



SOBRE LA (NO) RESPONSABILIDAD DE LA TECNOCENCIA EN LOS PROBLEMAS AMBIENTALES Y LA BÚSQUEDA DE CIERTA POLÍTICA

ABOUT (NON) RESPONSIBILITY OF TECHNOSCIENCE
IN ENVIRONMENTAL PROBLEMS AND ABOUT
FINDING CERTAIN POLITICS

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Instituto de Filosofía – Centro de Bioética, Pontificia Universidad Católica de Chile
Av. Vicuña Mackenna 4860, Santiago, Chile. Tel: (56-2) 2354-1461
jmartinh@uc.cl

RESUMEN:

Palabras clave:

Tecnociencia; Medio ambiente; Política; Responsabilidad

Recibido: 09/09/2016

Aceptado: 08/11/2016

En este trabajo me propongo reflexionar acerca de la configuración moderna de la técnica, es decir, la tecnociencia, y su responsabilidad con nuestro manejo del medio ambiente. Busco mostrar que la construcción tecnológica de un mundo implica una cierta actitud de agresividad contra la naturaleza, contrastante con la actitud de protección frente a ella propia del mundo pretecnológico. Sugiero, como conclusión, la recuperación de la noción clásica de Política como una alternativa posible de control de los imperativos tecnocientíficos.

ABSTRACT:

Keywords:

Technoscience; Environment; Politics; Responsibility

In this paper I propose to reflect upon modern configuration of technique, i.e., technoscience, and our responsibility towards environmental management. I show that the technological products of our world imply a certain attitude of aggression towards nature, contrasting with the attitude of protection from her, which was peculiar of the pre-technological world. Finally I suggest recovering the classical notion of politics as a possible alternative for controlling techno-scientific imperatives.

1. Introducción

En este escrito me propongo mostrar el lazo entre los problemas ambientales y la tecnociencia contemporánea, centrandó la reflexión sobre esta última como

posible responsable de nuestras dificultades ecológicas. Sin embargo, no se tratará de una descalificación pura y simple del mundo tecnológicamente configurado, sino de un análisis de las opciones existenciales que lleva-

ron a dicha configuración. La tesis central insistirá en la concreción de una defección de la razón práctica que permitió la supremacía de la facultad de producir sobre la de actuar. Emplearé la expresión “rotación de la razón práctica” para describir este proceso y examinaré cuáles son sus consecuencias. Analizaré posteriormente los rasgos principales de la tecnociencia, ya liberada de la tutela ética, y cómo los mismos parecen haberse extrapolado al saber más elevado sobre las acciones humanas, esto es, la política. En ese sentido, me referiré, 1) a la *estandarización* o *uniformización* propias de la tecnociencia; y 2) a la *eficacia* como su criterio legitimador y cómo esas características se han trasladado a la política. Finalmente, analizaré bajo qué condiciones una genuina rehabilitación de la política se impone como tarea irrenunciable para un aprovechamiento humanamente sustentable de la tecnociencia. En este apartado conclusivo me referiré a la necesidad de rehabilitar *cierta* política, para usar la expresión Aristotélica.

2. Ambiente y técnica

En una reflexión sobre el problema ecológico, es imprescindible referirse a la técnica, sobre todo si se entiende que una buena parte de los desvelos actuales sobre el ambiente, preocupaciones realmente justificadas, tienen su origen en el uso y abuso de la técnica. El envenenamiento de las aguas, la tierra y el aire, acusan, *prima facie*, a la técnica y a su agresión contra el equilibrio del ecosistema, lo cual era impensable antes del advenimiento de la modalidad contemporánea de aquélla. Es cierto que no hay nada nuevo, no hay ninguna “creación” por parte de la técnica moderna; hay, sí, abuso en los desplazamientos de cosas de sus lugares naturales hacia otros lugares que no son los suyos; hay abuso en la composición de cosas que debieran estar separadas, y lo hay en la descomposición de otras que debieran estar unidas. Hay abusos en la interrupción de ciclos y en la introducción de ciclos en lo que debería ser irreplicable. La técnica no “crea” el monóxido de carbono, ni las causas de desertificación del Amazonas ni el agujero de ozono sobre los polos. Más bien, esos factores conducentes a ciertas catástrofes ambientales,

ya están potencialmente en la naturaleza, dispuestos a desencadenarse en el momento en que una acción externa así lo disponga. Esa acción consiste, en el fondo, en un desorden, esto es, en un trastrocamiento o perturbación de un estado de cosas originario, de un *orden*. Ya una vieja tradición que remonta a Hesíodo (s. VIII a. C.), asociaba la idea de *justicia* a un orden cósmico cuyo principio configurador trascendía largamente la medida humana. Del mismo modo, toda acción contraria al orden, al *cosmos*, constituía una injusticia próxima al sacrilegio¹. Naturalmente, no se trata de acusar a la técnica contemporánea de irreligiosidad, pero por lo menos se puede admitir la existencia de cierto nexo entre ella y los asuntos morales. Esta relación podría formularse, en una primera aproximación, así: todo desorden tiene algo de injusticia, aun cuando se trate de la interacción hombre-naturaleza. Es verdad que, estrictamente hablando, la justicia y la injusticia se dicen fundamentalmente de las interacciones humanas y todavía no ha sido suficientemente demostrado que piedras, plantas y animales no humanos puedan ser portadores de derechos al mismo título que los vivientes humanos². Con todo, la justicia a la que deseo apuntar cuando me refiero a la posibilidad de una injusticia contra el medio ambiente, es aquella vinculada con la idea de *orden*, un concepto marco que urge reeditar. La existencia de un orden no es filosóficamente explicable por el azar, y es correlativo, al menos en el pensamiento clásico, con la idea de una inteligencia ordenadora.

Ahora bien, una injusticia (o desorden) contra la naturaleza permite sospechar la presencia de una actitud interior, de una ruptura previa en el hombre que abre el camino al desorden en la misma interacción hombre-hombre. El impulso espiritual que lleva al hombre contemporáneo a buscar una nueva configuración de su hábitat como mundo tecnológico, es el mismo impulso

1 Para una breve introducción al asunto de la justicia cósmica, todavía puede consultarse el trabajo de Gómez Robledo, A.: *Meditación sobre la justicia*. México, 1963, cap. 2 y 3.

2 No obstante, además de los conocidos trabajos de Peter Singer en torno a la ética animal, señalo el trabajo de M. Marder: *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*. With a Foreword by Gianni Vattimo and Santiago Zabala. New York, 2013. En el cap. 4, por ejemplo, se habla de la libertad de las plantas (“The Freedom of Plants”), y en el 5 de su sabiduría (“The Wisdom of Plants”).

espiritual que afecta la relación de los hombres entre sí³. Se podría decir que el maltrato hacia el medio ambiente es la cristalización inevitable de un desorden espiritual interior que se refleja, no solamente en nuestra relación con la naturaleza, sino también con nuestros semejantes. Posiblemente no sea una simple coincidencia la consolidación de la tecnociencia y la aparición de las revoluciones políticas, o por lo menos la puesta en cuestión de ciertas evidencias o principios axiales de la vida moral considerados hasta no hace mucho como intangibles. Tanto los problemas medioambientales causados por la tecnociencia, como los de orden ético y político, son consecuencias esperables de una razón proponiéndose a sí misma como referencia exclusiva de legitimación de los asuntos humanos⁴.

Habría que apresurarse a declarar, en favor de la credibilidad de estos argumentos, que el blanco de las críticas no es aquí la *técnica* misma, y tampoco la modalidad contemporánea de ella, *prima facie* responsable directa del maltrato medioambiental. Ciertamente sería absurdo pretender una vuelta a un mundo pre-tecnológico o a una utopía pre-industrial.

La técnica, además de ser una cierta destreza, es, antes que eso, una *posibilidad* de obrar humano, y posibilidad *exclusivamente* humana. En cuanto posibilidad, reclama de suyo la articulación con ciertos límites transtécnicos. Si no halla esos límites en una instancia superior a sí, los tomará indefectiblemente de sí misma, y entonces no los tomará en absoluto porque nadie, en rigor de verdad, puede ponerse límites a sí mismo. Tal como un niño frente a la claudicación pedagógica de sus padres, la técnica que no halla a su paso más que el prevaricato de la inteligencia moral, puede constituirse en fuente de desgracias más que de felicidad⁵. Y otra razón por la

que los límites técnicos no son verdaderamente límites es que la técnica actual no está tan comprometida con hacer bien una cosa, ni mucho menos con la discusión acerca de si debe hacer o no, sino con la *posibilidad* misma de hacerla. De ahí que sus supuestos límites coincidan con sus posibilidades, y un límite que es ante todo una posibilidad, tiene en verdad poco de límite.

Es muy probable que se encuentre la solución *técnica* de muchos problemas medioambientales. Pensemos nada más en las ventajas ambientales derivadas hoy del empleo de escapes catalíticos, el combustible sin plomo, el reciclado de materiales, la prohibición de pesticidas, etc. Sin embargo, el problema de fondo en todo esto es que la solución técnica de los problemas generados por la técnica, no garantiza una reflexión en profundidad sobre la técnica misma, cuyos avances tienden cada vez más a juzgarse como éticamente indiferentes. La solución exclusivamente técnica de nuestros problemas ambientales no favorece el cambio de actitud espiritual interior que está en el origen mismo de esos problemas. La verdadera preocupación ecológica no debiera focalizar su atención en la búsqueda de soluciones técnicas, sino concentrarse más bien en una rehabilitación de la razón práctica capaz de asegurar una respuesta humanamente digna a la interpelación del tecnocosmos.

3. ¿Una técnica ecuménica?

Uno de los aspectos más notables de la técnica contemporánea es su estandarización o universalización, paralela a las exigencias planetarias de la economía actual. "La técnica contemporánea, dice Hottois, ya no tiene más nada en común con una caja de herramientas de la cual nosotros podríamos disponer. La técnica constituye el medio en el cual vivimos cada minuto de nuestra existencia y que nos acompaña desde el nacimiento hasta la muerte, estando aquél y ésta cada vez más técnicamente rodeados y transformados. La técnica, prosigue el autor, al extenderse al planeta entero y al desarrollar excrecencias en el espacio, engloba a la na-

3 Hottois emplea la expresión *imperativo tecnocista* (impératif technicien) para señalar uno de los caracteres esenciales de la técnica contemporánea. Según este imperativo tecnocista, "debe hacerse todo lo que es posible hacer", en "Évaluer la technique et/ou (ré) évaluer l'éthique?", en: Hottois, G. (editor) *Évaluer la technique. Aspects éthiques de la philosophie de la technique*. Paris, 1988.

4 Se trata de una vieja discusión ya emprendida por Platón y Aristóteles contra algunos sofistas, Protágoras en especial, en cuanto al origen último de legitimación de los asuntos humanos. Un texto clásico es el de Ética *Nicomáquea*, X, 7, 1177b 30-35.

5 Nuevamente Hottois, *Évaluer la technique...*, p. 10, escribe: "Creemos que la problemática ética, con todo lo que subyace en ella, constituye el asunto focal de la filosofía de la técnica. Lo que

parece estar en juego cuando la filosofía toma en serio la tecnociencia contemporánea, es, en el fondo, el valor de la ética."

turalidad y al mundo en vez de ser englobada y situada por ellos. De local que era, la técnica se ha transformado en total, quizás en totalitaria”⁶.

Por su parte, reapropiándose y reformulando el vocabulario heideggeriano, el profesor Queraltó ha llegado a sugerir, y probablemente sin exagerar, la expresión “ser-en-la-técnica” para referirse al ser y al modo de ser del hombre en la actualidad. Este autor ha señalado además la necesidad de no apartarnos de la dimensión constitutivamente antropológica de la técnica, de cualquier técnica, cuando abordamos el modo de “asentarse” el hombre en el mundo. Y precisamente, el modo como el hombre se asienta hoy en el mundo implica una concepción de la vida en la cual el recurso a la técnica ha pasado a transformarse en algo más que una *conditio sine qua non*. “Destaquemos ahora, escribe Queraltó, solamente el hecho de que la dependencia tecnológica del hombre se ha elevado de tal manera, que una existencia humana sin estar inmersa y rodeada de técnica sería considerada como absurda y sin sentido, o como mínimo desgraciada”⁷.

No obstante, estamos pasando por alto el hecho de que la técnica comporta aspectos culturales, o por lo menos, *situacionales*, que impugnan su supuesto carácter universal. ¿Hasta qué punto es legítima esa pretensión de universalidad o de estandarización de la tecnociencia? La técnica como respuesta humana a la interpelación de la naturaleza y de la vida social, es universal en cuanto es eso, una capacidad de respuesta a ese requerimiento, común a todos los hombres porque la naturaleza humana es una sola. Sin embargo, no es universal en cuanto a su expresión. La respuesta técnica concreta, dada por comunidades concretas a problemas muy específicos, tiene tras de sí un complejo soporte consuetudinario, histórico, geográfico, etc., que se acomoda mal a las

6 Hottois, G. “Réflexions philosophiques sur la technoscience contemporaine”, en *Reflets et Perspectives de la vie économique*. Tomo XXV (1986) n. 4, p. 300. Para una visión menos “pesimista” de la tecnología, pero al mismo tiempo alejada de su categorización meramente instrumental, ver: Spadaro, A. *Cyberteología. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*. Milano, 2012. Una de las tesis de Spadaro es que Internet, por ejemplo, ya no es un instrumento, sino un *medio* en el cual vivimos.

7 Queraltó, R. *Mundo, tecnología y razón en el fin de la modernidad. ¿Hacia el hombre “more técnico”?* Barcelona, PPU, 1993, p. 3.

buenas intenciones de las llamadas “transferencias tecnológicas” o “cooperaciones científicas internacionales” -hoy ya en vías de desaparición-. Los llamados “países emergentes” (otrora “en vías de desarrollo”) constituyen una ficción política consistente en creer, sobre todo por parte de los receptores de esas iniciativas, en que, en un futuro no muy lejano, tales países se transformarán en “tecnogénicos”, aun cuando es demasiado evidente que hay países generadores de técnica y otros que no lo son. No parece probable que pueda esperarse un aporte tecnológico de punta del Tibet, por ejemplo. La estandarización técnica aparece como una desnaturalización de la técnica misma, pues en los procesos de transferencia es posible transferirlo todo, excepto las experiencias culturales concretas que han dado origen a esa modalidad de la técnica⁸.

La técnica no es aséptica ni universal, sino que está teñida por los aspectos culturales inextirpables en todo quehacer humano. La técnica es, precisamente, una expresión de la cultura, aquella que responde a la interpelación de instalarse en el mundo. Y así como las culturas no son uniformes -no hay una cultura ecuménica-, tampoco pueden serlo las técnicas⁹.

8 Las reflexiones de Ortega y Gasset no han perdido su actualidad: “(...) haré notar algo que me parece de toda evidencia. El pueblo en que predomina la idea de que el verdadero ser del hombre es ser bodhisatva no puede crear una técnica igual a aquel otro en que se aspira a ser gentleman (...). El bodhisatva, pues, aspira a no vivir o a vivir lo menos posible. Reducirá su alimento al mínimo; ¡mal para la técnica de la alimentación! Procurará la inmovilidad máxima, para recogerse en la meditación, único vehículo que permite al hombre llegar al éxtasis, es decir, a ponerse en vida fuera de este mundo. No es verosímil que invente el automóvil este hombre que no quiere moverse.” *Meditación de la técnica*. Madrid, 1957, 3ª ed., pp. 52-53.

9 El filósofo de Lovaina, Jean Ladrière, define a la cultura como “la expresión de una particularidad histórica, de un punto de vista original e irreductible sobre el mundo, sobre la vida y la muerte, sobre el significado del hombre, sobre sus obligaciones, sus privilegios y sus límites, sobre lo que debe hacer y puede esperar. En y por su cultura el individuo entra de verdad en la dimensión propiamente humana de su vida, se eleva por encima y más allá del animal que hay en él. Su cultura le ofrece una ‘forma de vida’, por y en la que se configura su existencia individual, y en cuyo contexto puede construirse su destino particular. Por tanto, la ventaja de esta forma de vida es, primero y ante todo, que le proporciona un arraigo, que le sitúa en alguna parte, en un tiempo y en un lugar determinado que le abre también, correlativamente un cierto horizonte de posibilidades que son, para él, su futuro concreto; en una palabra, que le ligan a una perspectiva particular, a un modo específico de entender y gozar el mundo”. *El reto de la racionalidad*. Salamanca y París, 1977, p. 15.

4. El mundo tecnológico como opción de vida y una rotación de la razón práctica

La situación existencial básica de toda vida humana queda bien descrita cuando se la asocia a la necesidad que tenemos de obrar¹⁰. Y precisamente, a responder a esa necesidad se orienta la llamada por los clásicos "razón práctica". Tenemos un quehacer vital irrenunciable; una vida no es vida sin la aceptación de esa tarea. Pero entre las cosas que estamos obligados a hacer, unas tienen que ver con un hacernos, un edificarnos como hombres personales y comunitarios; y otras tienen que ver con la construcción de un mundo de artefactos que sirva de ámbito a la primera de aquellas tareas¹¹. Resulta obvio que el lazo de subordinación entre esos dos tipos de quehacer habrá de ir desde el artefacto hacia lo no instrumental. Lo contrario es un absurdo. Es como si dijéramos que el proceso de fabricación de una vivienda, con todas sus concomitancias empresariales, financieras, etc. fuese más importante que la intimidad y los afectos hogareños que una casa está destinada a proteger. Ahora bien, no podemos olvidar que este segundo tipo de quehacer no puede escapar a lo propio de la razón práctica. Y precisamente, una de las características más salientes de esta razón práctica es la de estar directamente articulada con las circunstancias concretas de la vida, con un tiempo y lugar muy precisos.

Podemos decir que el riesgo de la técnica contemporánea es que está en manos de un hombre sin más referencia ética que él mismo, y que esa técnica es en buena medida la cristalización ad-extra de una situación espiritual de defeción frente a pulsiones inferiores de muy difícil control una vez liberadas. La eclosión de esta modalidad de la técnica es constantemente retroalimentada en esa carencia de límites. La técnica no progresa automáticamente; en su base hay una decisión previa cuyas consecuencias no eran desconocidas para los an-

tiguos. Después de todo, si bien los griegos o los egipcios no conocieron nuestras computadoras, aviones o centrales nucleares, alcanzaron logros técnicos aún hoy inexplicables para nosotros. La antigüedad clásica no era "atrasada" técnicamente hablando; solamente, la técnica ocupaba entonces un puesto diferente al que ocupa entre nosotros, en virtud de una decisión existencial que hoy ha tomado una dirección diferente a la antigua. La decisión aludida no es la de optar por un mundo técnico o no. El asunto es algo diferente en tanto la decisión por configurar un mundo donde se privilegia un compromiso ético con la vida parece implicar, *eo ipso*, la mengua de un mundo tecnológicamente configurado. No se trata de elegir socialmente un modo de convivir *contra* otro, sino que al elegir uno, se produce inmediatamente el reposicionamiento del otro, como si fueran dos planos -el ético y el técnico- que no se toleran en un mismo pedestal.

Aristóteles ya había señalado que entre las cosas que pueden ser de diferente manera se hallan lo que es objeto de acción y lo que es objeto de producción, de modo que la disposición racional apropiada para la acción es distinta a la disposición racional para la producción, y ni una ni otra se incluyen. Además de señalar esta distinción, no sería aventurado suponer una *jerarquía natural* de la razón práctica¹². La civilización técnica contemporánea, más que el fruto de una ley inexorable de progreso científico, es el resultado entonces de una decisión humana, de una opción o elección de vida. Es necesario no perder de vista el compromiso humano que subyace en todos y cada uno de los progresos de la técnica. Por eso, ahora puede explicarse en qué consiste ese prevaricato de la inteligencia moral, y que podría describirse como una abstención de juicio moral frente al universo posible planteado por la técnica. No obstante, la inteligencia humana se halla enfrentada a un quehacer, a una obra propia. Y de acuerdo a la jerarquía de esas tareas existenciales, ella se encuentra internamente estructurada. En una palabra, la facultad de la inteligencia que

10 "...la situación básica política del hombre es la libertad y necesidad que hay de decidirse. A. Bergstraesser, citado por D. Oberndörfer, en "La política como ciencia práctica". *Ethos. Revista de Filosofía Práctica* (1983), p. 20.

11 Así lo ha entendido Hannah Arendt en sus lúcidos análisis sobre el hacer humano en *The Human Condition*, al introducir una diferencia entre el trabajo, la obra y la acción.

12 Escribe Ladrière en *El reto...*: "La filosofía clásica, sin duda, hace un hueco a la razón práctica junto a la razón especulativa, pero le concede a ésta la prioridad y, en sus formas consecuentes, hasta pone en ella la razón de ser y la finalidad de la razón práctica" (p. 11).

se ocupa del quehacer más elevado, es superior a la que se ocupa de uno menos elevado. Así, el uso de la inteligencia que está ordenado a la formación del carácter y a la fundación de instituciones justas y buenas, es un uso superior al que está ordenado a la fabricación de artefactos. Por eso puede escribir Aristóteles que existe una diferencia entre los fines de las acciones humanas, pues unos son las actividades mismas, y otros son un producto de esa actividad¹³. La actividad de formar el propio carácter, o la de poner en pie un orden comunitario perfecto, es un fin en sí misma. No lo es en cambio la actividad de fabricar una computadora. En este caso, la computadora es el fin de la actividad, de modo que este aparato es el subordinante de la actividad que lo produce. La actividad de fabricación entonces, no tiene su fin en sí misma, en la actividad de fabricar, sino en un producto separado de ella, que a su vez le marca el rumbo y el sentido.

Ahora bien, parece evidente que una actividad cuyo fin se encuentra en sí misma es superior a una cuyo fin no es ella misma, ya que esta última no presenta la integridad ontológica de la primera; por eso, está en relación de dependencia respecto a un producto exterior. Y precisamente, el pensamiento clásico, Aristóteles en forma especial, ha propuesto un modo de vida humano en el cual sea respetada esa jerarquía natural de la razón práctica, es decir, conformar una manera de existencia comunitaria en la cual sea tomada en consideración la supremacía de aquel tipo de acciones cuyo fin está en ellas mismas, sobre aquellas cuyo fin no se halla en ellas mismas. Pues bien, en nuestra civilización tecnológica contemporánea, parece haberse invertido esa estructura natural de la razón práctica en un proceso de rotación¹⁴. Y como la inteligencia práctica no es

13 *Ética Nicomáquea*, I, 1, 1094a 3-5. Allí se muestra que la *poíesis*, es decir, la producción técnica, es un "movimiento" (*kínesis*) -más tarde se dirá una acción *transitiva*. La *práxis*, es decir, la acción moral, es una "actividad" (*enérgeia*) -más tarde se dirá una acción *inmanente*. Y la actividad es justamente ese tipo de movimiento cuyo fin es inmanente. Cfr. *Met.*, 1048b 22-23; 1050a 21 – b 2. Ver R. A. Gauthier, *La morale d'Aristote*. Paris, 1973, esp. p. 38 ss.

14 Nuevamente, J. Ladrrière escribe en *El reto...*: "Comenzamos a entrever que, por su misma dinámica, la ciencia, de modo no explícito, no visible directamente, ha trastornado por completo la idea que la tradición occidental se había hecho de la razón de la verdad, de las relaciones entre la razón teórica y la razón práctica, de la finalidad del hombre y de la naturaleza de la historicidad" (p. 13).

una facultad distinta de la inteligencia teórica, sino que se trata de una misma inteligencia operando en modos distintos de acuerdo al fin perseguido, no es extraño que esta perturbación en el interior del uso práctico afecte también al teórico. De ahí que la dignidad de la ciencia, por ejemplo, hoy ya no está más en su radical inutilidad, en su esencial no-servidumbre respecto de ningún fin útil, para necesitar, por el contrario, justificarse casi exclusivamente en su aplicabilidad¹⁵.

5. Conclusión: una larga e irrenunciable búsqueda de cierta Política

No resulta inoportuno preguntarse a quién corresponde la tarea de restaurar la jerarquía natural de la razón práctica, cuya abolición, creo, es el factor desencadenante de la hipertrofia tecnicista y tecnológica contemporánea, y por lo tanto de los desórdenes ecológicos. En ese sentido, parece claro que el éxito de esa tarea de restauración no es algo que pueda dejarse al libre curso de iniciativas individuales bien intencionadas; se trata, por el contrario, de un asunto político: en lo esencial, en el cual está comprometida nuestra propia vida como comunidades.

En efecto, como la urgencia es aquí la de reubicar en el puesto de privilegio a aquellas acciones cuyo fin se encuentra en sí mismas, quien mejor capacitada está para esta tarea es la disciplina suprema de las acciones, es decir, la política¹⁶. Pero, ¿la política contemporánea está en condiciones de abordar esta empresa? ¿Y si ella misma no hubiera sucumbido ya a un cierto grado de tecnificación? El asunto es digno de ser pensado, pues,

15 Escribe M. Heidegger en *Überlieferte Sprache und technische Sprache (Lenguaje de tradición y lenguaje técnico)*. Sankt Gallen, Suiza, 1989, pp. 8-9: "A nuestro propio riesgo, intentaremos ahora indicar la dirección de una meditación. ¿Y dónde está el riesgo? En la medida en que meditar significa despertar la conciencia de lo inútil. En un mundo en el cual sólo vale lo inmediatamente útil y que no busca más que el aumento de las necesidades y del consumo, una referencia a lo inútil parece, en una primera impresión, hablar al vacío (mi traducción)."

16 La política como saber humano supremo acerca de las acciones difiere, obviamente, de su versión menguada como técnica cratológica. La primera es así una "cierta" política y no la política como vulgarmente se entiende. Seguramente esto quiso decir Aristóteles al comienzo de la *Ética Nicomáquea*, I, 1, 1094b 11: "Este es, pues, el objeto de nuestra investigación, que es una *cierta* (énfasis mio) disciplina política (*politiké tis óusa*)".

si no, corremos el riesgo de estar planteando una mera abstracción. Pedimos a la política la restauración de la razón práctica, pero, ¿a qué concepción de la política podemos exigir semejante tarea?

Más arriba había mencionado que dos rasgos típicos de la técnica contemporánea son su tendencia a la estandarización o uniformización y su abdicación ética en favor de la eficacia. Estos rasgos se han trasladado a la política. En cuanto al primero de ellos, la uniformización, es innegable la estandarización de los idearios políticos o constitucionales promovidos por organizaciones internacionales supraestatales. En lo relativo al segundo rasgo, el de la indiferencia ética propia de la técnica, éste es un viejo asunto cuya formulación más clara podemos leer en los escritos de Maquiavelo. Allí, la articulación entre ética y política es formulada en una nueva expresión que privilegia la conservación del Estado sin considerar el precio moral a pagar. La aparición de la doctrina de la "razón de estado", en donde el criterio legitimador más importante de la praxis política es el de la *eficacia*, constituye una segunda prueba indirecta de la tecnificación de la política. En una política así entendida queda poco margen para la recuperación de la estructura natural de la razón práctica que sea capaz, no por cierto de suprimir la técnica, sino de reubicarla en su lugar propio. Esta tarea, por dificultosa que parezca, es, sin embargo, política desde el comienzo al fin. Quiero decir con esto que los problemas ambientales humanamente generados, son asunto prioritario de una política que sea capaz de hacerse cargo de la orfandad moral de la tecnociencia.

De cualquier forma, nos está vedado sucumbir a la tentación de acusar a la técnica de una inadmisiblesoberanía sobre la política. En realidad, la dinámica interna tanto de la técnica como de la tecnología no podría apelar a ninguna categoría moral intrínseca a ellas, porque no está en su naturaleza poseerla. El motor de este uso de la razón es la *eficacia*, no la *verdad práctica*. Si la eficacia no debe invadir la totalidad de los usos de la razón, eso es responsabilidad del uso moral de la razón. Esta última se mueve siempre en el acantilado de la ceguera del sentido, o de la causa final, dirían los clásicos.

Cuando Francis Bacon escribe que la investigación de la causa final es estéril y que, a semejanza de una virgen consagrada a Dios, nada puede parir, está anunciando la deriva tecnicista de la razón práctica¹⁷. Esta escueta declaración de Bacon es también una denuncia contra la *ethica vetus*, que, a tenor del testimonio no solamente de Bacon, sino también de Hobbes en el siglo XVII¹⁸, no está en condiciones de responder a los nuevos y gravísimos problemas causados por el prodigioso desarrollo tecnológico generado por la unión de ciencia y técnica. La *boutade* de Bacon es grave ya que implica una acusación de obsolescencia contra la vieja moral, como si ella ya no estuviera en condiciones de responder a las exigencias de un mundo donde lo técnico dejó de ser instrumental.

No solamente Bacon y Hobbes ponen en duda la pertinencia de la ética clásica. Un autor contemporáneo como Hans Jonas, por ejemplo, señala que la especificidad novedosa de la técnica contemporánea anula los modelos éticos clásicos para vérnoslas con el hecho tecnológico. Las palabras iniciales de Jonas en *El principio de responsabilidad* no pueden ser más claras: "Todas las éticas habidas hasta ahora –ya adoptasen la forma de preceptos directos de hacer ciertas cosas y no hacer otras, o de una determinación de los principios de tales preceptos, o de la presentación de un fundamento de la obligatoriedad de obedecer a tales principios- compartían tácitamente las siguientes premisas conectadas entre sí: 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana

17 "Causarum finalium investigatio sterilis est, et tamquam virgo Deo consecrata, nil parit". *The Works of Francis Bacon (De augm. scient.)*, Book 3, c. V, p. 365. Collected & Edited by James Spedding, M.A., Robert Leslie Ellis, M.A.; Douglas Denon Heath. London, 1875.

18 "Creo que pocas cosas pueden decirse más absurdamente en filosofía natural que lo actualmente llamado *metafísica aristotélica*, ni cosa más repugnante al gobierno que lo dicho por Aristóteles en su *Política*, ni más ignorantemente que una gran parte de sus *Éticas*." Thomas Hobbes: *Leviatán*. Madrid, 1979 (Edición preparada por C. Moya y A. Escotado). Cap. 46, p. 705 (subrayados del autor).

está estrictamente delimitado. Es propósito de las consideraciones siguientes mostrar que tales premisas ya no son válidas y reflexionar sobre lo que ello significa para nuestra situación moral¹⁹.

La ética antigua no nos sirve, dice Jonas, y ello porque “ninguna ética anterior hubo de tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie. El hecho de que precisamente hoy estén en juego esas cosas exige una concepción nueva de los derechos y deberes, algo para lo que ninguna ética ni metafísica anterior proporciona los principios (...)”²⁰.

La ética antigua es para Jonas una ética de limitado alcance al aquí y al ahora, una ética aplicable a quienes tienen un presente común. Para Jonas el universo moral antiguo está formado por los coetáneos, y si hay alguna proyección temporal, ella nunca va más allá de la duración de una vida humana. Esa ética es apropiada, sus frutos acompañan sin mayores dificultades a un tipo de praxis en el cual las generaciones futuras no están en absoluto comprometidas, y mucho menos el medio ambiente. Pero, ¿qué sucede cuando la misma acción desborda su universo temporalmente limitado? El tipo de cosas que hacemos hoy en día es radicalmente distinto, y por lo tanto la ética que debe guiarlas ya no puede inspirarse en los modelos antiguos. Nuestras acciones van requiriendo cada vez más un soporte técnico, aun aquellas más directamente vinculadas con nuestra propia interioridad. Jonas vuelve a expresarlo con toda la claridad deseable: “Afirmo que ciertos desarrollos de nuestro poder han modificado el carácter de la acción humana. Y dado que la ética tiene que ver con las acciones, seguidamente habremos de afirmar que la modificada naturaleza de las acciones humanas exige un cambio también en la ética. [...] La naturaleza cualitativamente novedosa de varias de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética no prevista en las perspecti-

vas y cánones de la ética tradicional”²¹. La “modificada naturaleza de las acciones humanas” es para Jonas nuestra posibilidad de intervenir directamente sobre el futuro lejano, y frente a esa posibilidad inédita es perfectamente comprensible que la antigüedad no tuviera nada que decir.

Aún más, resulta muy interesante comprobar que no solamente la ética aristotélica es cuestionada por Jonas, sino incluso la kantiana. En efecto, sostiene, resultaría por lo menos ingenuo pensar en la conveniencia de una ética como la de Kant que sostiene, por ejemplo, en el *Prólogo de la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, que no se precisa ciencia o filosofía alguna para saber lo que se tiene que hacer, para ser bueno y honrado e incluso sabio y virtuoso, y aún que “no necesito una gran agudeza para conocer lo que tengo que hacer para que mi voluntad sea moralmente buena. Inexperto respecto al curso del mundo, incapaz de tomar en cuenta todo lo que en él acontece”, es posible, sin embargo, saber cómo debo actuar conforme a la ley moral²². La gran pregunta moral de Kant, es decir, la pregunta por lo que debemos hacer, no estaría condicionada entonces, de acuerdo con el testimonio de Jonas, por la complejidad de las decisiones que deben ser tomadas en un mundo infinitamente más problemático que el antiguo.

La acción tecnológica colectiva y acumulativa es verdaderamente novedosa, tanto por sus objetos como por su magnitud, pero sobre todo por sus efectos, los cuales pueden ser independientes de toda intención directa. En una palabra, la enorme dificultad de la ética contemporánea reside en que nada ni nadie puede representar al futuro en el presente, mientras que las acciones específicas del tecnocosmos constituyen un permanente acoso y hostigamiento del futuro, sean este acoso y hostigamiento conscientes o no. El futuro comprometido es no solamente el de la naturaleza, sino sobre todo la misma vida humana sobre la tierra, advierte Jonas.

19 Jonas, H. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona. Herder, 1995, p. 23 (1ª edición en alemán: 1979. Frankfurt am Main).

20 *El principio...* p. 34.

21 *El principio...*, p.23.

22 *El principio...* pp. 30-31.

A pesar de este diagnóstico sombrío, tanto más grave si se considera que aún parece que no hemos dado con el tipo de saber práctico capaz de reencauzar el poder de la tecnociencia, hay quienes piensan que tal vez estemos exagerando la nota. Luc Ferry, por ejemplo, se sorprende de que hoy tengamos miedo de todo: del sexo, del alcohol, del tabaco, de la velocidad, de los OGM, del agujero en la capa de ozono, de las nanotecnologías, de Turquía, de la globalización, del recalentamiento climático, etc. Vivimos en un temor constante, y lo más preocupante es que este miedo ya no es considerado como un signo de debilidad, sino, todo lo contrario, como un primer paso hacia la sabiduría. Y es precisamente Hans Jonas, señala Ferry, quien ha sistematizado este miedo en *El principio de responsabilidad*, una obra que, dice Ferry, sirve como texto sagrado a los ecologistas alemanes, por ejemplo. Uno de los capítulos de *El principio...* tiene el significativo título de “Heurística del miedo”, recuerda Ferry²³. Para un griego, equiparar el miedo o la precaución con la sabiduría hubiera sido un absurdo indefendible. Lo que hoy llamamos “prudencia” tiene muy poco que ver con la *phronesis* griega; esta última está comprometida con un hacer y no con la inacción o la cautela²⁴.

Estas reflexiones de Ferry sirven además para señalar, finalmente, lo que me parece la más reciente falsificación de la política: su *reductio ad ethicam*. Vivimos en una época en la cual, por paradójico que parezca, la moral ha alcanzado una dimensión exorbitante. Las reglas morales están presentes en todas partes, especialmente bajo la forma de códigos o prescripciones, como

23 L. Ferry. *L'innovation destructrice*. Paris, 2014, pp. 10-11.

24 Vale la pena citar el siguiente pasaje de *L'innovation...*, p. 12: “El miedo nos hace estúpidos y perversos, incapaces de pensar libremente y de abrirnos a otro. Basta mirarnos cuando una pequeña fobia se adueña de nosotros, ya sea por los insectos, por los reptiles, por un ascensor que se descompone, por un inocente ratoncito (...). El sabio es todo lo contrario. Es aquel que, habiendo superado sus miedos, como Ulises, está en situación de pensar y amar libremente, capaz de ser inteligente y de abrirse a los otros. Éste es el mensaje que nuestras sociedades occidentales no solamente han olvidado, sino lisa y llanamente invertido bajo el efecto de los golpes asestados por los ecologistas, relativos al recalentamiento global, la peligrosidad supuesta de los OGM, de los gases de esquisto o de la energía nuclear. Si seguimos escuchándolos, terminaremos nuestras vidas encerrados en un tonel lleno de algodón y envueltos en un gigantesco preservativo (mi traducción).”

un gigantesco catálogo de respuestas a la pregunta kantiana ¿qué debo hacer? Mark Hunyadi escribe que “la ética es la palabra clave, la ética está en boca de todos: los códigos éticos se multiplican, en las escuelas, en los lugares de trabajo, en las instituciones; las comisiones éticas abundan y orientan las decisiones potencialmente litigiosas; las etiquetas certifican la equidad de los productos de consumo; la política es examinada bajo la lupa de la moral; todas nuestras declaraciones públicas son medidas con el rasero de lo políticamente correcto, ético, del pensamiento legítimo. Nuestra vida social está completamente acolchada con las barandas de una moral omnipresente que impregna todas las capas de la vida social, inmiscuyéndose hasta en nuestras relaciones más íntimas. Ningún comportamiento es ya aceptable si no cumple con los estándares mínimos de la ética”²⁵.

La política como ciencia buscada en esta parte final, no asume como tarea propia una moralización del mundo (¿en virtud de qué autoridad conferida por quién podría hacerlo?), sino que busca, como propone Ricoeur, “aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas”²⁶

Así entonces, esa *cierta* política que buscamos rehabilitar a la manera aristotélica debe acometer una profunda depuración que la limpie de sus deformaciones. He señalado tres de ellas: su pretensión de uniformidad estandarizada, su adopción de la eficacia como criterio legitimador de su dinámica interna, y su *reductio ad ethicam*. Esta es una tarea irrevocable si hemos de tomar en serio la necesidad de recomponer las relaciones entre el mundo de alta densidad tecnológica que nos hemos dado y en el que deseamos permanecer, y la casa común que es nuestro planeta.

Referencias

Bacon, F. *The Works of Francis Bacon (De augm. scient.)*, Book 3, c. V, p. 365. Collected & Edited by James

25 M. Hunyadi. *La tiranía de los modos de vida. Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo* (Traducción de Francisco González Fernández). Madrid, 2015, p. 13 (1ª edición en francés: 2015).

26 P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*. México, 1996 (Traducción de Agustín Neira Calvo), p. 186 (1ª edición en francés: 1990).

- Spedding, M.A., Robert Leslie Ellis, M.A.; Douglas Denon Heath. London, 1875.
- Ferry, L. *L'innovation destructrice*. Paris, 2014, pp. 10-11.
- Gómez Robledo, A. *Meditación sobre la justicia*. México, 1963, cap. 2 y 3.
- Heidegger, M. en *Überlieferte Sprache und technische Sprache (Lenguaje de tradición y lenguaje técnico)*. Sankt Gallen, Suiza, 1989, pp. 8-9.
- Hobbes, T. *Leviatán*. Madrid, 1979 (Edición preparada por C. Moya y A. Escotado). Cap. 46, p. 705.
- Hottos, G. "Réflexions philosophiques sur la technoscience contemporaine", en *Reflets et Perspectives de la vie économique*. Tomo XXV (1986) n. 4, p. 300.
- Hottos, G. (editor) *Évaluer la technique. Aspects éthiques de la philosophie de la technique*. Paris, 1988.
- Hunyadi, M. *La tiranía de los modos de vida. Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo*. Madrid, 2015, p. 13.
- Jonas, H. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona. Herder, 1995, p. 23.
- Ladrière, J. *El reto de la racionalidad*. Salamanca y París, 1977, p. 15.
- Marder, M. *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*. With a Foreword by Gianni Vattimo and Santiago Zabala. New York, 2013.
- Oberndörfer, D. en "La política como ciencia práctica". *Ethos. Revista de Filosofía Práctica* (1983), p. 20.
- Ortega y Gasset, J. *Meditación de la técnica*. Madrid, 1957, 3ª ed., pp. 52-53.
- Queraltó, R. *Mundo, tecnología y razón en el fin de la modernidad. ¿Hacia el hombre "more técnico"?* Barcelona, PPU, 1993, p. 3.
- Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. México, 1996 (Traducción de Agustín Neira Calvo), p. 186 (1ª edición en francés: 1990).