción de valores éticos. De hecho, critico ya desde hace mucho tiempo el llamado “imperativo tecnológico” (todo aquello que técnicamente se pueda hacer, se va a hacer), y en todo caso lo sustituyo por una versión débil, a saber, todo aquello que técnicamente se pueda hacer tenderá a hacerse. Esta formulación abre la puerta a una actuación humana de corrección del cambio tecnológico y al subsiguiente rechazo del determinismo tecnológico ².

De ahí que, consecuentemente, tenga yo que rechazar que Pereira me asigne que concibo al hombre actual como un *Homo technologicus*. Nada más lejos de mi intención. Si así fuera no tendría razón de ser toda la metodología indicada por mí para la posible introducción de vectores éticos en una sociedad tecnológica, lo cual es uno de los parámetros fundamentales de mi concepción. Este punto inicial creo que condiciona buena parte de sus críticas, cuando es una base que no responde a mis ideas.

De otro lado, sostengo que RT es el modo de racionalidad social dominante en buena parte de las sociedades occidentales y muchas orientales, pero en ningún caso quiero decir que sea la única. Por supuesto que coexisten en ellas otros modos de racionalidad. Lo que ocurre es que en mi artículo me estoy centrando en lo que considero racionalidad socialmente dominante, justificándolo en el empuje de las nuevas tecnologías, en especial las tecnologías de la información y de la comunicación (TICS). Hablar por eso de una sociedad tecnológica es hoy un lugar común. Lo que hago es dar razones filosóficas, analizando el modelo subyacente de racionalidad acerca de tal sociedad tecnológica, para actuar dentro de ella.

Lo que quiero aclarar es que “así están las cosas” y con esto tiene que contar la ética, porque esa modalidad tecnológica de sociedad está produciendo cambios sociales y culturales de todo tipo, y por ello, también en las éticas heredadas.

Además, no soy monista (como se me cataloga injustamente) sino pluralista. No pienso que haya un único eje o principio desde el que explicar la realidad. Si hay algo que ha mostrado la tan manoseada crisis de la Modernidad es que las aproximaciones monistas ignoran la complejidad de lo real, y que esa ha sido una de las causas de la “caída” de la Modernidad ³. Tampoco pienso que en una sociedad democrática, pluralista y multicultural, como es la actual, tenga que existir un único modo de desarrollar la ética. Pereira, sin embargo, parece entenderlo así cuando exige que exista una jerarquía de valores, una matriz kantiana de valor en sí, y unos principios morales como elemento central de la ética (p. 214). Es

lo típico de lo que denomino posiciones éticas doctrinarias o trascendentales, o sea, un edificio que finalmente se sustenta en una corona trascendental de fundamentación última, sea de naturaleza religiosa, científica, filosófica o política. El problema que se plantea así es que el entendimiento para la convivencia pacífica se torna problemático, porque cada posición considerará inamovibles sus principios, dado que, con razón, cada parte pensará que está en la posición correcta. Unos partirán de unos principios y de una determinada jerarquía de valores dimanada de ellos, y otros de distintos principios, y entonces la pugna será interminable y, lo peor, infructuosa.

Ahora bien, ¿estoy negando la viabilidad o el valor, de tales éticas? No. Y la razón es muy simple: si cumplen, para un sujeto humano, con el criterio pragmático, a saber, si les sirven para encauzar su vida y así alcanzar bienestar existencial, entonces no hay nada que objetar desde un punto de vista pragmático. Pero sus defensores han de darse cuenta de que su posición es una entre las posibles, y no la única, en una sociedad pluralista y multicultural.

Se me señala por Pereira que, a fin de cuentas, la jerarquía de valores reaparece en mi propuesta, porque el criterio de eficacia operativa que aplico se convierte en criterio de valoración final de la moralidad, el cual se situaría "por encima de los valores mismos" (p. 215). De nuevo, surge aquí lo mismo que he señalado antes, sólo que aplicado a otro punto diferente. El criterio de eficacia operativa, de raigambre tecnológica, es un criterio *formal* y no material o de contenidos. No está ni por encima ni por debajo de los valores, sino en su mismo nivel, porque lo que hace es coordinar los mismos para facilitar la decisión moral; sirve de puente de enlace entre los valores implicados en una determinada situación problemática y busca una composición entre ellos. Obviamente, desde una posición tradicional no puede entenderse así, porque el criterio se entiende derivado de la corona trascendental en la que se sustenta últimamente, y entonces sí que se produce jerarquización ineludiblemente. Sin embargo, en una posición pragmática su función es una función coordinadora de la evaluación axiológica para la situación afrontada, que forzosamente ha de tener en cuenta las circunstancias del acto humano ponderando unos valores y otros, y dándoles mayor o menor peso para contribuir más eficazmente al bien-estar del sujeto. No se trata, pues, de un criterio "transvalorador", sino más bien de lo contrario, es decir, de un criterio axiológico de integración. A juicio de Pereira este criterio "no tiene fundamentación alguna" (p. 215). ¿Le parecen pocas todas las razones expuestas basadas en el análisis de la mentalidad social pragmática derivada de RT, la propuesta de integración de valores utilizándolo y su posible contribución al bien-estar existencial? Si por tal crítica quiere significar que no se

fundamenta en ningún lugar *trascendental*, como en las éticas tradicionales, entonces estoy de acuerdo.

Pero más vale que la ética parta de la vida misma y de sus conflictos, del sufrimiento moral humano ante situaciones de incertidumbre, y trate de solucionarlas o reducirlas al menos, con el menor coste social y humano en general, o de lo contrario poco podrá incidir en la vida actual de un hombre que reivindica su autonomía personal y su libertad. Juguémosle entonces a ese hombre contemporáneo con esas mismas armas (Caballo de Troya al revés) a las que no va a renunciar, y digámosle que la ética sirve para su vida porque le resuelve conflictos *desde él mismo*, porque contribuye a su felicidad y él es capaz de lograrlo. Y repito lo de antes: si ese hombre interioriza los valores de forma doctrinaria y le sirven así para conseguir bien-estar, entonces no hay nada que oponer, pues concuerda con la perspectiva pragmática. Llegamos así a la diferencia práctica final entre una ética doctrinaria y una ética pragmática: la primera *excluye* a las otras, la segunda es capaz de *incluirlas*; en la primera se actúa moralmente porque lo dicta aquella corona trascendental mencionada y que se ha interiorizado, en la segunda se actúa así porque contribuye al bien-estar humano. Y en definitiva ambas lanzan al hombre mensajes muy distintos: la posición pragmática le dice al hombre que actúe moralmente practicando valores, porque de lo contrario sería un necio, ya que estaría desechando oportunidades de conseguir mayor bien-estar; la posición doctrinaria le dice al hombre que actúe moralmente porque lo manda la autoridad y con eso basta.

Es cierto, como dice Pereira, que cuando pongo en duda la viabilidad de los intentos trascendentales de fundamentación de la ética, me refiero primordialmente a los de corte metafísico tradicional. Y contrapone a esto la posibilidad de una fundamentación pragmático-trascendental que, afirma, “no es criticable con la misma lógica que se utiliza para criticar a una fundamentación metafísica” (p. 214). Mi respuesta es sí y no al mismo tiempo. Conuerdo en que la argumentación en el caso pragmático-trascendental habría que matizarla más, dado que en este caso no hay de entrada un contenido axiológico “externo” en esa corona trascendental de la que estoy hablando, sino que se crea en la relación misma de intercomunicación. Obviamente, no tenía espacio en el artículo para detenerme en eso, y habría dificultado al lector su comprensión global, que era lo que más me interesaba lógicamente.

Ahora bien, la posición pragmático-trascendental adolece, a mi juicio, de un posible idealismo paralelo al de las posiciones metafísicas. Y es que la validez de los acuerdos depende de la realización concreta de las condiciones universales de la comunicación que son las que le confieren de hecho fundamentación. Y ahora pregunto: ¿se dan *realmente* tales condiciones en la práctica comunicativa? Muy pocas veces, si es que se

dan. Las condiciones pragmáticas de la comunicación son un ideal a conseguir, y no algo que aparece necesariamente al entrar en relación comunicativa, por lo que su fuerza fundamentadora se justifica teóricamente, pero no desde un punto de vista pragmático como el utilizado en mi artículo. Por eso, también en cierto modo la apelación a una justificación pragmático-trascendental se puede incluir en la crítica que hago de manera general. La diferencia es que en las fundamentaciones metafísicas hay un contenido material de ideas en su corona trascendental, mientras que en la fundamentación pragmático-trascendental se trata de condiciones formales de comunicación que presuntamente dan validez a un acuerdo porque son universales (dice Pereira “supuestos que siempre realizamos al entrar en comunicación”, p. 214). ¿También cuando son un ideal a conseguir en la práctica? He ahí el problema.

De otra parte, ¿basta una justificación procedimental para la ética? ¿Basta que se hayan cumplido esas condiciones pragmáticas comunicativas para justificar las decisiones? Llevando las cosas al límite, casi se podría justificar, si se han respetado escrupulosamente las reglas procedimentales, que “la mitad más uno” decidiera la marginación o eliminación de la “mitad menos uno” ...

Interpreta mi respetado crítico que mi propuesta “se agrava” porque no menciono a los principios morales como “elemento central en la ética” (p. 214). En el artículo publicado tal vez no están aludidos como le gustaría a una ética tradicional, pero no es menos cierto que están insinuados y no están excluidos. Esto lo desarrollo más extensamente en mi libro *La estrategia de Ulises o Ética para una sociedad tecnológica* ⁴. Hablo ahí de la constitución histórica progresiva de *nichos axiológicos*, esto es, de conjuntos de valores que se reiteran como elementos de alto poder resolutivo en los conflictos éticos y se justifican pragmáticamente así por su eficacia operativa real. Como ejemplo fidedigno en nuestro mundo contemporáneo pongo los Derechos Humanos (incluidos los de tercera generación e incluso los de cuarta generación, los cuales se han empezado ya a demandar). Pero, ¿cuál es la diferencia desde una perspectiva pragmática? Sencillamente que estos nichos axiológicos surgen desde abajo, desde la práctica histórica reiterada, desde la confirmación efectiva de su eficacia para conseguir un mayor bien-estar, y no desde arriba, desde una concepción teórica más o menos *a priori* (filosófica, científica o religiosa), o sea, desde una corona trascendental otra vez. Por supuesto que caben dentro de una posición pragmática tales “principios”, si es que han mostrado su eficacia moral, vengan de donde vengan. Esta es precisamente la ventaja pragmática: no hay que rechazarlos porque provengan de una determinada concepción religiosa, filosófica o científica —como muy posiblemente hiciera una ética de otro estilo— con la que no se está de acuerdo, sino tenerlos muy en cuenta en razón de su eficacia demostrada para la orga-

nización pacífica de la vida humana. Ahora bien, he eludido deliberadamente denominar a estos valores como principios porque su origen sería distinto del de los “principios morales”, tal y como se entienden en las éticas tradicionales, y de haberlo hecho así sin duda habría sembrado confusión en el lector. Por todo lo cual, estimo que el “agravamiento” que me asigna Pereira no ha lugar.

De otra parte, tampoco soy partidario de una maximización en la ponderación o evaluación de valores, como interpreta mi interlocutor rápidamente. Y la razón pragmática es clara: la maximización de un valor origina normalmente la eliminación de la presencia de otro o de otros, y eso disminuye notablemente la eficacia operativa final. Las situaciones morales son complejas e implican para su evaluación un grupo de valores que hay que coordinar e integrar. Por eso, rechazo la maximización y en su lugar propongo el incremento mayor relativo de cada valor en cuanto a su peso axiológico en la decisión a tomar. Lo de “relativo” se refiere exclusivamente a que ese incremento mayor hay que juzgarlo “con relación” a los demás valores implicados, y para nada esconde una dimensión “relativista”. Por eso, las conclusiones catastróficas que parece obtener Pereira en este punto no se justifican (suprimir derechos de minorías, etc.).

Y vamos al tema del relativismo. No me extraña que, desde una posición no pragmática sino doctrinaria, pueda interpretarse que se produzca relativismo en mi concepción. Porque ya hemos visto que toda ética que no opere desde una corona trascendental será descalificada inmediatamente. Pero ya advierto que eso no es así en mi caso, porque el relativismo sería *antipragmático* por excelencia. Porque el relativismo conduce a la parálisis de la acción o, como poco, a su ineficacia por la caída en contradicciones. Justamente lo contrario de lo que buscan los seres humanos para su vida, que es actuar y actuar eficazmente. Si “todo vale” entonces da igual lo que se haga, pues al final estará justificado de una forma u otra. Pero eso en la vida real sería el caos a medio o largo plazo, como mínimo. En la posición pragmática, que se refiere a una mentalidad pragmática fuerte que exige eficacia sobre todo en la resolución de conflictos, *no vale cualquier cosa*. Por supuesto que no. No vale cualquier valor sino aquel o aquellos que muestran mayor grado de eficacia operativa. Si a esto, además, se le añade todo lo dicho arriba sobre el surgimiento histórico de los nichos axiológicos, difícilmente se podrá justificar que hay relativismo en mi posición. ¿Cómo podría haberlo si mi propuesta va dirigida a seres humanos poseedores de una mentalidad pragmática fuerte?

Acerca del tema de la felicidad también he de responder a una interpretación demasiado rápida. Se me dice que el criterio de eficacia operativa “determina” la aparición de la felicidad en mi propuesta (p. 213). ¿De dónde se ha obtenido esta conclusión? En absoluto afirmo que haya determinación, sino tan solo señalo que el mencionado criterio contribuye

a acentuar ese deseo primordial de búsqueda de felicidad, bien-estar existencial, etc., lo cual es propio de una mentalidad pragmática contemporánea. Precisamente desde el mismo comienzo de uno de mis libros (*Ética de la felicidad*⁵), afirmo textualmente que “el deseo de felicidad es una aspiración humana tan antigua como el hombre mismo”. Y continúo lógicamente aludiendo a Aristóteles. No hay, pues, esa ecuación determinista *actual* que me asigna Pereira para sacar el asunto de la felicidad en mi artículo. De nuevo, se ve aquí que mi distinguido crítico está partiendo de una base inadecuada con la que opera desde el comienzo de su escrito, al asignarme que yo concibo al hombre actual como un *Homo technologicus*, cosa que no es cierta, como ya indiqué al principio.

Igualmente, y asimismo de forma veloz, afirma Pereira al final de su contribución que hago una presentación de la felicidad en términos utilitaristas (p. 215). Pues he de decir que no me reconozco ahí tampoco. Si desde el principio estoy dándole importancia al contexto moral de la acción, es decir, a la circunstancia (en el sentido orteguiano), estoy aceptando que “yo soy yo y mi circunstancia” y, lo que es de radical relevancia, y “si no la salvo a ella no me salvo yo” (segunda parte del conocido aforismo de Ortega, que tantas veces se olvida), todo lo cual cuando se aplica al tema de la consecución de la felicidad significa que la obtención de mi felicidad o bien-estar ha de ser compatible con la de los otros seres humanos que habitan en mi circunstancia. Y es más: que mi felicidad debe ayudar a la felicidad de los otros. Esto lo afirmo en varias de mis obras ya citadas⁶. Yo no soy yo individualistamente entendido, eso es una abstracción, pues yo-soy-yo-con-los-otros y la felicidad de los otros forman parte de mi propia felicidad. ¿Dónde está aquí el utilitarismo? En mi opinión, brilla por su ausencia.

Y por último, *last but not least*, afirma Pereira que la posición defendida por mí “no tiene por qué generar sujetos críticos” (p. 215). A mí me parece que es justamente lo contrario. Porque el sujeto moral está obligado, desde una ética pragmática, a realizar una evaluación axiológica continua a fin de establecer las razones que motiven su actuación⁷. Debe ponderar el peso de los valores implicados e integrarlos y componerlos según la regla del incremento mayor relativo aludida antes (junto con una regla de prudencia), y todo ello exige un discernimiento crítico de primera especie. Esto es un proceso mucho más complejo e intenso que el que se realiza desde una ética construida piramidalmente, pues ahí la aplicación de los valores viene dada casi *ipso facto* por su jerarquización, que es algo, como ya sabemos, por lo que Pereira aboga como elemento indispensable. A partir de aquí, ¿quién tendría que ser más crítico? ¿El sujeto moral pragmático o el sujeto moral doctrinario?

II.

Respecto de los comentarios del profesor Broncano deseo agradecer, en primer lugar, su actitud especialmente constructiva y el interés mostrado en su escrito. Se aprecia esto desde las primeras páginas al resumir las ideas que expongo y destacar inicialmente sus puntos de acuerdo, para así dejar más claros sus puntos de disentimiento, y tratar de buscar convergencias finales (p. 432). Estimo que no será difícil caminar en esta línea, como trataré de mostrar a continuación.

Entiende Broncano que mi concepción de la técnica es marcadamente instrumentalista e utilitaria al destacar la eficacia operativa como criterio constituyente. En otros escritos citados ya anteriormente, he deseado dejar claro precisamente que una visión tal no es suficiente, es más, que si nos quedásemos sólo ahí permaneceríamos en la “superficie” del fenómeno. Para mostrar esto utilizo la distinción entre mediación e instrumento aplicada a la técnica. Ésta no es tan solo instrumento —algo a lo que se accede, se usa, y se deja después hasta la próxima vez— sino una mediación básica entre el hombre y el mundo —algo que acompaña indefectiblemente a la acción humana y al hombre en la realización de su quehacer existencial. La técnica, pues, es algo constituyente de lo humano, y no tiene que ser concebida primordialmente como algo utilitario sin más, sino como una “prolongación” de lo humano sobre el mundo. Para mí, la consideración de la técnica sólo como instrumento utilitarista sería reducir ostensiblemente su alcance ontológico y antropológico. Ahora bien, concuerdo con Broncano en que muchas veces esta proyección de lo técnico sobre el mundo que lleva a cabo el hombre, puede quedar circunscrita a una dimensión instrumentalista. Conviene dejar claros ambos aspectos porque, en efecto, no soy defensor de una concepción simplemente instrumental de la técnica.

De ahí puedo enlazar con la crítica que Broncano expone a continuación, aludiendo a la historia de la técnica (pp. 433-434) y destacando que los artefactos técnicos se han originado también por curiosidad, por causas estéticas, por voluntad de fascinar o asombrar, etc., sin referencia a la eficacia operativa. Eso es evidente, sin duda, como se ha señalado ya desde hace tiempo. Esto es integrable perfectamente si consideramos la técnica como mediación y no sólo como instrumento, puesto que el criterio de eficacia operativa no está señalando directamente a ningún contenido preciso, sino como una dirección para determinadas acciones cuyos contenidos pueden ser los de fascinar, asombrar o causar emoción estética. Todo depende de cómo se entienda la técnica con relación a la eficacia operativa: si la entendemos sólo como instrumento, entonces concuerdo con la objeción de Broncano, pero si la concebimos como algo más amplio (que incluye sin duda la instrumentalidad, e incluso puede reducirla a ella), es decir, como mediación antropológica, entonces pienso que pue-

den acogerse dentro de la técnica los aspectos indicados por mi colega. Me resulta muy valioso su comentario al respecto, porque me abre sin duda un importante campo de reflexión para ampliar el alcance que he dado, en primera instancia, a la idea de eficacia operativa. Dicho de otro modo: analizar la eficacia operativa como un modo de maravillar, asombrar, etc., que funciona —y ha funcionado en verdad— en la evolución de la técnica. Como se ve, no se trata ya de una visión utilitarista *prima facie*, sino asumible dentro de la eficacia operativa ligada a la noción de técnica como mediación. Acepto obviamente las dimensiones simbólicas de los logros técnicos (el ejemplo del burgués que adquiere un *Audi*), justamente porque la técnica sobrepasa el simple utilitarismo y la eficacia operativa que la conduce también.

Por eso, contemplo algo muy importante en el contraejemplo que me pone delante Broncano referente a la *Blitzkrieg*. Tiene razón en que tal vez no se trate de una decisión basada en eficacia operativa en primer término por las razones que aduce, y no tengo yo que añadir nada ahí. Más bien, es una decisión tomada desde una racionalidad política (político-militar más concretamente) que se sobrepone a una racionalidad tecnológica *stricto sensu* pero... que la incluye dentro de sus planteamientos: vencer al enemigo lo más rápidamente posible y con el menor coste relevante para el mando que opera desde esa racionalidad política global (bien poco le importaría al estado mayor nazi sacrificar animales y seres humanos no nazis en el camino de aquella *Blitzkrieg*).

Asumir las dimensiones culturales, morales, simbólicas y similares de la técnica, en concomitancia con la eficacia operativa, entendida desde una idea antropológica de mediación aplicada a la técnica no es contradictorio. Ahora bien, admito que en un corto artículo pudieran no quedar claros estos problemas. Es obvio: siempre quedarán cabos por atar, porque no se puede abarcar “todo” en espacio semejante (tal vez en ningún otro espacio concebible, especialmente en filosofía). Por eso, hace muy bien Broncano en señalar tales aspectos porque me está señalando vías para continuar el *unended quest* que es el pensamiento filosófico.

De todo lo que he comentado hasta aquí también se desprende algo muy importante en torno al significado de mi “pragmatismo” (p. 435 ss.). Conscientemente eludo siempre emplear el adjetivo “pragmatista” y siempre uso el adjetivo “pragmático” (no sé si alguna vez se me ha escapado en mis escritos, pero esa es mi intención primaria). Y no es fácil entender por qué: “pragmatista” resuena inmediatamente a utilitarista o utilitario —y seguramente al pragmatismo filosófico estándar— “pragmático” es un término más amplio y previo, a saber, que se da preminencia a la acción, al quehacer, a la realización del proyecto vital, etc., lo cual, como antes, se podrá concretar en forma utilitarista (pragmatista) o no. Esta es la clave.

Cuando hablo de una “ética pragmática” no me estoy refiriendo a una “ética pragmatista” (con primacía utilitarista).

Es cierto, como afirma Broncano, que la noción de *valor* puede incluir muchas dimensiones (subjetivas, normativas, privadas, públicas, etc.), las cuales hacen difícil elaborar una concepción “global” del valor. Tanto más ocurre con la noción de *problema*. Precisamente por eso he tratado de concretar estos asuntos refiriéndolos a la ética pragmática que trato de desarrollar. Por tanto, utilizo una acotación del análisis que, lógicamente, no puede pretender ser exhaustiva o globalizante. Desde ahí empleo la noción genérica de problema en el sentido de elementos que exigen un discernimiento previo para concretar la acción y el quehacer humanos en la vida individual y de colectivos que tengan que actuar unitariamente. Si resultara más claro de entender, no tendría inconveniente en encuadrar esto dentro de una tradición orteguiana, siempre incluyendo la salvación de la circunstancia (lo que vimos líneas atrás sobre el conocido aforismo). Por supuesto, asiento con mi colega que un nivel previo sería constatar que el problema es un “problema aceptable”, o sea, que no se trata de una falacia moral, y esto ya sería parte de la estrategia ético-pragmática, pues un “falso problema” conduciría a cualquier tipo de ineficacia, antítesis de lo que se está buscando en realidad.

Justamente el valor es aquello que, cuando se “introduce” en el discernimiento del problema, resuelve o reduce el *impasse* ante el mismo. Conuerdo con Broncano en que difícilmente se dan “soluciones finales”, y esto por una simple razón: por la dinamicidad y cambio constantes de la vida humana que siempre está inmersa en circunstancia. Y el valor es pragmático entonces, porque “despeja” el rumbo de la acción, cuyo objetivo genérico, al aminorarse el problema concreto entre manos, sería un mayor bienestar existencial, un saber mejor a qué atenerse, una satisfacción pragmática o, si se quiere, un mayor grado de felicidad (tema al cual he dedicado un libro completo y parte de otro ⁸). En estos escritos atiendo especialmente a la circunstancia, es decir, a los otros y a la naturaleza (dimensión medioambiental actualmente necesaria), de tal modo que el problema y sus posibles valores asociados han de respetar también, para su “solución” o “reducción”, lo que llamo “derechos de la circunstancia”. Entra de nuevo aquí la idea de eficacia operativa como criterio formal de discernimiento crítico, si se quiere de inspiración popperiana ⁹, ya que se establecería una evaluación de valores con base en una medición de la eficacia del valor frente al problema planteado. ¿Cómo se haría eso? Mediante una evaluación axiológica, a cuya metodología crítica he dedicado un capítulo íntegro en uno de mis libros ¹⁰. Es así como utilizo la noción de problema —genérica sin duda, porque no puede ser de otro modo— y la asocio con la de valor ético-pragmático.

Finalmente, plantea lealmente Broncano la cuestión de la normatividad. Ve difícil preservarla con la formulación de la red de valores en alternativa a una forma piramidal (aunque fuera mínima) para la ordenación de los mismos. Es claro que no se obtiene tan fácilmente como en una ética piramidal con jerarquía axiológica implícita, pues lo afirmo reiteradamente en mis escritos, pero eso no quiere decir que sea imposible. Lo que ocurre es que se obtiene *históricamente*, esto es, desde la experiencia humana constatable y discernible a lo largo del tiempo. Pues hay valores que se van repitiendo en cuanto a su eficacia operativa para ir paulatinamente consiguiendo una paz social duradera y aceptable. Las grandes revoluciones históricas remiten a estos valores, por ejemplo, aunque su puesta real en práctica deje aún mucho que desear. A estos valores los llamo constitutivos de los “nichos axiológicos”, porque han mostrado su necesidad y son constatables sus efectos positivos (con su presencia) y sus efectos negativos (en su ausencia), es decir, y otra vez, según su eficacia operativa para la consecución de un mayor y más extendido bienestar existencial¹¹. Ahora bien, la diferencia con una ética en forma de pirámide es que tales valores y tal ordenación normativa arrancan “desde abajo” primordialmente, desde su constatación histórica, y no desde una autoridad trascendental de origen filosófico, religioso o incluso científico (en interpretación científicista). Lo que se busca es su efecto histórico positivo, y desde ahí se establecería tal organización normativa. Un ejemplo claro de un nicho axiológico actual por el que se lucha fuertemente serían, como he dicho más arriba, los derechos humanos, los cuales pueden justificarse sin duda desde alguna o algunas concepciones teoréticas heredadas, pero no solamente así, sino porque el respeto y práctica de los mismos contribuyen a la construcción de una sociedad global tecnológica con mayor paz social. Este modo de ver las cosas evitaría, al menos en parte, el arduo asunto de la llamada “fundamentación” de los derechos humanos en cuanto produce una contienda entre concepciones teoréticas diversas de complicada resolución.

En suma, es claro que necesitamos escalas en las normas sin resignarnos a ningún *fatum* (p. 436), precisamente en virtud de lo que busca una ética pragmática, a saber, mayor y mejor bienestar vitales individual y colectivamente, pero dirigida a una mentalidad pragmático-social enormemente extendida y en el marco de un mundo pluralista. Este es el punto hoy día. No reconocer, ni atender en la medida de lo posible, esa aspiración humana actual también sería, sin duda, un acto de mala fe.

III.

El comentario del profesor Paul Durbin lo considero extraordinariamente sugerente, porque, en el fondo, nada menos que trata de llevar mi “pragmatismo” más allá todavía... Y no puedo sino agradecerse, como es

obvio. Comenzaré por la parte final de su comentario, pues es ahí donde se ve claramente la “reacción” de Durbin, y lo que él echa en falta.

Declara Durbin que una ética pragmática debe comprometerse *efectivamente* con los hechos y situaciones reales, proponiendo *acciones* y actuaciones específicas desde dentro de ella misma, según un “*American Pragmatist sense*” (p. 429). Dos observaciones he de hacer a esto. Primera, que estoy de acuerdo con ello, que es cierto que el compromiso práctico ha de desprenderse naturalmente del análisis ético-filosófico desde mi perspectiva pragmática. Sería su remate lógico. Puedo decirle a mi querido y “activista” colega que no me he quedado en un aspecto teórico sólo, sino que mi visión pragmática y su metodología asociada del “Caballo de Troya al revés” la he utilizado y la utilizo con mis estudiantes para “solucionarles o reducirles” perplejidades morales y tomas concretas de posición frente a hechos de la vida cotidiana (tanto de índole política nacional como internacional), y el resultado específico ha sido en general satisfactorio. Es más, discípulos míos han hecho lo mismo dentro de sus ámbitos profesionales referidos a la enseñanza secundaria, con resultados que, al menos, han mejorado la situación inicial desde la que partían. Por tanto, no puedo estar más de acuerdo con ese activismo que él requiere, el cual desde luego adquiere una dimensión especialmente significativa en la arena política. Añadiría que, por mi parte, soy un “activo” defensor de los movimientos *free software* and *free knowledge*¹², lo cual constituye el núcleo central de los dos últimos proyectos nacionales de investigación (financiados por el Ministerio español de Ciencia e Innovación) y en los que soy “Investigador Principal” (según la denominación española al uso). También puedo indicar que en mi libro *La estrategia de Ulises...* adelanto en parte esta necesidad pragmática de actuación exponiendo ciertas tareas ético-sociales inmediatas, como colofón de la obra (capítulo V).

Ahora bien, ¿se ha de hacer más? Por supuesto que sí, la tarea es indefinida, no hay fronteras previas para ella en cuanto a sus posibilidades. Pero también es lógico pensar que en mi artículo, según lo que la dirección de *Ludus Vitalis* me solicitó tan amablemente acerca del mismo, no podía abordar muchos aspectos sin convertirlo en una historia interminable.. Por eso, agradezco especialmente al profesor Durbin su interés en mostrar la necesidad del activismo a partir de una ética pragmática, pues me ha dado pie para completar sus implicaciones en el mundo real de ahora.

Como segunda observación, me debo detener en sus referencias sobre el “*American Pragmatist sense*” con relación a mis ideas. Es lógico que Durbin parta de él, pues es en Estados Unidos donde el pragmatismo ha tenido y tiene un protagonismo y una tradición extraordinarios. Pero también es lógico que, en mi caso “europeo”, no tenga que estar yo tan cercano al pragmatismo norteamericano. Por supuesto que lo conozco y lo he tenido en cuenta, tomando de él lo que críticamente consideraba oportuno (de

ahí algunas resonancias que Durbin señala a partir de la p. 426). Pero he de añadir que no ha sido mi “interlocutor” básico desde el que hubiera partido, sino que “mi” pragmatismo se ha generado desde un análisis genérico de la situación ética contemporánea, desde la situación social que supone un mundo globalizado, desde el cambio histórico-social acelerado por las nuevas tecnologías, y especialmente tratando de responder a las demandas del hombre contemporáneo inmerso en tales situaciones anteriores. Que en esa senda aparezcan resonancias del pragmatismo norteamericano, a nadie puede extrañar por la potencia indiscutible de éste, pero eso no significará que yo sea o deba ser un pragmatista *aggiornato* en el sentido de la tradición norteamericana. Para articular mis ideas me he sentido muy libre en general, no he desdeñado nunca ninguna aportación previa —viniera de donde viniera— que me pareciera valiosa, y sin sentir la necesidad de tener que adscribirme a ninguna escuela filosófica de gran reconocimiento para “mayor seguridad”

Por eso, acepto, como he hecho al principio, los requerimientos de Durbin, pero no porque así se tuviera que hacer desde un “*American Pragmatist sense*”. De ahí mi continua insistencia en diferenciar entre “pragmático” y “pragmatista” para tratar de aclarar mi ubicación filosófica, como he indicado más arriba en mi comentario al profesor Broncano.

En conexión con esto, estimo que debo matizar la comprensión que hace Durbin de que mi posición sea “probablemente” una concepción “*merely instrumental*” de los valores (p. 427). No comparto ninguna posición instrumentalista de los valores. Éstos no son simples instrumentos, sino mediaciones ineludibles del hombre en su vida. Quizás fuera así desde una postura “pragmatista”, pero no desde la posición “pragmática” que trato de sostener (véase más arriba). Los valores poseen dos componentes: su significación propia y su alcance práctico en función de las relaciones con los otros valores en la red axiológica que se establece para la situación moral determinada. Pero no son simples instrumentos que se toman, se usan y se dejan, etc. Lo prohíbe además la constitución histórica de los nichos axiológicos ya citados. Por eso, no es oportuno decir que la tarea es “*reevaluate values*” (p. 425). Lo que se “revalúa” son las situaciones humanas concretas a través de los valores, no los valores mismos. Por eso, tampoco creo que se deduzcan de mi posición algunos atisbos de “utilitarismo”. Por ello, las reglas no tendrían que ser “*highly provisional*” (id.). Cuando empleo el término “provisional” no lo entiendo en sentido débil, sino simplemente en el sentido de mejor adaptado a la situación moral concreta, mejorable siempre en sus resultados. En todo caso, eso sería si yo aceptara la tarea ética como “revaluación” de los valores como tales, lo que no es así. Precisamente, eso implicaría una cierta perspectiva metafísica antes o después, subyacente por *vía obliqua*, pues estaría suponiendo un lugar

“trascendental” desde el que se hace tal revaluación, todo lo cual, al menos trato de evitar.

No debe extrañar entonces que no pueda yo reconocerme si se me quiere situar en el “cuadrante metafísico” o “al menos existencialista”, como insinúa Durbin (p. 428). ¿Por qué? Daré sólo una razón, por requerimientos de espacio. Precisamente, y poniendo un ejemplo, un punto de partida del existencialismo es la relación metafísica constitutiva esencia-existencia, ¿y acaso aparece eso, aunque fuera veladamente, en mis escritos? ¿Utilizo tales conceptos y opero con ellos? No. Antes bien, declaro que la ética pragmática no se justifica en corona metafísica trascendental, su arquitectura interna no es piramidal, se mengua la jerarquía de valores, etc. Entonces, y para no seguir incidiendo en otros motivos, ¿por qué los “más imparciales observadores” (p. 428) me encuadrarían en lo metafísico? Serán en todo caso los observadores situados en un pragmatismo radical, para los que cualquier análisis teórico genérico ya poseería el “tufillo innombrable” (metafísico). Me interesa dejar claro este punto, porque si no es así, se produciría un galimatías fenomenal en la comprensión de las posiciones filosóficas que deseo mantener. Y también diré que a mí no me preocupa tener o no tener lindes con la metafísica, pues si así lo necesitara en mi investigación crítica no lo descartaría, sino algo mucho más sencillo, a saber, que no es esa la ubicación en donde creo estar situado.

Algo parecido acostumbra ocurrir con la idea de felicidad. Basta que se la traiga a colación para que ya el asunto “deba tener” raigambre aristotélica. Pues bien, cualquiera que lea *Ética de la felicidad* o el tercer capítulo de *La estrategia de Ulises...* podrá percatarse que no es esa la hermenéutica adecuada en mi caso. En primer lugar, no hago un análisis de contenidos posibles de la felicidad (perspectiva material), y además lo niego explícitamente para un punto de vista pragmático, sino que me sitúo en una constatación empírica de las *situaciones humanas* vivenciadas de felicidad obteniendo una perspectiva formal genérica de cuándo se *siente* más y mejor bien-estar, siempre incluyendo a la circunstancia como parte del hombre mismo aquí y ahora. ¿Es esto Aristóteles? Sí y no, y todo lo contrario: sencillamente va por otra vía. Y en segundo lugar, puedo comprender que en el artículo, por su reducida extensión, no quede suficientemente claro (aunque se indique).

Comparto plenamente los comentarios de Durbin en torno a la “indefinibilidad” de la idea de felicidad humana y su problemática función en la ética (p. 426). Pero es que no es ese el punto de vista que yo adopto, es más, lo cito expresamente en las obras apuntadas arriba y lo pongo expresamente en tela de juicio. Ensayo, por tanto, otra vía que no es “material” sino “formal”. Por ello, no puedo estar de acuerdo con la reducción que hace Durbin al señalar que la ética pragmática se satisfaga nada más que como una “ética de la felicidad humana”. Para mí, esta es una afirmación

de las que llamo “doctrinarias”, precisamente porque se sustenta en una perspectiva metafísica que implicaría poder decir qué es o no es la felicidad. Dado que tal cosa sería una tarea imposible, y entonces la ética pragmática quedaría difusa y desdibujada. Si yo utilizara esa base de sustentación, entonces la argumentación sería correcta, pero el caso es que me sustraigo expresamente de tal base. Lo que afirmo en torno a la relación entre ética y felicidad es mucho menos “trascendental”, a saber, que para la mentalidad pragmática contemporánea, y usando sus propias armas internas, la ética y sus valores han de ser presentados como vectores de bien-estar para la vida, y que eso apunta a una conexión con una idea formal de felicidad... pragmáticamente considerada¹³. ¿Tal vez esta “reducción” de Durbin se deba a lo expuesto más arriba acerca de que al nombrar “felicidad” ya se suponga que Aristóteles está siempre detrás?

IV.

El comentario de los profesores Linares y Ayestarán me ha sido especialmente grato, porque, de hecho, han reproducido parte de mi propio itinerario reflexivo en la elaboración de la concepción ética que desarrollo tanto en el artículo de *Ludus Vitalis* como en los libros en donde intento exponerla con más detalle y que ya han sido citados. Algunas (o muchas) de las dificultades que apuntan ellos las he vivido yo mismo antes y he tratado de “evitarlas”. Que suceda esto me resulta especialmente aleccionador, por cuanto significa que han captado, en buena medida, el proceso intelectual que recorrí durante algunos años de intensa reflexión filosófica.

Me centraré en algunos aspectos en torno a los cuales creo que giran particularmente sus comentarios. El primero se refiere a la necesidad de un mayor diálogo con los “pragmatistas más reconocidos” —Dewey, James o Putnam— para apuntalar la concepción de una ética reticular. Completamente de acuerdo. Se me planteó a mí mismo en su momento. Y lo he tenido en cuenta. Puedo decir que tal diálogo va implícito en mis escritos, pero opté por no desarrollarlo explícitamente porque hubiera supuesto un excursus que podría haber perjudicado el seguimiento de mi argumentación, aparte, claro está, del hecho de que el artículo debía tener una extensión limitada. No obstante, en *La estrategia de Ulises...* pueden rastrearse algunas aclaraciones más al respecto (p. 44, nota 37; y p. 103, nota 1). En suma, concuerdo con la observación indicada y explico por qué no se encuentra tratada con mayor detenimiento. Por lo demás, y en torno al tema del pragmatismo “oficial” me remito a lo dicho en mi respuesta anterior a Durbin, a fin de no reiterar ideas ya señaladas.

A continuación señalan mis colegas la necesidad de pensar una ética de la alteridad desde la ética reticular. Es perfectamente lógico. Y esto está desarrollado en el libro citado antes a lo largo de todo un capítulo (el tercero), por lo menos en sus bases fundamentales, aunque no en el

artículo por motivos de espacio otra vez. En tal capítulo se aprecia claramente cómo aparece ineludiblemente la dimensión del “otro” y la dimensión social. Partiendo de una análisis cimentado en Ortega, entiendo que el hombre es un-ser-en-su-vida, y que esto comporta inmediatamente la referencia a los otros, de tal modo que el asunto de la felicidad incluye una primera formalidad referida al individuo y otra inmediatamente unida referida a lo social, y que ambas son las dos caras de la misma moneda, es decir, que están indisolublemente enlazadas en mi propuesta ética. No puedo ahora especificar con mayor abundamiento este tema, pero puedo decir que ha sido objeto específico de mi atención. Me resulta muy valioso este comentario de Linares y Ayestarán porque, como en casos anteriores, me están sugiriendo acertadamente vías de desarrollo más específicas de mi propia reflexión.

Paso ahora a uno de los puntos centrales de las aportaciones que me hacen mis colegas, el que se refiere a la “voluntad de poder”. ¿Cómo no estar de acuerdo con ellos en que, considerando tal voluntad como una rasgo básico de la actual racionalidad social inspirada desde una racionalidad tecnológica, constituiría un serio obstáculo para la conformación y estabilidad de un sistema ético-reticular? Por supuesto que estoy de acuerdo. Justamente es lo que trato de combatir: si las cosas están así, ¿qué oportunidad ética tenemos entonces? Pues tratar de “corregir” los excesos a través de la inserción eficaz de valores éticos. De ahí mi interés en la dimensión pragmática de los valores y la metodología de presentación de los mismos (“Caballo de Troya al revés”). Puedo contar que el principal escollo filosófico que tenía que destruir era el llamado “determinismo tecnológico”, corolario lógico de esa voluntad de poder tecnológica enraizada socialmente, pues si éste subsistía todo intento ético se daría en vano. Mi crítica personal a este asunto está también publicada. Precisamente, esto me abrió la posibilidad de afrontar las consecuencias de la voluntad de poder. Es en el capítulo cuarto de *La estrategia de Ulises...* donde trato de establecer efectivamente cómo sería posible articular una red de valores donde dichas consecuencias no tuvieran el protagonismo que otros autores veían casi como inevitable. Tuve en cuenta la “teoría de redes” que mencionan Linares y Ayestarán, e incluso concebí aplicar nociones específicas de las teorías de grafos al respecto. Finalmente, opté por “traducirlas” filosóficamente e incorporarlas pragmáticamente al núcleo práctico de la evaluación axiológica desarrollada en el citado capítulo. Puede verse, asimismo, que en él que asumo plenamente la exigencia apuntada por mis colegas de que “los valores se han de generar de una forma conexiónada a través de las interrelaciones de los nodos que conforman la red”, distinguiendo entre el contenido propio del valor y su contenido relacional, por ejemplo, como dos aspectos íntimamente conectados, sin los cuales no puede comprenderse su contenido pragmático total. Y a todo ello le doy

una formulación metodológica con normas y reglas de elaboración. Afirman finalmente que “no cabe sostener la voluntad de poder como fundamento o inspiración de una ética en red”, y estoy completamente de acuerdo: es a todas luces contra lo que he batallado en particular.

Aciertan notablemente mis estimados colegas cuando señalan más adelante que “lo principal no es considerarse utilitarista, consecuencialista..., sino en resolver problemas en un mundo sometido a tensiones en un contexto de cambio e incertidumbre”. Es una síntesis certera de la intención que me ha movido en el desarrollo de la ética reticular. (Y a propósito, también señalo mis distancias con el utilitarismo clásico, al que no me adscribiría desde mi propuesta ¹⁵.) Concuero plenamente con el elenco de preguntas éticas básicas que indican Linares y Ayestarán en contraposición a las “tradicionales”: no tanto *qué* es el ser humano, *qué* es la virtud, etc., sino más bien *cómo* podemos convivir bien, *cómo* podemos sufrir menos, *cómo* podemos alcanzar felicidad en definitiva, todo lo cual se intenta articular en determinadas secciones de mis escritos ¹⁶.

Un particular agradecimiento debo a mis colegas por la parte final de su comentario, donde establecen las tareas inmediatas para una ética del mundo tecnológico en conexión con mi propuesta. Los “principios operacionales” y cometidos que señalan no pueden ser más oportunos, así como sus valores asociados, especialmente la tolerancia, la democracia participativa y otros. No puedo sino estar de acuerdo, por cuanto algunos de sus desarrollos, desde la ética reticular, los he llevado a cabo. Así, en el caso de la solidaridad, la justicia social, la tolerancia, etc., todos ellos utilizando la metodología del “Caballo de Troya al revés”, sin tener que acudir a justificaciones trascendentalistas (las cuales no están excluidas del panorama, sino que serían integrables “pragmáticamente” ¹⁷).

Me complace especialmente el modo en que los autores han “conectado” con los ejes vertebradores de mi propuesta ética, sin por eso excluir cualquier crítica que surja, lo cual no sólo es lógico sino muy conveniente (o sea, pragmático, a fin de cuentas). Y les doy las gracias por todo el conjunto de sugerencias que me van haciendo a lo largo de su comentario, pues indudablemente me hacen un gran servicio para continuar por el camino emprendido. Ojalá tuviera más espacio y más tiempo para glosarlas, pero creo que he de poner punto final en este momento, porque, de lo contrario, este comentario mío se extendería casi como un nuevo artículo en su conjunto. Y pienso que no es ese el caso para los lectores de *Ludus Vitalis*.

COLOFÓN

Deseo terminar estas respuestas, que no réplicas, poniéndome de nuevo a disposición de los colegas que han tenido a bien comentar críticamente mis ideas porque, lo digo con toda sinceridad, he aprendido mucho de sus

observaciones. Creo que estoy habituado al diálogo crítico, gracias especialmente al equipo investigador de los proyectos nacionales de investigación que llevo a cabo en mi país —no en vano una de nuestras metodologías regulares es la discusión de resultados individuales en una dura puesta en común colectiva sin concesiones. A todos mi más cordial agradecimiento.

También quedo a disposición de todos aquellos lectores de esta revista que deseen posteriores aclaraciones. No duden, si lo desean, en ponerse en contacto conmigo para ello.

Y finalmente, muchas gracias a *Ludus Vitalis* por haberme proporcionado esta oportunidad magnífica de discusión, esclarecimiento, esfuerzo filosófico y contacto con otros colegas de este y el otro “lado del océano”. No lo perdamos nunca de vista: a fin de cuentas, en la tarea del pensamiento todos vamos en el mismo barco.

NOTAS

- 1 Esta contribución constituye una respuesta a los comentarios publicados en números anteriores de *Ludus Vitalis* sobre mi artículo titulado "Mutación de la ética en la sociedad tecnológica contemporánea. Ética y felicidad humana" (*Ludus Vitalis*, XVI (30) 2008, pp. 165-196).
- 2 Vid. R. Queraltó (2005), "Philosophical patterns of rationality and technological change", en W. González (ed.), *Science, Technology and Society: The Philosophical Perspective*, La Coruña, NETBIBLO, pp. 179-205.
- 3 Cf. R. Queraltó (2003), *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El Caballo de Troya al revés*. Madrid, Tecnos, esp. Cap. III.
- 4 R. Queraltó (2008), *La estrategia de Ulises o Ética para una sociedad tecnológica*. Madrid, CICTES/DOSS Ed., 245 pp. Descargable íntegra y libremente en .pdf en <http://personal.us.es/queralto>.
- 5 R. Queraltó (2004), *Ética de la felicidad*, Madrid/Sevilla, GNE, p. 9 ss.
- 6 R. Queraltó, *Ética de la felicidad*, o.c., pp. 93 ss.; *La estrategia de...*, o.c., p. 122 ss.
- 7 La cual expongo en detalle a lo largo de todo un capítulo en *La estrategia de...*, p. 143 ss.
- 8 Cf. *Ética de la felicidad*, o.c., y *La estrategia de Ulises*, o.c.
- 9 Cf. R. Queraltó, *Karl Popper, de la epistemología a la metafísica*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1996, p. 94ss.
- 10 Vid. *La estrategia de...*, o.c., cap. 4.
- 11 Idem, p. 166 ss.
- 12 Prueba "activa" de ello es que mi último libro *La estrategia de Ulises...*, está puesto en descarga y acceso libres en mi web personal <http://personal.us.es/queralto>, tras (con)vencer resistencias importantes de la editorial correspondiente.
- 13 Obsérvese que en el título de mi artículo no se dice "Ética de la felicidad humana", sino más modestamente "Ética y felicidad humana".
- 14 Vid. R. Queraltó, "Philosophical patterns of rationality and technological change", in W.J. González (ed.), o.c., pp. 179-205.
- 15 Véase *La estrategia de Ulises*, p. 44.
- 16 Cf. *La estrategia de Ulises...*, cap. III, y *Ética de la felicidad*, o.c.
- 17 Véase *Ética, tecnología y valores...*, o.c., cap. V, p. 203 ss.