

---

MUTACIÓN DE LA ÉTICA  
EN LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA  
CONTEMPORÁNEA.  
ÉTICA Y FELICIDAD HUMANA<sup>1</sup>

RAMÓN QUERALTÓ

---

ABSTRACT. This article explores the ethical impact of social change derived from the transformation of our current society into a technological global one. Especially, it analyzes the relevant role that new information and communication technologies possess regarding this issue. We start from the fact that the basic social rationality of our society is one based on the model of technological rationality, which is conveniently described. The impact of this kind of rationality on ethics is developed by stating three specific changes: i) on the notion of value, ii) on the practical extinction of the concept of value-hierarchy, and iii) on the internal architecture of ethics. In this line, the classical pyramidal structure in ethics becomes a reticulated structure (a net of values). This involves a new strategy for introducing ethical values in our society. This strategy is metaphorically called the “reverse Trojan horse”. Finally, as an example, happiness is remarked as the main ethical value for contemporary human life (a pragmatic-ethical value).

KEY WORDS. Ethics, social rationality, technological rationality, ethical value, pragmatic view, axiological change, pyramidal structure, reticulated architecture, happiness.

---

1. EL PUNTO DE PARTIDA

Si hay un hecho histórico reciente que, en primer término, ha contribuido a producir el cambio social actual, éste es, indudablemente, el desarrollo de la tecnología<sup>2</sup> en los últimos decenios, y, especialmente, el de las así llamadas “nuevas tecnologías”. Entre ellas poseen un protagonismo preponderante las referidas al ámbito biotecnológico y biomédico, así como al ámbito de la comunicación y de la información. No en vano se repite con frecuencia que el hombre actual se constituye como —o es ya— un *Homo technologicus*. Conviene dejar claro qué es lo que se esconde tras esa denominación. No es solamente indicar que la dimensión técnica sea una dimensión antro-

---

Departamento de Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política, Universidad de Sevilla, España. / [queralto@us.es](mailto:queralto@us.es)

pológica constitutiva, o sea, que el hombre sea un ser-en-la-técnica desde su aparición evolutiva, sino algo más específico, a saber, que la técnica es mediación antropológica básica frente al mundo, y así ha sido teorizado por muchos con indiscutible brillantez<sup>3</sup>. Como hemos subrayado reiteradamente en nuestros escritos<sup>4</sup>, la caracterización sólo instrumental de la técnica respecto del hombre es netamente insuficiente. La técnica no es únicamente un instrumento sino una mediación. La diferencia es de radical importancia, pues un instrumento es algo que está ahí, afuera, se toma y se utiliza para un determinado fin, y cuando se ha conseguido este fin se deja otra vez donde estaba. Pero una mediación es algo que acompaña siempre al hombre en su quehacer en el mundo y en la vida, y no puede desprenderse de ello (entre otras razones porque ni lo desea ni se lo va a plantear de hecho). Se diría así que donde hay hombre hay técnica. De este modo, el carácter de lo técnico no es algo exterior al ser humano, sino más bien interior *en primer término*. Este punto es capital para entender cabalmente la relevancia de la técnica en los asuntos humanos, y por ello para aquilatar en su peso específico efectivo el impacto de las nuevas tecnologías en los problemas éticos sobrevenidos.

La afirmación anterior, de que el hombre es un ser-en-la-técnica, ahora con la digitalización tecnológica, cobra un sentido preciso y un alcance radical. Parecería como si el fenómeno técnico hubiera encontrado en su desarrollo el instrumento final que, abordando todo el control técnico, hubiera consumado definitivamente la presencia de la técnica en la vida humana. Dicho en otros términos: ya no habría posibilidad de marcha atrás en la evolución de la vida humana respecto a este carácter; no tendría sentido el debate, ya antiguo, entre tecnofobia y tecnofilia, sino que siempre habría que partir de la técnica y, en todo caso, eso sí, analizar críticamente unas técnicas concretas frente a otras en referencia a sus impactos sociales. En consecuencia, la pregunta no sería ya por la técnica o la tecnología, sino más bien por esta técnica determinada o aquella, siempre bajo el presupuesto de que lo que no está en discusión es la técnica o la tecnología como tales.

Si esto es así, entonces es justo reconocer que la técnica opera ya como ingrediente *esencial* de la vida humana, forma parte de la *trama empírica* de la vida humana. Nombramos a la vida como "trama" en la medida que constituye un espacio de relaciones de muy diversa índole —no sólo sociales o humanas— que el hombre debe "ordenar" u "organizar" para poder vivir su vida en singular. Se puede imaginar, sin riesgo de error, a esa trama como caótica o desestructurada al principio, y justamente orientarse en el mundo, saber a qué atenerse, o instalarse adecuadamente en la realidad, consiste en darle "estructura" a dicha trama para poder realizar el "quehacer" de la vida humana individual; esto es, conferir ordenación apropiada a la trama de la vida —estructurarla— a fin de poder vivir

mínimamente con cierto bienestar. Y decimos además que esa trama a organizar posee un carácter empírico. Esto significa que no se trata de una categorización hermenéutica que ideamos para “comprender” la realidad en la que vivimos, sino que los elementos integrantes de la trama de la vida humana son experienciables cotidianamente, se choca con ellos, salen al paso de forma regular. Tales son, por ejemplo, la ubicación familiar, las vigencias sociales en el sentido orteguiano, las formas de organización política de la sociedad, las instituciones sociales con las que nos relacionamos —colegio, escuela, universidad, iglesia, hospital, etcétera. Estos elementos y otros muchos son empíricos, en el sentido de que poseemos indubitablemente una experiencia directa de ellos en nuestra vida concreta. Constituyen ámbitos determinados y específicos de la vida que podemos “señalar” y “reconocer” inmediatamente sin necesidad de construir mediaciones o puentes conceptuales para facilitarnos su acceso.

Pues bien, la técnica, y especialmente las tecnologías digitales, se han convertido en un factor empírico de la trama de la vida. Es difícil imaginar una vida presente sin ellas. Hasta cierto punto, y cada vez más, yo “estructuro” mi vida con ellas, hago mi quehacer vital a partir de ellas y vivo en su ineluctable compañía. Que esto sea bueno o malo, mejor o peor que antes, no está por el momento en cuestión. Lo que no se puede dejar de afirmar es que el hecho tecnológico se ha convertido en una dimensión vertebral de la vida humana.

Por eso no es de extrañar que el impacto efectivo de las nuevas tecnologías en la vida individual y social sea de una magnitud extraordinaria, y que se extienda hasta rincones muy recónditos en el quehacer vital del hombre contemporáneo. Con razón se ha analizado el impacto social, político, doméstico, comunicacional, económico, y demás, de ellas. Igualmente, no faltan ni mucho menos estudios precisos del impacto histórico o filosófico, y dentro de este último, a nivel epistemológico, ontológico, lógico-metodológico y, por supuesto, ético. Es obvio que a nadie puede extrañar todo esto si es verdad que la técnica hoy se ha convertido en “tema de nuestro tiempo”. Su alcance y efectos se expanden por toda la trama de la vida en sus más diferentes estratos, y se abre así un enorme abanico de posibilidades para la indagación racional al respecto.

De ahí que el impacto intrínseco de la tecnología sea relevante igualmente para la dimensión moral. Pretender que no fuera así constituiría una ceguera intelectual irresponsable, si lo técnico ha alcanzado ese nivel radical para la vida humana sobre el que se ha insistido antes. Nuestra atención se centrará a partir de ahora en analizar los elementos que definen actualmente tal impacto en la ética.

En primer lugar, hay una cuestión que posee una relevancia filosófica específica, la cual se va a reflejar especialmente en las cuestiones éticas. Se trata de un asunto que afecta a la base y raíz de otros muchos que se

encadenan a él de modo inevitable. Si es cierto que la técnica hoy está modelando la vida humana hasta el punto indicado antes, entonces, ¿qué modelo o forma de racionalidad está produciendo en el hombre y la sociedad de nuestro tiempo? El problema es de capital importancia, pues de la forma de racionalidad depende concretamente el modo de abordar la vida y sus dimensiones más importantes. La tesis de partida, y que hemos mostrado ya ampliamente en otros escritos (véase nota 4), es que la racionalidad tecnológica es la forma racional característica de nuestro tiempo, que este asunto constituye la perspectiva radical que informa la cultura de nuestra época. Por “radical” hay que entender aquí “de raíz”, o sea, el lugar desde el cual puede “comprenderse” en gran medida la mentalidad del hombre contemporáneo, su forma de instalarse en la vida, su manera de afrontar el quehacer existencial ordinario, en definitiva, su modo de “mirar” a la realidad y de actuar en ella. Dicho negativamente: sin entender la racionalidad tecnológica tendríamos una venda permanente en los ojos a la hora de tratar de orientarnos en nuestra sociedad y en nuestra cultura tecnológica. El tema constituye así uno de los instrumentos-guía para sacar a la luz qué es lo que “está pasando” con nuestra vida de ahora. No puede caber duda de que el asunto es condición indispensable para calibrar los problemas éticos y la misma posibilidad efectiva de una ética para una sociedad tecnológica. ¿Con qué forma de racionalidad social se enfrenta la ética hoy día? Y a partir de ahí, ¿qué se puede hacer con la ética y las normas morales si han de responder a las demandas humanas que vienen fuertemente condicionadas por esa forma de racionalidad que inspira ahora la vida del hombre? Por eso, procede ahora analizar el interior de esa forma de racionalidad que se ha constituido como racionalidad social de nuestra época, porque de ello dependerá la cabal comprensión del impacto en la ética.

## 2. LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA COMO RACIONALIDAD SOCIAL

Dos observaciones previas son necesarias en este momento. La primera es que partimos de la base de que es perfectamente lícito hablar de una racionalidad tecnológica como tal. Lo hemos mostrado y justificado detalladamente en otras publicaciones<sup>5</sup>. Aquí diremos solamente que si durante tanto tiempo se ha hablado sin problemas de la racionalidad científica en la medida en que la ciencia constituía el *factum* fundamental de la cultura —recuérdese, por ejemplo que para Kant era el “factum” de la razón pura— de similar manera, si ahora la tecnología ocupa un lugar semejante, como hemos descrito desde el comienzo, entonces no puede extrañar que hablemos por derecho de la racionalidad tecnológica. Tanto

más cuanto ya se ha justificado analíticamente su consistencia efectiva en otras instancias a las que hemos remitido al lector.

La segunda observación sería que aquí llevaremos a cabo una sucinta descripción de esa forma de racionalidad mediante una selección pertinente de sus caracteres, es decir, no reiteraremos en su totalidad el análisis epistemológico ya publicado, sino que, a fin de no dispersar la indagación, destacaremos aquellos rasgos que incidirán de manera específica en la problemática ética, que es el objeto primordial de la presente contribución. Para una descripción más completa puede acudir a las fuentes indicadas previamente.

Formulando ya la interrogante sin ambages, la pregunta sería: ¿qué forma de racionalidad preside la acción tecnológica en cuanto tecnológica?

En primer término, el criterio fundacional de una racionalidad tecnológica no es responder primariamente a la pregunta clásica: “¿qué es esto?”, es decir, la pregunta esencialista por excelencia, sino a la cuestión pragmática: “¿para qué sirve esto?”. Todo quehacer tecnológico está interesado específicamente en la vertiente aplicativa de sus productos, de tal modo que a un objeto tecnológico se le identifica como tal en la medida en que existe para ser operativo con la realidad, sea ésta la que sea<sup>6</sup>; hasta tal punto que la efectividad de su aplicación es *conditio sine qua non* para considerarlo tecnológico en cuanto tal. Esto significa que el criterio constituyente de la racionalidad tecnológica es el criterio de eficacia operativa, esto es, el de producir un resultado inmediato en la realidad según la acción diseñada (eficacia) con el menor coste general, temporal y de cualquier otro tipo (operatividad). Así, la dimensión tecnológica es básicamente la dimensión pragmática y no tanto la dimensión teórica. Esto trae como consecuencia que, a nivel de la estructura general del conocimiento humano, la investigación de los fines teóricos del mismo, o sea, la respuesta a la pregunta: “¿qué es esto?”, quede subordinada a la investigación de los fines pragmáticos, es decir: “¿para qué sirve esto?”.

Obsérvese entonces que hemos dicho *subordinación* y no *desaparición*. Pues, en verdad, no se trata de que a una racionalidad tecnológica no le interesen los fines teóricos sino que los hace depender de los fines pragmáticos, de su aplicabilidad a la realidad. Traducido en términos más concretos: no se trata, por ejemplo, de que a la tecnología no le interese la ciencia pura, pues eso sería absurdo, sino que la investigación tecnológica condicionará a la investigación científica en términos de su eficacia aplicativa a lo real. Es esto lo que ocurre en el proceso actual, muy avanzado ya, de transformación de la ciencia en tecnociencia<sup>7</sup>. Es evidente que la tecnología necesita del conocimiento científico, es más, se suele caracterizar a la tecnología como la técnica derivada e inspirada por la ciencia, pero la investigación tecnológica no busca primordialmente la descripción y explicación posible de las estructuras de lo real, sino su modificación y

transformación como requisito justificativo de tal investigación. De ahí que la racionalidad tecnológica subordine necesariamente la finalidad teórica del conocimiento a su finalidad pragmática. Y todo ello en virtud de su criterio de constitución como tal racionalidad tecnológica, es decir, el criterio de eficacia operativa.

Obsérvese ya la magnitud del cambio introducido. Si durante veintiocho siglos o más la forma de plantear la pregunta por lo real, por el hombre y por su vida, había sido de corte esencialista, es decir, la pregunta por el "¿qué es?", ahora la forma de encarar tales cuestiones primigenias y fundantes de toda indagación racional es de corte pragmático, esto es, "¿para qué sirve?". Ello supone ciertamente una importante ruptura con la tradición inveterada que hemos heredado. Obviamente, el asunto traerá consigo un conjunto de consecuencias de primer rango a todos los niveles, pues se trata, nada más y nada menos, que de un cambio sustantivo en el núcleo mismo de la racionalidad humana tradicional. Tanto más importante será, sin duda, en el ámbito ético.

De aquí, inmediatamente, se derivará una segunda característica de la racionalidad tecnológica, la cual cobra una importancia extraordinaria para el tema de la trama empírica de la vida humana. Y es que, por su propia estructura interna, la racionalidad tecnológica es autoexpansiva de forma indefinida. En efecto, pues si se persigue la eficacia operativa en primer lugar, ¿qué mayor eficacia puede haber, a nivel epistemológico, que abarcar lo más posible de la realidad bajo ella misma? Expresado con otras palabras: Si el criterio es el de la eficacia operativa, entonces una racionalidad tecnológica tenderá siempre a contener el máximo posible de la realidad, según sus formas de realización. No puede proceder de otra manera si ha de ser fiel a su criterio constituyente, esto es, si no quiere dejar de ser racionalidad tecnológica. Por eso, tratará de expandirse cada vez más y entender la realidad y cualquier entidad de ella de acuerdo con sus patrones de eficacia y operatividad. En el límite, la racionalidad tecnológica tratará de subsumir la totalidad del mundo y entenderlo "*more tecnologico*". Esta es su tendencia intrínseca, tanto a nivel cognoscitivo como a nivel aplicativo en sentido estricto. Por ello, por ejemplo, cada vez habrá "más tecnología", y no únicamente porque la sociedad y los seres humanos así lo demanden. Lo que Galileo decía de la ciencia en su momento histórico <sup>8</sup>, se cumple también ahora con la tecnología y por motivos tal vez más imperiosos: la tecnología no puede sino aumentar. Y esto por motivos externos e internos a ella misma, a saber, la demanda social y su propia estructura interna.

Por todo ello, se obtiene una conclusión importante para la vida concreta en una sociedad tecnológica, y es que la tecnología tenderá siempre a acrecentar la cantidad y la cualidad de su eficacia efectiva sobre la realidad en su conjunto, incluido el hombre. En otros términos: la sociedad

tecnológica, al estar animada indefectiblemente desde la racionalidad tecnológica, tenderá siempre a producir *mayor y mejor control* sobre la realidad, no sólo un incremento cuantitativo de nuevas tecnologías, sino especialmente un incremento cualitativo de las mismas, es decir, tecnologías más sofisticadas, más efectivas, más sutiles, más finas, etc. Las consecuencias sociales y antropológicas de todo ello pueden ser realmente imprevisibles, tanto en aspectos positivos como negativos <sup>9</sup>. De ahí la importancia decisiva de imprimir al cambio tecnológico una dirección en consonancia con los deseos lícitos de bienestar antropológico general de los seres humanos y sociedades actuales, lo cual incide directamente en dimensiones y problemáticas éticas de primera magnitud <sup>10</sup>.

Rematando el examen de los rasgos seleccionados de la racionalidad tecnológica que sean significativos para el problema ético en una sociedad tecnológica, se destacará, finalmente, un tercer rasgo conveniente al tema. Es que la racionalidad tecnológica es obviamente una racionalidad transformadora y modificadora de la realidad, sin poder serlo de otra manera. También esto se desprende de su criterio de eficacia operativa, y de otros motivos derivados de la experiencia más inmediata. En efecto, la eficacia operativa, para ser tal, no puede “caer en el vacío”, sino producir sus resultados sobre la realidad para ser identificada como ella misma. Lo contrario sería negarle la dimensión de operatividad, y con ello certificar que no estamos ante un fenómeno procedente de una racionalidad tecnológica, sino en todo caso de otra forma de racionalidad.

Podría argüirse, no obstante, que, en última instancia, todo tipo de racionalidad responde, asimismo, a este carácter, pues a largo o corto plazo así se produce con los logros del conocimiento humano de modo regular. Sin entrar en demasiadas disquisiciones teóricas ahora, ya que nos desviarían de nuestro objetivo primordial, responderemos a esa posible objeción destacando una diferencia sustantiva en la racionalidad tecnológica. Y es que ésta es transformadora y modificadora de la realidad *prima facie*, o sea, que se constituye como tal para serlo y que es ese y no otro su modo específico de ser. Busca operar sobre la realidad porque sin ello no “nace” como racionalidad tecnológica. Ciertamente no ocurre así con otras formas de racionalidad, en las que sus posibles aplicaciones fácticas no suponen requisitos indispensables para su constitución, sino que llegan posteriormente en fases muy ulteriores de su desarrollo y puesta en escena. Lo que es más, el requisito indicado no funciona como condición sin la cual no pueden ser ni siquiera concebidas como racionalidad. En cambio, ya hemos reiterado que la eficacia operativa y, además, autoexpansiva, resultan ser factores identificatorios de la racionalidad tecnológica. Por eso, no sería exagerado afirmar que la racionalidad tecnológica tiende a funcionar, utilizando un término filosófico clásico, como “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*) sobre el mundo.

En conclusión, podría afirmarse que la racionalidad tecnológica constituye un claro ejemplo de racionalidad pragmática, en la que la eficacia operativa, la autoexpansión propia y la intencionalidad transformadora y modificadora de la realidad la caracterizan de modo fidedigno como señas de identidad insoslayables. Además, se trataría de una racionalidad “fuerte” y no precisamente débil, en la medida en que sus resultados de eficacia y operatividad *comprobados* son requisitos que la distinguen específicamente de otras posibles formas de racionalidad.

Así están las cosas, miradas desde dentro, esto es, desde la estructura interna del fenómeno tecnológico y su forma implícita de racionalidad. Con esto habrá que contar indudablemente para seguir adelante en nuestro análisis. Sin ello se correría el riesgo de construir castillos en el aire. Lo importante, a fin de cuentas, es percatarse del alcance real y efectivo de esta forma de racionalidad tecnológica. Expresada lisa y llanamente la cuestión, habría que decir que la racionalidad tecnológica, sucintamente descrita antes, se está convirtiendo o se ha convertido ya en la *racionalidad social* de nuestro tiempo, es decir, que el hombre de hoy, inmerso en una sociedad cada vez más desarrollada técnicamente, aborda sus problemas y conflictos, “mira” a su vida para vivirla, desde esta óptica racional preferentemente. Bien es cierto que no todo se lleva a cabo según pautas de racionalidad tecnológica, pero sí lo es que ésta constituye el gozne central donde descansa la arquitectura del edificio social en general. Es verdad que puede considerarse que el hombre de hoy también opera desde una racionalidad evaluativa y acotada (*bounded rationality*), en la que se tratan de conjugar valores de muy diverso tipo (morales, epistémicos, políticos, científicos, etc.), pero no es menos cierto que existe un *núcleo axiológico* en ella compuesto por ciertos valores que poseen una presencia más o menos regular, en la toma de decisiones por ejemplo. Pues bien, lo que queremos decir es que dentro de ese núcleo ocupa un lugar destacado y permanente esa forma de racionalidad tecnológica sustentada en el criterio de eficacia operativa. No afirmamos ciertamente su exclusividad, lo cual sería tal vez una exageración irreal, sino su destacadísima relevancia fáctica que recorre transversalmente las acciones humanas en general, llegando a convertirse prácticamente en referente de racionalidad social comúnmente compartida.

Esta “nueva” racionalidad social supone, asimismo, un giro importante por las consecuencias que va a producir. Y es que no puede caber duda que la racionalidad tecnológica es una racionalidad pragmática fundamentalmente. En efecto, así lo indican los rasgos que hemos descrito. Se busca la eficacia operativa del pensamiento por encima de otros aspectos tradicionales del mismo, su capacidad de transformación y modificación de la realidad, y no puede sino crecer indefinidamente para satisfacer su criterio fundacional. En otro lugar <sup>11</sup> hemos indicado que el objetivo de

una racionalidad tecnológica es la obtención de un utensilio, es decir, algo que hace referencia inmediata a dos cosas: primero, a un usuario que ejerce una determinada acción o acciones para ser entendido como tal y, segundo, a un rasgo de efectividad en la práctica concreta, pues una cosa es identificada como utensilio al pensar en la acción para la que sirve y que realiza. Así, un utensilio se comprende desde su potencial usuario y el efecto que se persigue causar con su uso, en definitiva, por la acción comprobada y fehaciente, por sus resultados inmediatos, o sea, por su eficacia operativa.

Trasladado este carácter al tema de la racionalidad social, parece obvio indicar que si esa racionalidad está influida radicalmente por la racionalidad tecnológica, entonces uno de sus efectos innegables a escala social será el de establecer un pragmatismo acusado en el hombre y la sociedad contemporáneos. Hemos de hablar, pues, de que la *mentalidad* humana de hoy se torna una mentalidad pragmática primariamente. Igualmente, ese pragmatismo impregnará concienzudamente la cultura operante en el entorno social, y producirá consecuencias relevantes en la dimensión ética del hombre contemporáneo. Se caracteriza la actitud pragmática por la primacía otorgada a la consecución de los fines requeridos por el diseño de la acción proyectada, por encima incluso de otros factores que hasta hace poco poseían una importancia capital, tales como las motivaciones teóricas de índole moral, religiosa o ideológica. El criterio básico de valoración de la acción lo constituye así la eficacia de la misma en cuanto a la obtención de los resultados específicos a los que va encaminada. No basta sólo la intencionalidad sino la consecución efectiva de los contenidos programados. La acción humana tiene valor en cuanto sirve realmente para conseguir tales o cuales fines específicos. Todo ello contrasta especialmente con la actitud tradicional de tan solo hacer unas décadas, donde las motivaciones teóricas aún poseían una importancia primordial. Por eso, el impacto en la ética ha de ser extraordinario. En efecto, pues las éticas heredadas fueron "pensadas" en situaciones muy distintas. En primer lugar, dentro de un marco cultural en donde la primacía correspondía a modalidades de racionalidad teórica y no pragmática, o sea, la ética era construida desde la "teoría" primordialmente, sea cual fuere ésta en cada momento. Y, segundo, los problemas a afrontar no se encuadraban en una globalización planetaria y multicultural, sino en marcos culturales muy homogeneizados interiormente. Ahora la situación ha cambiado ostensiblemente. Por eso, no ha de extrañar que muchas de las actitudes éticas heredadas muestren una notable insuficiencia y parezcan obsoletas al hombre contemporáneo.

Pues bien, ¿qué cambios específicos está induciendo todo ello en la ética aquí y ahora?

### 3. EN EL NÚCLEO DE LA MUTACIÓN

Señalaremos tres variaciones que fácticamente afectan *de raíz* a la constitución de la ética tal y como se ha llevado a cabo hasta el momento presente de modo más o menos generalizado. Se trata de cambios en los tres puntos siguientes: a) en la noción misma de valor; b) en la manera de concebir la relación entre valores; y c) en la arquitectura interna de la ética. Analizaremos separadamente cada uno de ellos.

#### 3.1. VARIACIÓN DE LA NOCIÓN DE VALOR

Como es ya suficientemente conocido, el valor era descrito clásicamente como aquel contenido que por su cualidad intrínseca era digno de ser puesto en práctica, ya fuera porque se autojustificaba o porque recibía su justificación en virtud de su conexión con una esfera trascendental última que ya no necesitaba de posterior fundamentación. De esta manera el valor "valía de por sí". El valor podía entonces justificarse apelando a parámetros religiosos, filosóficos o incluso científicos, con la seguridad de su "validez" práctica indubitable. Los actos humanos debían, pues, adecuarse al valor porque éste se justificaba plenamente. La indagación teórica de la justificación de valores constituía el procedimiento que garantizaba la seguridad axiológica.

Para una actitud pragmática, sin embargo, tal concepción no proporciona una justificación pertinente. No es que la rechace específicamente, sino más bien que mira al valor desde otro punto de vista. Pragmáticamente considerado, algo tiene valor cuando sirve para resolver problemas o conflictos. Ante tal o cual situación de ese estilo, se busca superarla mediante la aplicación de algo que la aminore o incluso que la cancele en cuanto conflictiva. Y ese "algo" es lo que tiene valor. De ahí que la noción pragmática del valor pueda enunciarse entendiendo a éste como pauta de resolución de problemas <sup>12</sup>. El valor, así, se "justificaría" en la medida en que se introduce en el seno del problema o conflicto y lo hace disminuir o desaparecer. Por eso, el valor "vale" en tanto resuelve problemas.

La diferencia con la forma tradicional enunciada antes es realmente ostensible. No existe en la noción pragmática remisión alguna a una esfera o reino trascendental de justificación, ni tampoco el valor es intrínsecamente "valioso" de por sí, ni, en principio, llama a ser realizado por su cualidad específica. El valor tiene valor, valga la redundancia, cuando es pauta de resolución de situaciones problemáticas, que originan perplejidades en cuanto al rumbo de la acción humana. La aplicación del valor justamente lo que hace es deshacer la perplejidad y contribuir a sobrepasar el detenimiento originado por la situación problemática.

Dicho de modo más drástico: Algo tiene valor, desde la mentalidad pragmática, porque *sirve* para eliminar una posición de parálisis. En esta línea, para el pragmático, el viejo adagio filosófico de que "el ser es y los

valores valen”, tendría que ser cambiado por este otro: “los valores valen porque sirven”. Y sirven para la resolución de conflictos en la vida. Los valores, en consecuencia, no valen por sí mismos, sino porque sirven en cuanto pautas de resolución de conflictos. He aquí la actitud pragmática: el valor es valor en la medida en que es eficaz y operativo para superar el conflicto, y no porque se “fundamente” en determinadas ideas religiosas, filosóficas o científicas (revelación divina, ser del hombre o adaptación evolutiva, pongamos por caso).

La instalación de esta concepción pragmática del valor es el principal influjo de la racionalidad tecnológica contemporánea en cuanto racionalidad social. Se aprecia en el hombre de hoy una exigencia de eficacia vital para la ética, y no un sometimiento al valor y a lo ético por sus cualidades intrínsecas que lo autojustifiquen. La crisis de las éticas heredadas en el momento presente, entre otras razones, procede entonces del hecho de que esta dimensión pragmática de las instancias éticas no está siendo satisfecha. El hombre actual no es amigo de “someterse” a la moral por razones “morales” en el sentido tradicional, sino en todo caso porque la moral muestre eficacia real para su vida en busca de felicidad o bienestar. Expresado en otros términos: La ética será acogida por el hombre contemporáneo en la medida en que sirva para su felicidad y su bienestar. Es la consecuencia final de la actitud pragmática, es decir, exigir a la ética “eficacia operativa” radical para su vida, y eso significa contribución a la felicidad personal, pues el mayor valor será aquello que *sirva* más y mejor para la felicidad <sup>13</sup>.

Todo ello no es sino la conclusión lógica en el terreno ético del criterio constituyente de esa forma de racionalidad pragmática que se extiende sin descanso en la sociedad contemporánea. Si ese criterio era el de eficacia operativa, tanto más se hará presente en la actitud ética, dado que ésta trata sobre “qué hacer” con mi existencia y con mi vida.

Obviamente, esta actitud pragmática se observará más acusadamente en unas facetas u otras, o en unos grupos sociales más que en otros. Poca uniformidad hay en las cosas humanas, y cada caso presentará quizás matices únicos. Pero esa forma de racionalidad pragmática fuerte y los rasgos específicos de nuestro tiempo (globalización, multiculturalidad, democratización social, etc.) conducen, en el ámbito ético, a estos resultados. La cuestión entonces es clara: O se responde adecuadamente a esta exigencia de pragmaticidad en la ética y en sus valores, o entraremos en un callejón sin salida. Se tornará la ética en un aderezo puramente circunstancial o, más llanamente, en otra “conversación interesante” más.

A partir de esta variación del concepto de valor las consecuencias se suceden casi en cascada. Pues esta mutación del sentido del valor afecta a uno de los pilares centrales de la ética, y sus derivaciones aparecen de

forma inmediata. No podría ser menos, porque el asunto afecta al núcleo primordial de toda ética, o sea, qué se entiende por valor. Nada menos.

Pero sigamos ahora explorando el camino para calibrar el alcance de esta encrucijada.

### 3.2. JERARQUÍA DE VALORES FRENTE A SISTEMA ADAPTATIVO DE VALORES

En la arquitectura tradicional de la ética, la ordenación interna de los valores venía establecida por la conocida noción de jerarquía de valores. Existía una estructura jerarquizada entre los mismos, la cual se justificaba fácilmente, pues el lugar de cada eslabón axiológico dependía de su conexión más cercana o más lejana con aquél ámbito trascendental último en donde se fundamentaba todo el edificio ético, es decir, desde este reino trascendental se organizaba el conjunto de valores en función de su relación inmediata o no con las nociones justificatorias últimas. Se puede afirmar que esta estructura jerárquica constituía una consecuencia natural del nivel trascendental desde el cual se cimentaba todo el edificio. Este modo de ordenación producía además una estructura rígida de relación entre los valores, esto es, la jerarquía axiológica que se establecía poseía una notable fijeza y, por tanto, una cierta invariabilidad en la posición ocupada por cada valor implicado.

No debe extrañar esto en absoluto, pues el orden jerárquico establecido dimanaba de las exigencias metafísicas derivadas de la naturaleza trascendental de la instancia que justificaba el orden de los valores. De esta manera, quedaba establecida una escala de significación y de importancia de unos valores respecto de otros. El edificio axiológico se sustentaba así sólidamente.

Sin embargo, las cosas varían ostensiblemente desde una noción pragmática de valor. En efecto, pues si el valor "vale" en cuanto que es pauta de resolución de problemas entonces "su posición" dependerá de la índole del problema y de su eficacia para resolverlo, o sea, de su fuerza para establecer una vía de actuación eficiente frente al problema planteado. Ahora bien, los problemas morales cambian y se presentan en formas muy diversas, por lo que el conjunto de valores implicados difícilmente lo resolverían desde una jerarquía rígida y poco variable. Más bien habría que hablar aquí de un *sistema* de valores, el cual además tendría que ser un sistema dinámico suficientemente flexible para afrontar la variabilidad inherente a las situaciones morales. Por eso, se trataría de un sistema dinámico adaptativo a la variación del entorno de la acción humana.

Por otra parte, lo normal en una sociedad compleja como la actual es que haya que considerar casi siempre un conjunto amplio de valores incidentes en la situación moral, los cuales deben ser integrados y satisfechos globalmente. Por eso, aquí la regla de decisión sería la de integrar los

valores como un *todo sistémico*, es decir, procurar que todos los valores implicados en la toma de decisión poseyeran la mayor presencia *posible* en la decisión. Este matiz es fundamental. Y decimos “posible” porque lo habitual es que se produzca una presencia mayor de unos valores y una presencia menor de otros. La regla sería la del incremento mayor relativo de los valores, o sea, integración e influjo del conjunto axiológico como totalidad sistémica hasta donde el entorno de la acción o sus circunstancias lo permitieran. No se trataría así de la maximización de un valor o de un grupo de ellos, eso conduciría a desajustes sin cuento, dado que se marginarían otros valores que también exigirían una presencia operativa, con lo cual se estaría deshaciendo la necesaria integración sistémica<sup>14</sup>. Por supuesto, eludimos conscientemente el término “optimización”, pues esto sería de hecho una suerte de “ideal” inalcanzable en la práctica.

Ahora bien, los sistemas de valores entendidos como pautas de resolución de problemas cambiarían progresivamente, como mínimo parcialmente, en la medida en que las circunstancias de las acciones morales cambiasen a su vez, y tuvieran que adaptarse en consecuencia para regular su poder de eficacia pragmática.

En situaciones tales, parece claro que la noción clásica de jerarquía de valores se menguaría extraordinariamente, pues no podría afrontar con regularidad el cometido moral de resolución de problemas, que es el objetivo de la racionalidad pragmática. En todo caso, produciría decisiones forzadas no adaptadas a la índole de la situación moral, sacrificándose unos valores a otros jerárquicamente superiores. Esta solución sería aceptable en circunstancias históricas precedentes en las que la homogeneidad social era muy elevada, pero en una sociedad pluralista y multicultural difícilmente traerían consigo un nivel operativo de paz social.

Después de todo lo expuesto, conviene salir al paso de una posible sospecha que pudiera deslizarse, y es que la noción de sistema de valores no implica para nada relativismo moral, pues no cualquier “solución” axiológica vale lo mismo. Por el contrario, será preferible una forma sobre otra en la medida en que la primera resuelva la situación con mayor eficacia y con el menor coste social y humano, y, al mismo tiempo, presente un grado de incremento axiológico mayor entre sus valores implicados. Son las condiciones pragmáticas de la realización de los valores, el grado de eficacia resolutoria y la regla del incremento sistémico mayor posible, los tres ejes ineludibles que cimentarían la justificabilidad de la decisión moral. De ahí que el relativismo moral, en sentido clásico, no tenga lugar en este asunto.

Una consecuencia final se impone también en este momento. Y es que en una concepción sistémica la comprensión del valor se determinaría no sólo por su significación propia, sino igualmente por la serie de relaciones respecto de los demás valores que conforman el sistema axiológico en el

que queda insertado. Sería, por así decirlo, una acepción final *abierta*, no establecida de antemano *por completo*, sino modulada por sus relaciones con los demás valores en la red sistémica en la que actúa. Por eso, la noción de sistema de valores lleva implícita una cierta relacionalidad de la significación del valor, de su sentido moral y de su alcance global <sup>15</sup>.

De todo lo anterior se deriva una conclusión que remataría convenientemente la descripción del cambio ético que estamos analizando. Se refiere a la arquitectura interna de la ética vista desde una perspectiva pragmática.

### 3.3. LA ÉTICA EN FORMA DE RETÍCULA

Llegado a este punto, sin duda no extrañará que se pueda visualizar la estructura interior de las éticas tradicionales, es decir, el diseño del edificio ético, como una pirámide con una serie de estratos internos bien diferenciados. De modo breve y simplificado, la descripción de la misma sería como sigue <sup>16</sup>. En la cúspide estarían los principios justificatorios y los valores “máximos”, tras ellos se hallarían los valores derivados con los oportunos substratos, y finalmente las normas morales de aplicación a las situaciones concretas. En resumen, se trataría de una arquitectura en forma de pirámide, en la que se apreciaría con nitidez la jerarquía de valores aludida en el apartado precedente y el papel decisivo de los principios fundadores de todo el edificio construido. Igualmente, creemos que se visualiza también la solidez —y rigidez— del conjunto, según vimos antes.

Ahora bien, para la ética en vía pragmática la figura piramidal no sería pertinente. La razón es obvia: si la jerarquía de valores casi desaparece o se mengua extraordinariamente, y si no procede tampoco hablar con propiedad de instancias “superiores” fundadoras, entonces deja de tener la oportuna relevancia esa estructura piramidal esbozada. ¿Cuál sería entonces la “imagen” intuitiva de la estructura ética en esas condiciones <sup>17</sup>? Si la noción básica a considerar ahora es la de *sistema de valores*, y si los valores se encuentran en dependencia sistémica como se acentuó más arriba, entonces esa imagen es la de una *red de valores* o, si se prefiere, retícula axiológica. No hay pirámide propiamente dicha, sino una red interconectada de valores, en cuyos nudos (o puntos de intersección de las líneas que conforman la red) estarían “situados” dichos valores. Cada valor, de esta manera, estaría en relación directa con otros valores a través de las líneas de interconexión y recibiría su influjo estableciéndose un circuito general de retroalimentación entre todos ellos. Tal circuito establecería en el conjunto una cierta estabilidad dinámica, por tanto evolutiva, en función de las circunstancias de aplicación pragmática del sistema reticular axiológico, e indicando una dirección u otra de la acción humana para ser valorada moralmente. Esa estabilidad dinámica marcaría en cada momento el nivel de eficacia operativa del conjunto del sistema reticular,

esto es, si éste no supusiera un patrón posible de resolución del problema concreto planteado, entonces, por así decirlo, se “desestabilizaría” y tendría que dar paso a una transformación estructural, ya sea por una cancelación de algunos valores o por un reajuste en sus relaciones o por la inclusión de nuevos valores a tener en cuenta.

Parece obvio destacar que, de las características expuestas de la red axiológica, se desprendería que el grado de flexibilidad y de adaptación de los sistemas reticulares axiológicos a las diferentes situaciones de la vida humana sería mucho mayor que en la ética en forma de pirámide. Esto ocurriría, pues, al buscar la estabilidad dinámica global en términos de eficacia operativa frente al problema específico suscitado, la “actuación” de los valores sería más sencilla y propensa al ajuste entre los mismos, si realmente se quieren “justificar” por dicha eficacia.

Es por eso que, finalmente, el cambio estructural de la ética en el actual momento histórico se puede representar por el paso de una ética en forma de pirámide a una ética en forma de retícula. No se trata, por tanto, de una pérdida de valores o de una “desaparición” de la dimensión moral como tal, como algunos agoreros dicen a veces, sino más bien de una mutación profunda en la misma arquitectura interna de la ética. Se trata, por consiguiente, de una forma, quizás nueva, de *entender* la configuración interior de la ética y los valores. De ahí la dificultad de aceptar las consecuencias de tal cambio para la ética social e individual, pues esa nueva manera de estructuración del edificio ético exige no pocos cambios en la actitud moral heredada, la cual lógicamente responde en una mayoría de casos a una ética en forma de pirámide, ya sea de forma consciente o inconsciente. A nuestro parecer, es ésta y no otra la metamorfosis profunda que se está produciendo en la sociedad tecnológica respecto de la dimensión ética en su conjunto.

Parece claro, pues, que esta mutación afecta a partes nucleares y no periféricas de la forma tradicional de construir la ética. Estos tres capítulos: la noción de valor; la transformación de la jerarquía de valores en sistema axiológico, y la configuración interna que pasa a una forma reticular, inciden en el centro mismo de la ética tal y como se ha desarrollado de forma regular y no discutida en demasía. Por ello, no ha de extrañar que la llamada “crisis ética de nuestro tiempo” esté originando profundas perplejidades e incluso que para muchos sea vivenciada como una quiebra de la ética misma. El cambio es lo suficientemente grande como para comprender el surgimiento de actitudes de ese tipo. Otra cosa será que estén justificadas y que no exista otra alternativa que la de “contemplar” el caos; es más, que incluso la situación pudiera con justeza calificarse de ese modo. Por el contrario, pretendemos mostrar, aunque sea esquemáticamente por los límites propios de este artículo, que a pesar de todo es posible la construcción de la ética, si bien desde otras formalidades dife-

rentes que no tienen, en principio, que ser opuestas por completo, al menos en lo que concierne a muchos de sus resultados finales. Diferencia aquí no significa necesariamente oposición, sino, para decirlo brevemente, operar desde una base primordialmente pragmática y no teórica, sin excluir a ésta de forma absoluta, pues esto contendría también una actitud errada en parte. Consecuentemente, la cuestión real no es si se están o no perdiendo la ética y los valores, o si hay o no oportunidad para la ética y los valores en la actual sociedad tecnológica, como se suele argüir desde posiciones pesimistas en conexión con esquemas tradicionales clásicos. Resulta obvio responder desde aquí a ese planteamiento asustadizo con un sí rotundo a favor de la ética y sus posibilidades, aunque matizando al mismo tiempo. Rotundo, de una parte, porque, como se ha visto, los valores ni desaparecen ni decrecen, sino que más bien aumentan, pues la complejidad de las situaciones concretas actuales afectadas por la globalización, la multiculturalidad, etc., es mucho más intensa que antes, y esto hace necesaria la consideración de mayor número de valores y de sus relaciones recíprocas<sup>18</sup>.

Pero también es preciso matizar esa rotundidad de la afirmación, pues la actitud ético-pragmática exige unas condiciones efectivas especiales (respecto a actitudes pasadas) para la realización efectiva del valor, o sea, para su presencia real y constatable o, lo que es lo mismo, para la eficacia operativa del orden moral en nuestra sociedad. Y el análisis de esta matización, por su importancia, requiere un lugar propio cuya indagación seguirá a continuación.

#### 4. UNA NUEVA MANERA DE PRESENTACIÓN SOCIAL DE LOS VALORES ÉTICOS

El asunto ahora es de una importancia *pragmática* extraordinaria, pues se trata nada menos de cómo hacer realmente efectivos los valores en la situación actual. De nada serviría destacar que se está dando un cambio en la arquitectura misma de la ética y que de hecho los valores incluso han aumentado, si además no se indicara qué consecuencias trae toda esta transición para que el influjo de los mismos se haga sentir en la vida social e individual.

En otros términos: De lo que se trata ahora es de determinar el método de presentación de los valores al hombre contemporáneo que sea adecuado a la nueva estructura ética sobrevenida y a los caracteres y expectativas de su destinatario. Y en este punto también hay variaciones ostensibles respecto de los "métodos tradicionales".

No podía ser menos, pues cada concepción ética trae consigo una determinada manera de presentar los valores al ser humano para que éste les dé cumplimiento. Es algo que se desprende del modo específico de

entender la ética y los valores como tales. Ahora bien, si se ha mostrado que actualmente se está produciendo una importante mutación en la ética, la cual consiste en la transición desde una ética en forma de pirámide a una ética en forma de red o sistema reticular axiológico, es obligado admitir que también se produzca un cambio en la forma de presentar los valores y lo ético como tal a sus destinatarios, los seres humanos.

Desde una concepción piramidal de la ética, esta metodología de presentación de valores resulta obvia y ya suficientemente conocida. Si los valores se justifican por sí mismos con base en su sustentación en una corona trascendental metafísica, religiosa o científica, entonces el hombre está llamado *forzosamente* a ponerlos en práctica. Ser moral es realizar tales o cuales valores en la vida porque, valga la expresión, ellos *mandan y ordenan* por encima de todo, debido a su origen último no discutible, todo lo cual los justifica por ellos mismos sobradamente. Dicho más drásticamente: Los valores son valiosos de por sí, y no hay mayor apelación posible. Esto ha sido así desde cualquier corona trascendental justificatoria, precisamente por su carácter trascendental admitido en cada momento <sup>19</sup>. De ahí que el hombre tenga que someterse a los dictados éticos; esa, y no otra, era la genuina actitud moral. Cualquier duda al respecto sería poner en entredicho la “fuerza misma” de la ética, formal y fidedignamente constituida. La actitud moral sería, por tanto, la del sometimiento a la ética y sus valores.

Sin embargo, tal forma de presentación de valores y la actitud humana de sometimiento exigida como respuesta no parecen encajar muy bien con la mentalidad de unos seres humanos que actualmente viven su vida en una cultura pluralista, multicultural, en permanente transición, y sometidos a avances tecnológicos de vertiginosa velocidad que traen posibilidades de actuación insospechadas e incluso inverosímiles hace nada más que unos cuantos años. De ahí que la forma “tradicional” de presentación de valores también se encuentre en una profunda crisis y para muchos resulte obsoleta e inadecuada.

Por eso, planteemos ya la pregunta decisiva: ¿qué modo de presentación de valores y qué actitud moral se desprenden de una ética en forma de retícula o red axiológica? Partamos del cambio en la noción de valor. Se afirmó antes que la noción pragmática concebía el valor como pautas de resolución de problemas. También se destacó el hecho de que el hombre contemporáneo poseía un marcado carácter individualista y valoraba especialmente su autonomía propia. Pues bien, de estos dos factores se deriva que el valor ético se habría de presentar como algo de *interés y conveniencia* para la vida humana. No se trata, por tanto, de “someterse” al dictado del valor, ya que eso chocaría frontalmente contra la autonomía defendida por el hombre para sí mismo. Más bien se trata de destacar que

el valor resulta ser una instancia que interesa y conviene al hombre para llevar a cabo su vida. Se trata así de la *ética como interés y conveniencia*.

Efectivamente, pues si el valor es una pauta de resolución de problemas o conflictos, entonces no hay que someterse al valor por su presunta valía intrínseca justificada trascendentalmente, sino que hay que “tenerlo en cuenta” porque *me sirve* para mi vida. No se produce aquí un acatamiento del valor por su índole trascendental —religiosa, científica, etc.— sino un uso del mismo porque es de mi interés y conveniencia dado que me sirve para mi ubicación existencial en el mundo. La perspectiva pragmática es contundente: Aplica al valor la pregunta básica de la que parte, a saber, “¿para qué sirve esto?” Es a este criterio de pragmaticidad al que ha de responder la ética en el momento presente. ¿Me sirve o no me sirve la ética y sus valores en mi vida? Esta es la cuestión.

La respuesta pragmática es rotunda: La ética me puede servir porque constituye una herramienta para solucionar problemas de la vida humana, y no porque lo afirme tal o cual autoridad científica, religiosa, política, etc. Si me sirve para resolver conflictos y tomar decisiones que hagan avanzar mi proyecto existencial, entonces obviamente los valores son de mi interés y conveniencia, me interesan y me convienen.

Se trata, por consiguiente, de presentar los valores como medios prácticos de realización de mi vida, de resolución de sus conflictos o problemas, independientemente de autoridades ideológicas de cualquier signo. Esto se adecua bien a los rasgos del hombre actual. En efecto, porque evita aquella actitud de sometimiento al valor propia de las éticas tradicionales heredadas. En verdad, desde la perspectiva pragmática, no me someto al valor porque me lo impone algo o alguien “superior” a mí, sino que decido regirme por valores porque me interesa y me conviene para mi vida en la medida en que los valores me solucionan problemas. Se respeta así la autonomía del sujeto humano, tan irrenunciable para el hombre contemporáneo.

De otra parte, se aprovecha netamente la mentalidad pragmática actual, fruto de la instauración de la racionalidad tecnológica como racionalidad social. Así, a una mentalidad pragmática se le ha de presentar la ética y los valores de forma pragmática, o sea, jugando el juego con sus mismas armas. No se trata de enfrentar el sistema ético de valores a la racionalidad pragmática actual. Eso es una batalla perdida de antemano. Por el contrario, se trataría de usar esa mentalidad en beneficio de la ética.

La ética, de este modo, no sería algo “externo” a esa mentalidad pragmática, algo que viene de “fuera” de ella —como la ciencia o la religión— sino que constituiría un capítulo propio de tal mentalidad, ya que los valores *me sirven* para resolver conflictos y problemas de la vida.

Por estas razones he denominado a esta estrategia de presentación e introducción de valores como el “Caballo de Troya al revés”. La imagen

retórica es sencilla de entender: Los valores se introducirían en la sociedad tecnológica imbuida de una racionalidad pragmática porque se verían como algo interno a ella, como algo que interesa y conviene para el desarrollo de la sociedad; de la misma manera que los troyanos introdujeron el caballo clásico en su ciudad porque lo creyeron un obsequio de alguna divinidad, y por tanto algo conveniente para ellos en aquellas circunstancias bélicas en las que se encontraban.

Pero al mismo tiempo sería “al revés”. Porque no se persigue la destrucción social —como fue el caso del caballo clásico— sino todo lo contrario, es decir, la construcción de la sociedad, su desarrollo en equilibrio. No sería la ética, vista pragmáticamente, un caballo destructivo sino constructivo. De ahí la metáfora de la ética para el tiempo presente como un “Caballo de Troya al revés”<sup>20</sup>.

En definitiva, esta actitud pragmática para la ética utilizaría esa estrategia de presentación de valores precisamente como respuesta metodológica a la tarea de introducir vectores éticos consistentes y operativos en el tejido social. Tendría en cuenta los caracteres de la sociedad contemporánea y sería una respuesta adaptada a los rasgos del hombre actual. Tal es el desafío.

Finalmente, es importante destacar que la actitud pragmática para la ética no es excluyente. Esto la diferencia notablemente de las éticas heredadas, pues, en efecto, no eliminaría las actitudes tradicionales. Si para una persona o grupo de personas una visión ética a la manera trascendental y clásica les “soluciona” conflictos vitales, es decir, les *sirve* para sus vidas, entonces no habría nada que objetar desde un punto de vista pragmático. ¿Por qué habría que hacerlo si cumplirían de hecho con el criterio pragmático? ¿Por qué habría que rehusarlas si para tales personas obviamente serían de su interés y conveniencia al resolverle problemas en sus vidas? Eso sería una contradicción desde una perspectiva pragmática. En este punto, la ética *pragmática* diferiría mucho de las éticas tradicionales, ya que estas últimas se presentan constantemente como lo verdadero y reclaman que todos se adapten a ellas, puesto que su justificación trascendental así lo exigiría. Tales justificaciones trascendentales, de origen religioso o científico por ejemplo, tienden lógicamente a presentarse como lo único aceptable, ya sea porque dimanen directamente de la verdad religiosa o de la verdad científica. Pero la ética pragmática es más modesta, sólo reclama que sus vectores éticos *sirvan* para la vida humana y contribuyan a la felicidad del hombre.

Esta última observación es de radical importancia, pues en ningún modo se pretende plantear una pugna entre una actitud ética y la otra. La razón es sencillamente pragmática: En una época de transición como la actual, forzosamente han de “convivir” diversas actitudes, y no se puede proponer una de ellas como campo de batalla frente a la otra, sino, más

bien, proponer un terreno común en el que ambas tengan la oportunidad de entenderse en lo que se refiere al elenco de valores resultantes de una y otra. Demasiadas batallas se ve obligado a librar el hombre contemporáneo viviendo en una situación de profundo cambio como para añadirle otra batalla más. Tal planteamiento no sería ni eficaz ni operativo para la convivencia social. Es este el motivo pragmático. El punto de partida podrá ser diferente, pero a lo mejor podría suceder que al final los resultados pudieran alcanzar algunas —o muchas, aún no lo sabemos— convergencias en la praxis concreta. Es cierto, no obstante, que para ello las actitudes cimentadas tradicionalmente tendrían que “ceder” en su pretensión de exclusividad aludida más arriba y no acusar a la actitud pragmática de algo así como de “sucedáneo” de la ética, dada su base de partida de considerable diferencia. No sería justa una inculpación de ese estilo, hecha de entrada y sin esperar a sus resultados. Dicho con otras palabras, hecha “por principio”. Precisamente este es el punto capital, a saber, llevar a cabo la necesaria puesta entre paréntesis de tal *elemento de fondo* proveniente en último término de lo que hemos llamado su corona trascendental de justificación axiológica. Obsérvese que decimos puesta “entre paréntesis” y no abandono definitivo, pues insistimos en que no se trataría de sentirse “refutado”, sino tan solo de abrir una puerta al diálogo con “otra cosa” diferente.

Esto es mucho y es poco, al mismo tiempo, para una posición teórica tradicional. Es mucho en cuanto requeriría un esfuerzo, a veces incluso grande y penoso, al tocar uno de sus elementos fundacionales. Pero es poco por cuanto no se está pidiendo una renuncia formal a él, sino solamente una suspensión del juicio, una suerte de *epojé* filosófica que no supone negación ontológica inicialmente.

Tal vez para la actitud pragmática la disposición al diálogo pueda constituirse más fácilmente. En efecto, pues según se aludió antes, esta actitud no exigiría nada fundamental a la actitud teórico-doctrinaria, sino tan solo que sus bases de partida *servieran* al requisito pragmático de resolución de conflictos. Pero esto, se podría afirmar, va de suyo implícitamente en el tejido mismo de la actitud ética, provenga ésta de donde provenga. La diferencia estribaría en que en una se articularía como punto originario de la construcción del edificio ético y en la otra no. En la una se ubicaría como un cimiento de la fábrica y en la otra como un efecto resultante, pero en ambas estaría presente, ciertamente.

##### 5. CONCLUSIÓN.

###### A FAVOR DE LA ÉTICA PARA LA FELICIDAD HUMANA

No son los presentes unos “malos tiempos” para la ética, como tantas veces se oye protestar. Al contrario: Se trata de una nueva ocasión histórica para

enriquecerla con otros puntos de vista que pudieran contribuir a un mayor bienestar existencial del hombre en su vida. Lo que ocurre, como siempre por demás, es que se requiere responder a las exigencias de la situación actual, y no quedar anclado en posiciones anteriores, porque en otras épocas dieran sin duda resultados positivos. No se trata tampoco de caer en el relativismo moral, y eso precisamente por motivos pragmáticos, pues en una ética pragmática no todo vale igual. En absoluto. Lo prohíbe tajantemente la misma noción pragmática de valor, es decir, porque no cualquier valor resuelve los conflictos morales. Unos lo harán y otros no lo conseguirán, o unos lo harán "mejor", esto es, con menor coste humano global, y otros lo resolverán "peor". Y sin duda, la actitud pragmática exigiría ciertamente optar por lo mejor, ya que justamente sería lo más pragmático en cuanto tal, esto es, donde la eficacia operativa de los valores sería mayor y *servirían* para la vida con una cota superior.

Ahora bien, esto no significaría de ningún modo que la realización de la actitud ético-pragmática sea sencilla. Eso sería engañoso y es preciso analizar el asunto con precisión. En una visión axiológica de corte sistémico, como la que se ha descrito en el apartado precedente, ocurre ineludiblemente que las relaciones entre los elementos axiológicos se multiplican y adquieren una complejidad mucho mayor cuantitativa y cualitativamente. En la medida en que las redes o retículas axiológicas ya mencionadas más arriba se tornen más densas a causa del incremento de sus elementos, y sobre todo de la arquitectura relacional entre ellos, mayor dificultad se encontrará para alcanzar la decisión ética que pueda zanjar la cuestión. En una concepción en la cual la noción básica es el *sistema* de valores, no ha de haber duda de que tal sistema se complicará inexorablemente al aumentar esa relacionalidad interna que constituye su trama estructural sistémica. Por eso, no en vano se escucha muchas veces que ahora la realización de la actitud ética es más difícil. Tal vez, en el caso de una ética en forma de pirámide las cosas fueran más sencillas. La razón es fácil de entrever: Dada su estructura interior jerárquica y el puesto relativamente estable de los valores, bastaría identificar el valor o valores principales concernientes al asunto planteado y aplicar sus requerimientos oportunos para obtener la dirección correspondiente de la acción moral. Es sin duda más hacedera la decisión al respecto, puesto que la dinámica interna de la construcción moral de la decisión humana en este caso es siempre más fácil de identificar y de poner en práctica. El problema que se plantearía sería si ese proceder, en la actual circunstancia con las características ya reseñadas y que no vamos a reiterar de nuevo, constituiría la mejor solución e incluso si pudiera ser factible realmente.

De todo lo anterior se desprende a su vez que los juicios morales, pragmáticamente considerados, estarían afectados por una mayor provisionalidad, no entendida por supuesto como no validez, o incorrección.

La provisionalidad quiere indicar tan solo que las relaciones entre valores dentro de una red axiológica pueden variar con cierta rapidez, en función de la evolución de la circunstancia moral. Esto es claro, además, a causa de la situación de cambio social acelerado en la que ha de desenvolverse hoy la vida moral forzosamente. Por eso, ahora la práctica concreta de la norma moral implica una *tensión* ética de atención continua a lo real que quizás antes no se manifestara con tal intensidad. No obstante, esta relativa provisionalidad, que tal vez pudiera valorarse más negativa que positivamente por muchos, encierra consigo una ventaja no desdeñable. En efecto, pues implicaría también que, llegado el caso, fuera más factible operar con flexibilidad y una cierta dosis de ductilidad necesaria tantas veces en una sociedad pluralista, es decir, aquella provisionalidad no sería propiamente un defecto, sino que, pragmáticamente considerada, indicaría una posibilidad de apertura y enriquecimiento del acto moral mismo. Así por ejemplo, la flexibilidad que traería consigo se traduciría con facilidad, para la vida concreta, en la práctica de un vector ético indispensable en un entorno pluralista y multicultural, a saber, la tolerancia. Vector ético-social que, dicho sea de paso ahora, no tiene nada que ver con el relativismo, como ya hemos mostrado convenientemente en otro lugar <sup>21</sup>.

También respecto de este tema, se produce una situación diferente desde una óptica ética en forma de pirámide. Resulta evidente que el grado de provisionalidad en el enjuiciamiento moral sería menor, o incluso mucho menor, en esta perspectiva, y eso debido a las mismas razones que expusimos antes. La jerarquización de valores y la construcción piramidal producirían mayor estabilidad en la decisión moral, pero, lógicamente, su flexibilidad y capacidad de adaptación ante el cambio en las circunstancias de la acción serían más bajas y difíciles de conseguir. En definitiva, lo que queremos apuntar con estas reflexiones es que sería un error considerar que la actitud ético-pragmática es algo sencillo de llevar a la práctica. Y es que no sólo se debe al hecho del cambio social sobrevenido, que es una raíz primordial de todo ello, sino por las mutaciones también sobrevenidas en el interior mismo de la ética y de la toma de decisiones a la que ésta intenta encaminarse.

Más concretamente: Una actitud ético-pragmática no puede por menos que verse abocada a un capítulo fundamental, a saber, la evaluación continua de valores. En efecto, pues al tener que operar según una visión sistémica en la ordenación moral y al tener que habérselas con una dinamicidad ineludible en la circunstancia actual, está obligada a ponderar los valores significativos concernidos de manera permanente. Se tratará siempre de obtener una estabilidad del sistema de valores, pero no se olvide nunca que tal estabilidad, por la misma índole de la situación actual, será una estabilidad *dinámica* y no estática. Sería el caso de lograr un equilibrio axiológico que se nutriría de una compensación adecuada de las exigencias

éticas de tales valores que aminorara la ineludible tensión, o si se prefiere, tirantez entre ellos. Esta tarea de la evaluación de valores, que se enderezaría siempre a salvaguardar la eficacia operativa real del sistema axiológico en su conjunto, adquiere en una ética pragmático-reticular una posición de singular relevancia, constituyendo quizás uno de sus núcleos prácticos más representativos. Al desarrollo de una metodología pertinente para la evaluación de valores hemos dedicado nuestra atención en otros escritos <sup>22</sup>.

Por supuesto, no estamos afirmando que en una ética en forma de pirámide estuviera completamente ausente una labor de este tipo, sino más oportunamente que tal evaluación se contiene implícitamente en ella porque viene ya dada en una buena dosis desde sus principios fundacionales o su corona trascendental. Hasta cierto punto se podría sostener que, ante tal o cual circunstancia, "ya se sabe" qué es lo que se va a proponer como contenido del acto moral. Por eso, el tema específico de la evaluación de valores, al modo pragmático, no ha ocupado un lugar singular en esta tradición ética. Por el contrario, desde una concepción de la ética en forma de retícula, la evaluación de valores se torna una faena de primera importancia, porque sus condiciones de realización fáctica así lo exigen. Se abre aquí sin duda un campo a explorar que en buena medida es novedoso para la indagación ética. Hay que intentar develar pautas para dicha evaluación que constituyan una cierta metodología operativa, y no dejar a la iniciativa "espontánea" una tarea de tanta envergadura.

Para proceder a la evaluación de valores habría que conocer previamente qué se pretende con ello respecto de la vida humana como tal. ¿Por qué ahora se introduce precisamente el tema de la vida de nuevo? La respuesta es clara: A nuestro parecer y como se ha asumido desde el principio de esta indagación, nunca se puede olvidar que la ética es *para* la vida, y no al revés. No se puede concebir esta tarea axiológica, que hemos considerado central, solamente como una tarea erudita fruto de un proceso argumentativo de mayor o menor plausibilidad. Es necesario ver qué conexiones posee, o puede poseer, con la vida y para la vida misma. En otras palabras: Adoptando claramente una base pragmática, la pregunta sería: "¿para qué sirve entonces la evaluación de valores en la vida humana?" No se trata sólo de reflexionar sobre "qué es" dicha labor existencial. Si nos quedásemos ahí no cruzaríamos aún la frontera pragmática, y sería incongruente con todo lo que hasta aquí se ha argüido si no lo hiciéramos. Por ello, llegado a este punto es preciso dilucidar el "sentido" pragmático del asunto.

Ahora bien, esta cuestión no es una cuestión de importancia sólo procedimental, como tal vez a primera vista pudiera pensarse. Por el contrario, está apuntando, si se parte desde la perspectiva pragmática, a otro problema cuya envergadura puede parecer mucho mayor todavía, y de cuyo

tratamiento razonable dependerá aquel sentido pragmático. Porque, en el fondo, se está mentando algo decisivo, a saber, el sentido mismo de la ética. ¿Por qué?

Los motivos son claros. Si la evaluación axiológica es una función nuclear de la ética, y si ésta se concibe como una respuesta fundamental del ser humano para conseguir un *ajuste* existencial con la realidad y con la vida en cuanto realidad radical, entonces habría que decir que esa evaluación se constituye en una pieza de referencia para lograr dicho ajuste. Pero, llevando las cosas hasta el final, o sea, aplicando la actitud pragmática a esa concepción de la ética como ajuste existencial con la vida y dentro de ella, preguntaríamos igualmente: ¿y *para qué me sirve* ese ajuste existencial y vital? No vaya a ser que nos estemos basando en un dato antropológico, eso sí poco discutible, pero que lo estemos entendiendo de modo fatalista inadvertidamente, es decir, asumiendo que hay que lograr tal o cual ajuste ético porque no hay otra salida o alternativa: hay que hacerlo y no se hable más, porque ya no habría nada más que hablar. En definitiva, el fatalismo sería admitir que la ética tiene que darse “porque sí”.

Existirían muchas modalidades posibles de este “porque sí”, a saber: porque la ética, en cuanto tal, proviene de la esencia humana, o de la existencia misma como categoría ontológica, o de la revelación religiosa, o porque es un dato antropológico de partida, etc. Las variantes serían múltiples, todas ellas derivadas de una instancia última que se autoconfiere sentido, que se da sentido a sí misma.

Pero, ¿sería eso acorde con un punto de partida pragmático, cuyo resorte de arranque es la pregunta “para qué me sirve en la vida”? No parece que sea razonable. De ahí que haya que rematar *radicalmente* el tema al modo pragmático. ¿Hay alguna razón plausible para cultivar una existencia ética porque me sirve para la vida? No valen respuestas instrumentalistas, pues nos estamos jugando el ser o no ser de la ética misma desde una concepción pragmática, es decir no valen, ante la radicalidad de la cuestión, respuestas tales como afirmar que “sin moral no se puede vivir”, “sin ética la sociedad se desmoronaría”, “la existencia humana sería una lucha de todos contra todos”, o cualquier otra. No ponemos en duda la importancia real de ninguna de ellas, tan solo queremos decir que no bastan a un planteamiento pragmático llevado hasta su final.

Por todo ello, es necesario dar una respuesta, hasta donde sea factible hacerlo, a la pregunta pragmática final que se ha formulado. Pero esto entronca con algo de significación también radical para la vida humana: En definitiva, ¿qué es lo que quiere el hombre en su vida de modo general y transversal a todos sus actos? ¿Por qué el ser humano de hecho decide vivir su vida? ¿Es posible conectar la ética con tal *motivo*, si es que puede identificarse? Sólo cabe, en nuestra modesta opinión, una contestación: el hombre quiere en su vida ser feliz. La cuestión entonces se descubre, no

sin un notable sesgo de estupor intelectual dada nuestra tradición intelectual: ¿sería posible conectar la ética con la realización de una vida feliz, con la felicidad humana? Porque si fuera factible, se podría decir que la ética *sirve* para la consecución de la felicidad, y todo lo que ella traería consigo como labor en la existencia humana también serviría a tal fin.

Pero, ¿no es esto un absurdo intelectual si hay tantas concepciones de la felicidad como seres humanos han existido, existen y existirán? Además, ¿qué tendría que ver la ética con algo que, según se constata sin apelación posible, no se da nunca plenamente en la vida? ¿Qué puede aportar, en definitiva, un pretendido planteamiento ético-pragmático al esclarecimiento de una cuestión de tan colosal envergadura?

Tocamos aquí el punto final al que nos ha conducido nuestra indagación. La ética pragmática que demanda el mundo de hoy es una ética para la felicidad. Es sin duda posible conectar razonablemente ética y felicidad humana, cosa que olvidaron una buena parte de las éticas heredadas y muy especialmente las del periodo de la Modernidad, que ha sido uno de los condicionantes históricos principales de nuestro tiempo. Ahora bien, cómo llevar a cabo esa conexión, qué cambios ha de producir en las arquitecturas tradicionales del pensamiento moral, y, sobre todo, qué consecuencias existenciales trae para el hombre contemporáneo, son tareas que exceden el espacio propio de este artículo. Las hemos desarrollado cuidadosamente en otras contribuciones, y a ellas nos vemos obligados a remitir finalmente al lector interesado <sup>23</sup>. Pero recuérdese bien: la ética para el hombre de hoy, en cuanto ética pragmática, ha de ser una ética para la felicidad en la vida o habrá dejado de ser ética.

## NOTAS

- 1 El presente artículo se encuadra dentro de los resultados del Proyecto de Investigación PR2005-0214, financiado por la Dirección General de Investigación, Ministerio de Educación y Ciencia (España), y se ha desarrollado en el ámbito de la Unidad Asociada de Investigación sobre "Ciencia, Tecnología y Sociedad" (Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Universidad de Sevilla).
- 2 La bibliografía sobre el impacto social global del fenómeno tecnológico es ya inmensa, se diría que constituye el "tema de nuestro tiempo". A tal efecto, puede consultarse la sección bibliográfica de nuestra obra *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El 'Caballo de Troya al revés'*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 289 ss. Para una notable selección de escritos básicos sobre el asunto véase, por ejemplo, R.C. Scharff and V. Dusek (comps.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition. An Anthology*, Oxford, Blackwell, 2003, donde se recoge una colección de textos considerados hoy día de referencia.
- 3 Basten tan solo dos ejemplos clásicos. J. Ortega y Gasset, "Meditación de la técnica" y "El mito del hombre allende la técnica", en *Meditación de la técnica y otros escritos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 2002 (80 ed.); M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, G. Neske, 1954, trad. esp. "La pregunta por la técnica", en *Anthropos*, n. 14 (Suplementos), Barcelona 1989, pp. 6-17.
- 4 Muy especialmente el último, *La estrategia de Ulises o ética para una sociedad tecnológica*, Madrid-Sevilla, CICTES/Doss, 2008 (en descarga libre en <http://personal.us.es/queralto>). También véanse entre otros: *Mundo, tecnología y razón en el fin de la Modernidad. Hacia el hombre "more técnico"?*, Barcelona, PPU, 1993; *Razionalità tecnica e mondo futuro. Una eredità per il terzo millennio*, Milano, F. Angeli, 2002; "Philosophical patterns of rationality and technological change", en W. J. González (ed.), *Science, Technology and Society: A Philosophical Perspective*, A Coruña, Netbiblo, 2005, pp. 179-205.
- 5 Especialmente en *Ética, tecnología y valores...*, o.c., en donde el segundo capítulo se dedica íntegramente a ello. También en "Cómo introducir vectores éticos eficaces en el sistema científico-tecnológico", *Arbor*, n. 638 (1999), p. 221 ss. Asimismo, vid. "Philosophical patterns of rationality", o.c., esp. pp. 182-187.
- 6 Desde un acelerador de subpartículas elementales hasta las llamadas técnicas de modificación de conducta, pasando por una inmensa gama de productos tecnológicos "intermedios", como por ejemplo las tecnologías informáticas, espacios cibernéticos, etc.
- 7 Para un abundamiento en este tema véase de J. Echeverría, *La revolución tecnocientífica*, Madrid, FCE, 2003.
- 8 Afirmaba Galileo que la ciencia "no podía sino crecer", vid. G. Galilei, *Opere*, ed. nazionale a cura di A. Favaro, A. Garbasso, G. Abetti; Firenze, Barbera, 1929-39, 20 vols., vol. VII, p. 62.
- 9 Sea por ejemplo, a nivel del bienestar social como a nivel de otros aspectos que no podrían encuadrarse ahí, tales como un asalto a la privacidad y a la intimidad. Todo ello es puesto de manifiesto continuamente en la actualidad. Véase por ejemplo: J. A. López Cerezo, J. L. Luján, *Ciencia y política del riesgo*, Madrid, Alianza, 2000; D. Lyon, *El ojo electrónico. El auge de la sociedad de la vigilancia*, Madrid, Alianza, 1994; K. Gergen, : *El yo saturado*, o.c.; G. Sartori, *Homo Videns*, Madrid, Taurus, 1998; J. Bustamante, *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?*, Madrid, Gaia, 1993.

- 10 Véase nuestra obra *Ética, tecnología y valores...*, o.c., segunda parte, p. 159 ss.
- 11 Cf. *Ética, tecnología y valores...*, o.c., p. 77 ss.
- 12 Cf. L. Laudan, *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley, Univ. of California Press, 1977; *The Nature of Technological Knowledge: Are Models of Scientific Change Relevant?*, L. Laudan (ed.), Dordrecht, Reidel, 1984. Sobre Laudan mismo, cf. W.J. González (ed.), *El pensamiento de L. Laudan.*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de A Coruña, 1998. I. Hacking, *Representing and Intervening*. Cambridge (USA), Harvard Univ. Press, 1983.
- 13 Este tema lo hemos anticipado en nuestro libro *Ética de la felicidad*, Madrid-Sevilla, Grupo Nacional de Editores, 2004.
- 14 Véase nuestro último libro *La estrategia de Ulises o ética en una sociedad tecnológica*, especialmente cap. 4.
- 15 De nuevo, hay que advertir que esta relacionalidad no implica relativismo moral, sino sencillamente integrar en el significado propio del valor el influjo real y efectivo proveniente de sus relaciones con los demás valores, aspecto que a menudo ha sido olvidado en las éticas tradicionales.
- 16 Obviamente, y dependiendo del tipo concreto de ética, las descripción podría ser mucho más detallada, pero para nuestros objetivos actuales creemos que será suficiente. Lo contrario nos desviaría sin duda del específico hilo argumental que estamos siguiendo.
- 17 Un análisis similar y con matices más concretos se puede encontrar en nuestro artículo "Ética y sociedad tecnológica: pirámide y retícula", *Argumentos de Razón Técnica (Revista internacional española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología)*, n. 5, 2002, pp. 39-83.
- 18 Sólo hay que pensar en el protagonismo efectivo de "nuevos" valores tales como el valor medioambiental, el ecológico, el de respeto a las minorías, el de igualdad de la mujer, etc. Qué duda cabe que la integración equitativa de tales valores en las decisiones humanas confiere a esta mayor dificultad que en otras épocas, en las que ese protagonismo era mucho más reducido o incluso inexistente.
- 19 Incluso tal actitud ha sido habitual utilizarla como arma arrojada entre unas éticas y otras: hasta no hace mucho e incluso aún hoy día la "descalificación" más importante que se hacía desde éticas científicas, o sea con corona trascendental justificatoria basada en los resultados de la ciencia, contra éticas con fundamentación religiosa era precisamente que éstas no tenían en cuenta el conocimiento "cierto y definitivo" sobre el hombre que aportaba la ciencia, ignorando así la auténtica "condición humana" sin la cual sus normas morales resultaban irreales y además posiblemente injustas (es decir, tal vez el peor adjetivo que se pueda emplear contra una determinada concepción moral). Claro que la respuesta venía inmediatamente por los acusados basándose por ejemplo en Popper y en el criterio de falsación como criterio de científicidad... En suma, así la polémica estaba servida indefinidamente.
- 20 Puede encontrarse un análisis muy detallado de estas ideas en nuestras contribuciones: *Ética, tecnología y valores...*, o.c., cap. 4; "Cómo introducir vectores éticos eficaces en el sistema científico-tecnológico", *Arbor*, n. 638, 1999; "El Caballo de Troya al revés: Diseño de una estrategia ética en la sociedad tecnológica", *Actas del III Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, San Sebastián, UNED, 2000.
- 21 Cf. *Ética, tecnología y valores...*, o.c., p. 239 ss.

- 22 "El impacto actual de la tecnociencia en la ética. Metodología para una toma de decisiones según un criterio de la 'mejor razón'", *Actas del V Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Universidad de Granada 2006; "Tecnología y desarrollo tecnológico: un análisis filosófico para una evaluación axiológica", en D. Parente (ed.), *Encrucijadas de la técnica: Ensayos sobre tecnología, sociedad y valores*, La Plata, EDULP-Úniv. Nacional de la Plata, 2006; "The philosophical impact of technoscience or the development of a pragmatic philosophy of science", en E. Agazzi (ed.), *The Epistemology and the Social*, *Actas del Congreso de la Académie Internationale de Philosophie des Sciences, Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities*, 2007; *La estrategia de Ulises o ética en una sociedad tecnológica* (en esta obra el capítulo cuarto está enteramente dedicado al tema).
- 23 Véase *Ética de la felicidad*, Madrid-Sevilla, Grupo Nacional de Editores (GNE), 2004; *La estrategia de Ulises o ética en una sociedad tecnológica*. En esta obra, todo el capítulo tercero está íntegramente dedicado al tema indicado. También puede verse "Ética y sociedad tecnológica: pirámide y retícula", *Argumentos de Razón Técnica*. n. 5, 2002, pp. 39-83, especialmente p. 59 ss.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agazzi, E. (1996), *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Edición, traducción y referencias bibliográficas españolas a cargo de R. Queraltó. Madrid: Tecnos.
- Alonso, A.; Arzaos, I. (2002), *La nueva Ciudad de Dios*. Madrid: Siruela.
- Alonso, A.; Blanco, J. P. (2001), *Pensamiento digital*. Badajoz: Junta de Extremadura.
- Aronowitz, S.; Martinson, B.; Menser, M. (eds.) (1998), *Tecnociencia y cibercultura. La interrelación entre cultura, tecnología y ciencia*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (1997), *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Paidós.
- (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage.
- Bell, D. (1976), *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. Madrid: Alianza.
- Borgman, A. (1984), *Technology and the Character of Contemporary Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Braun, E. (1986), *Tecnología rebelde*. Madrid: Tecnos-Fundesco.
- Brod, C. (1984), *Technostress. The Human Cost of the Computer Revolution*. Londres: Addison-Wesley.
- Broncano, F. (2000), *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*. México: Paidós/UNAM.
- Bunge, M. (1996), *Ética, ciencia y técnica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bustamante, J. (1993), *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?* Madrid: Gaia.
- Castells, M. (1997, 1998), *La era de la Información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. I, *La Sociedad Red*; vol. II, *El Poder de la Identidad*; vol. III, *Fin de milenio*. Madrid: Alianza.
- Cortina, A. (1986), *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.
- (1991), *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya-Alauda.
- Dery, M. (1999), *Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo*. Madrid: Siruela.
- Echeverría, J. (2000), *Los señores del aire. Telépolis y el tercer entorno*. Barcelona: Destino.
- (2002), *Ciencia y valores*, Barcelona: Destino.
- (2003), *La revolución tecnocientífica*, Madrid: FCE.
- Ellul, J. (1977), *Le système technicien*. Paris: Calman-Levy.
- (1987), *Le bluff technologique*. Paris: Hachette.
- Elster, J. (1996), *El cambio tecnológico. Racionalidad y transformación social*. Barcelona: Gedisa.
- Frodeman, R., Mitcham, M. (eds.) (1980), "Toward a philosophy of science policy. Approaches and issues", *Philosophy Today* 48: 5, Supplement.
- Gehlen, A. (1980), *Man in the Age of Technology*. New Cork: Columbia University Press.
- Gergen, K. J. (1992), *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- González, W. J. (comp.) (1999), *Ciencia y valores éticos*, revista *Arbor* (CSIC) CLXII, n. 638.
- González R. Arnáiz, G. (Coord.) (1999), *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1984), *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (1989), *La pregunta por la técnica*. Revista *Anthropos* n. 14, Suplementos, Barcelona.

- Heilbroner, R. L. (1967), "Do machines make history?", *Technology and Culture* 8: 333-345.
- Hottois, G. (1983), *Éthique et technique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- (1984), *Pour une éthique dans un univers technicien*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- (ed.) (1988), *Évaluer la technique: aspects éthiques de la philosophie de la technique*. Paris: Vrin, 1988.
- Hudson, W. D. (1987), *La filosofía moral contemporánea*. Madrid: Alianza (2a ed.).
- Jonas, H. (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Joyanes, L. (1997), *Cibersociedad. Los retos sociales ante un nuevo mundo digital*. Madrid: McGraw-Hill.
- Kerkhove, D. de (1999), *La piel de la cultura. Investigando la nueva realidad electrónica*. Barcelona: Gedisa.
- Kutschera, F. Von (1989), *Fundamentos de ética*. Madrid: Cátedra.
- Ladrière, J. (1997), *L'éthique dans l'univers de la rationalité*. Namur: Artel-Fides.
- Laudan, L. (1986), *El progreso y sus problemas*. Madrid: Encuentro.
- (ed.) (1984), *The Nature of Technological Knowledge. Are Models of Scientific Change Relevant?* Dordrecht: D. Reidel.
- Longino, H. (1990), *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, NY: Princeton University Press.
- Lenk, H. (1982), *Zur Sozialphilosophie der Technik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lenk, H.; Ropohl, G. (eds.) (1993), *Technik und Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Lenk, H.; Maring, M. (eds.) (2001), *Advances and Problems in the Philosophy of Technology*. Münster-Hamburg-London: LIT Verlag.
- López Cerezo, J. A.; Luján, J. L. (2000), *Ciencia y política del riesgo*. Madrid: Alianza.
- López Cerezo, J. A.; Sánchez Ron, J. M. (eds.) (2001), *Ciencia, tecnología, sociedad y cultura en el cambio de siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva/Organización de Estados Iberoamericanos.
- Lyon, D. (1995), *El ojo electrónico. El auge de la sociedad de la vigilancia*. Madrid: Alianza.
- Macintyre, A. (1990), *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Milwaukee: Marquette University Press.
- (1987), *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Macluhan, M.; Powers, B. R. (1996), *La aldea global. Transformaciones en la vida y en los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa (3a reimp.).
- Mayz Vallenilla, E. (1993), *Fundamentos de la metatécnica*. Barcelona: Gedisa.
- Mazlish, B. (1995), *La cuarta discontinuidad. La coevolución de hombres y máquinas*. Madrid: Alianza.
- Mitcham, C. (1989), *Qué es la filosofía de la tecnología*. Barcelona: Anthropos.
- (1994), *Thinking Through Technology. The Path Between Engineering and Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (ed.) (1993), *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries*. Dordrecht: Kluwer.
- Mitcham, C.; Mackey, R. (eds.) (1983), *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophy of Technology*. New York: Free Press.
- Mitcham, C.; Cutcliffe, S. H. (2001), *Visions of STS. Counterpoints in Science, Technology and Society Studies*. Albany (NY): State University of New York Press.

- Mumford, L. (1979), *El mito de la máquina*. Buenos Aires: Emecé.
- (1982), *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza (4a. ed.).
- Negroponte, N. (1996), *El mundo digital*. Barcelona: Ediciones B.
- Olivé, L. (ed.) (1988), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, México: Siglo XXI.
- Ortega y Gasset, J. (1982), *Meditación de la técnica*. Madrid: Alianza.
- Pérez Luño, A.E. (1996), *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid: Tecnos (6a. ed.).
- Queraltó, R. (1993), *Mundo, tecnología y razón en el fin de la Modernidad. Hacia el hombre "more technico"*. Barcelona: P.P.U.
- (2002), *Razionalità tecnica e mondo futuro. Una eredità per il terzo millennio*. Milano: FrancoAngeli.
- (1993), "Does technology construct scientific reality?", en C. Mitcham (ed.), *Philosophy of Technology in Spanish...*
- (2000), "El 'Caballo de Troya al revés': Diseño de una estrategia ética en la sociedad tecnológica". San Sebastián, *Actas del III Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*.
- (2002), "Ética y sociedad tecnológica: pirámide y retícula", *Argumentos de Razón Técnica* 5: 39-83.
- (2003), *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El 'Caballo de Troya al revés'*. Madrid: Tecnos.
- (2004), "Cambio tecnológico y metamorfosis de los valores ético-sociales", en *Actas del IV Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Univ. de Valladolid.
- (2004), *Ética de la felicidad*, Sevilla-Madrid, Grupo Nacional Editores (GNE).
- (2006), "El impacto actual de la tecnología en la ética. Metodología para una toma de decisiones según un criterio de la 'mejor razón'", en *Actas del V Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Universidad de Granada.
- (2008), *La estrategia de Ulises o ética para una sociedad tecnológica*, Madrid-Sevilla: CICTES/Doss (también en descarga libre en <http://personal.us.es/queralto>).
- Ramírez, E. R. (1987), *La responsabilidad ética en ciencia y tecnología*. San José: Cartago, Editorial Tecnológica de Costa Rica.
- Rawls, J. (1979), *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE Esp.
- (1990), *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- (1996), *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Rescher, N. (1999), *Razón y valores en la era científico-tecnológica*. Barcelona: Paidós-I.C.E./U.A.B.
- Rowe, Ch. (1990), *People and Chips: The Human Implications of Information Technology*. Oxford: Blackwell.
- Sanmartin, J. (1990), *Tecnología y futuro humano*. Barcelona: Anthropos.
- Sartori, G. (1998), *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.
- Shrader-Frechette, K. (1991), *Risk and Rationality: Philosophical Foundations for Populist Reforms*. Berkeley: University of California Press.
- Tapscott, D. (1998), *Growing Up Digital: The Rise of the Net Generation*. New York: McGraw Hill.
- Teichman, J. (1998), *Ética social*. Madrid: Cátedra.
- Touraine, A. (1993), *Crítica de la Modernidad*. Madrid: Temas de Hoy.
- Turkle, Sh. (1997), *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de internet*. Barcelona: Paidós.

- Varios (1998), *Teorema*, num. especial sobre filosofía de la tecnología, vol. XVIII /3, 1998.
- (1997), “Tecnología, desarrollo económico y sustentabilidad”, *Ludus Vitalis*, num. especial 2.
- (1998-2006), *Argumentos de Razón Técnica*, Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología. Vols. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.
- Virilio, P. (1999), *La bomba informática*. Madrid: Cátedra.
- Winner, L. (1977), *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Cambridge, Ma.: The MIT Press.
- (1980), “Do artifacts have politics?”, *Daedalus* 109: 121-136.
- (1983), “Techne and politeia: the technical constitution of society”, in P.T. Durbin and F. Rapp (eds.), *Philosophy and Technology*, Dordrecht: Reidel.
- (1987), *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Barcelona: Gedisa.